

« LE COSMOPOLITISME COMME EXIGENCE MORALE ».

Dans le paragraphe 48 de la *Doctrine de la vertu*, Kant indique que « c'est un devoir, aussi bien envers soi-même qu'envers autrui que de pousser le commerce des hommes les uns avec les autres avec ses perfections morales, de ne pas s'isoler ; de ne pas seulement placer en soi le point central et immuable de ses principes, mais aussi de considérer le cercle que l'on trace autour de soi comme une partie du cercle qui embrasse tout dans l'intention cosmopolitique ; de ne pas seulement se proposer de réaliser comme but le bien du monde, mais aussi de cultiver les moyens qui y conduisent indirectement : l'urbanité dans la société, la bonne humeur, l'amour et le respect réciproque (l'aménité et la bienséance, *humanitas aesthetica et decorum*), et d'ajouter ainsi les grâces à la vertu, ce qui est aussi un devoir de vertu »¹. Cette exigence ne s'adresse pas tant à l'homme privé ou à un homme faisant partie d'un État qu'à l'homme *faisant partie du monde*, c'est-à-dire au *citoyen du monde* en général. S'ouvre ainsi une perspective qui ne concerne pas strictement la morale en général, c'est-à-dire le Bien pour tout homme, ni seulement la politique c'est-à-dire le Bien pour les États. S'esquisse en effet un point de vue cosmopolitique, à partir duquel peut être appréhendé le *Bien pour l'espèce humaine dans son ensemble*, en tant qu'elle est en progrès vers ce Bien, à travers la série des générations de toutes les époques futures. L'analyse des réquisits moraux du cosmopolitisme permet de mettre en évidence une voie de socialisation et de sociabilité, menant à une fédération d'États, qui n'est pas exclusivement celle de l'égoïsme et de la poursuite, par les individus, de leurs intérêts. La *Doctrine de la vertu*, à la différence du texte sur l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, permet de nuancer la thèse selon laquelle « toute culture, tout art qui orne l'humanité, le plus bel ordre social sont les fruits de l'insociabilité qui, par elle-même, est contrainte de se discipliner et ainsi de développer complètement, par un art extorqué, les germes de la nature »². En d'autres termes, la

¹ Kant, *Doctrine de la vertu* (notée DV, infra), Paris, Vrin, 1985, § 48, p. 151.

² Kant, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », prop. 5, in *Œuvres complètes*,

sociabilité n'a pas pour seul ressort l'égoïsme, la poursuite de son intérêt propre par chacun ou encore la nécessité d'échapper à la guerre. Des sentiments moraux sont au fondement du cosmopolitisme kantien au même titre que la sympathie confère une assise morale à l'harmonie sociale dans la pensée smithienne¹. C'est ce que nous voudrions montrer en examinant successivement le sens du devoir de bienfaisance dans la pensée kantienne, l'exigence formulée par Kant de réaliser le bien du monde, conduisant ainsi l'homme de la philanthropie au cosmopolitisme, pour enfin appréhender l'Etat cosmopolitique comme condition de la réalisation morale de l'humanité en nous.

1- Le devoir de bienfaisance.

Comme le souligne Kant, c'est un devoir envers soi-même et envers autrui que de pousser le commerce des hommes en ses perfections morales. Cette incitation, à cultiver le commerce des hommes, constitue bien un devoir dans la mesure où, comme nous allons le voir, la bienveillance et la bienfaisance, en d'autres termes la sympathie, contribuent à faire du monde un beau tout moral. En effet, « le partage de la joie ou de la peine (*sympathia moralis*) est certes le sentiment sensible d'un plaisir ou d'un déplaisir (méritant, pour cette raison, d'être appelé sentiment esthétique), procuré par l'état de contentement aussi bien que de souffrance d'autrui (c'est la sympathie, la sensibilité qui prend part), dont l'homme est susceptible par la réceptivité que la nature, de fait, a mise en lui » mais « user de cette sympathie comme d'un moyen pour stimuler la bienveillance active et raisonnable est encore, sous le nom d'humanité (*humanitas*), un *devoir particulier* quoique seulement *conditionnel* »². Il s'agit là d'un devoir dans la mesure où l'homme n'est pas simplement un être raisonnable mais aussi un animal doué de raison. Précisément l'humanité consiste dans la faculté et la volonté de se communiquer les uns aux autres ses sentiments. On parle alors d'humanité pratique (*humanitas practica*) et on la nomme participation³. L'humanité consiste donc aussi dans la *réceptivité* pour le *sentiment commun de contentement ou de souffrance*, qui nous est donné

Paris, Gallimard, 1985, t. II, p. 194.

¹ Il apparaît ainsi que le fondement du cosmopolitisme n'est pas seulement juridique ou inscrit dans l'insociabilité des hommes mais qu'il est également moral.

² DV, § 34, p. 134.

³ Il s'agit de la *communio sentiendi liberalis*. L'accord de l'homme avec lui-même, l'amitié en lui du pathologique et du pratique n'est autre que l'*humanitas practica*.

par la nature. Il s'agit alors d'humanité esthétique (*humanitas aesthetica*). Elle se communique, pour ainsi dire et comme Kant le remarque, comme la chaleur ou les maladies contagieuses. En ce sens, il s'agit d'une participation passive (*Mitleidenschaft*), puisqu'elle se répand naturellement parmi des hommes, vivant les uns à côté des autres¹. Cette sensibilité qui nous fait partager la joie ou la peine d'autrui se nomme aussi *sympathie*. Celle-ci consiste dans le sentiment sensible d'un plaisir ou d'un déplaisir, procuré par l'état de contentement aussi bien que de souffrance d'autrui. Alors que l'humanité pratique est libre et se fonde sur la raison pratique, l'humanité esthétique, en revanche, est *nécessaire*. En ce sens, il n'émane de la sympathie aucun devoir², alors que la faculté et la volonté de communiquer ses sentiments, c'est-à-dire l'humanité pratique, est marquée d'une certaine *obligation*. Ainsi « nous élever dans sa pureté totale à cet idéal de la perfection morale, c'est-à-dire à l'archétype de l'intention éthique » est « un devoir universel de l'homme, pour lequel cette idée même, que la raison propose comme modèle à nos efforts, peut nous donner de la force »³.

⁴La *bienveillance* (*amor benevolentiae*), en tant qu'*acte*, est donc soumise à la loi du devoir⁵. La maxime de la bienveillance (l'amour pratique de l'homme) est un *devoir* de tout homme envers les autres – qu'on les juge ou non dignes d'amour – et ce d'après la loi éthique de la perfection qui prononce : « Aime ton prochain comme toi-même »⁶. Il faut ici distinguer l'amour pratique de l'amour pathologique⁷ car le pathologique n'est pas le principe de l'action mais un moyen, dont se sert une action, dont le principe est pratique. Par conséquent l'homme

¹ En effet quand un individu souffre et que je me laisse (par l'imagination) gagner par sa douleur, alors même que je ne peux pas le soulager, nous sommes deux à en souffrir, bien que le mal ne concerne effectivement qu'une personne.

² Le « sentiment de pitié et de tendre sympathie, quand il précède la réflexion sur ce que doit être le devoir et qu'il devient un motif, importune les personnes bien intentionnées elles-mêmes, porte le trouble dans leurs maximes réfléchies, et leur fait souhaiter en être débarrassées et n'être soumises qu'à la raison législatrice » (*Critique de la raison pratique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1985, t. II, p. 752).

³ Cette idée a en elle-même sa « réalité d'un point de vue pratique » (*La religion dans les limites de la simple raison*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1986, t. III, p. 76-77).

⁴ *Le devoir de bienveillance*.

⁵ Ce ne pourrait être le cas, si la bienveillance était un sentiment. Il est en effet contradictoire de contraindre quelqu'un à aimer, mais tel n'est pas le cas de la bienveillance. L'amour est une affaire de *sentiment* et non de *volonté*. On ne peut aimer parce que on le veut et encore moins parce que on le *doit* (lorsque l'on est mis dans la nécessité d'aimer). Un *devoir d'aimer* est un non-sens. Il est vrai que l'on appelle souvent – mais fort mal à propos – « amour » une *bienveillance désintéressée* envers les hommes. [Même là où il ne s'agit plus du bonheur d'autrui, mais de l'abandon libre et total de toutes ses fins pour les fins d'un autre être (même d'un être surhumain), on parle d'un amour qui, pour nous, est en même temps un devoir.]

⁶ DV, § 27, p. 128. L'être dont je me sens le plus proche, c'est moi-même. Par conséquent celui qui est le plus proche de moi, en fait de *bienfaisance*, c'est moi-même. [On retrouve ici l'idée qu'il ne faut pas placer en soi le point central et immuable de ses principes mais aussi considérer le cercle que l'on trace autour de soi comme une partie du cercle qui embrasse tout dans l'intention cosmopolitique.](#)

⁷ Une action entreprise par amour pathologique ne comporte aucune moralité, que l'amour ainsi pris comme principe peut conduire aux pires violences, au pire mépris : c'est à la raison, au devoir, de commander, d'être le principe ; mais il n'en résulte pas qu'il ne faille pas aimer ou renoncer à éprouver un sentiment d'affection et d'amitié, bref qu'il faille être inhumain.

peut et doit faire correspondre au principe pratique rationnel *un sentiment* qui sert de *mobile auxiliaire* à la vertu. L'individu n'agit alors plus *par pitié* mais *avec pitié*. Cette *collaboration du pathologique et du pratique* est, pour notre propos, fondamentale, puisque par là Kant fait de la bienfaisance envers les autres hommes un devoir, quel que soit l'amour qu'on leur porte¹. [En effet, y compris dans sa forme la plus simple et même lorsqu'elle ne comporte aucun acte d'hostilité, la misanthropie est toujours haïssable, car elle revient à se détourner entièrement des hommes².] L'amour des hommes ne consiste donc pas seulement dans la bienveillance mais aussi dans la *bienfaisance*. En effet nous devons porter secours aux autres hommes dans la détresse, parce que nous devons les considérer comme des *compagnons (Mitmensch)*, c'est-à-dire comme des êtres raisonnables, sujets au besoin et réunis par la nature dans une même demeure. Nous devons nous aider réciproquement³.

De fait, celui qui pratique souvent la bienfaisance et dont les desseins bienfaisants connaissent une heureuse issue, en vient à aimer, réellement, celui auquel il a fait du bien⁴. En d'autres termes, la bienveillance qui porte à faire du bien à son prochain et éveille, par là, en son agent l'amour des hommes, entendu comme l'habitude du penchant à la bienfaisance en général. La philanthropie, l'amour de l'homme – en tant qu'il est ici compris comme un amour *pratique*, et non comme l'amour de la satisfaction que l'on peut retirer de l'homme – consiste dans une bienveillance active qui ne concerne que les maximes des actions. Le philanthrope est alors celui qui trouve du plaisir au bien-être des hommes, dans la mesure où il les considère simplement comme tels et est heureux quand les autres le sont aussi. Il est un ami de l'homme⁵. Ainsi et à travers ces pages de la *Doctrine de la vertu*, s'esquisse une réflexion sur la *communauté pratique de sentiment*, qui dépend moins de la philosophie du goût et du *sensus communis*, que de la philosophie du *rapport de la raison à la sensibilité* dans le *respect*.

⁶Toutefois le devoir de bienveillance ne consiste pas simplement dans la bienveillance du *vœu*, qui s'épuise dans le simple fait de *prendre plaisir* au bien de tout autre, sans devoir y *contribuer* soi-même (en raison de la maxime : « chacun pour soi et Dieu pour tous ») mais il consiste en une *bienveillance active*, pratique, qui *se propose comme fin le bien et le salut*

¹ Kant, *Doctrine de la vertu*, Introduction, p. 73.

² Dans ce cas, la misanthropie consiste dans la séparation.

³ *DV*, § 30, p. 130.

⁴ La bienveillance, dans l'amour général de l'homme, est ce qu'il y a de plus grand quant à *l'étendue* mais aussi de plus petit quant au *degré* et lorsque je dis : je ne prends part au bien de cet homme que suivant *l'amour général de l'homme*, l'intérêt que je déclare prendre ici, est le plus petit qui puisse être. Je ne fais par rapport à lui que ne pas être indifférent (*DV*, § 27-28, p. 128-129).

⁵ Tout citoyen du monde n'est-il pas un philanthrope ?

⁶ *La bienveillance active*.

d'autrui. La bienveillance se fait alors bienfaisance.¹ Alors que dans le vœu, je puis être également bienveillant envers tous, dans l'action, dans la bienveillance pratique, le *degré* peut être très différent suivant la différence des personnes aimées (car l'une est plus proche de moi et me touche de plus près qu'une autre), sans toutefois que ne soit porté par là atteinte à l'universalité de la maxime. La maxime de la bienveillance pratique conduit donc à la bienfaisance², élevant au rang de devoir l'exigence de prendre une part active au destin d'autrui. Par conséquent c'est « en fin de compte un devoir indirect de cultiver en nous les sentiments (esthétiques) naturels de compassion, et de nous en servir comme d'autant de moyens de participer en fonction de principes moraux et du sentiment qui leur correspond »³. Toutefois et alors même qu'*il est de sentiment*, cet accord fondé sur la raison et le respect *peut être pratique* et non pathologique, c'est-à-dire libre. [Car le sentiment, qui, en tant qu'il est éprouvé, demeure physique, est repris et comme *re-crée par la volonté*⁴.]

La bienveillance doit donc se penser comme un *sentiment pratique*, car tout rapport moralement pratique envers les hommes est un *rapport* de ceux-ci *dans la représentation de la raison pure*, c'est-à-dire un rapport des actions libres suivant des maximes, susceptibles d'appartenir à une législation universelle et qui par conséquent ne peuvent pas être *égoïstes*. En effet, de la même façon que je veux que chacun montre de la bienveillance envers moi, je dois donc aussi être bienveillant envers tout autre. Si je me soustrayais à cette obligation, la maxime ne posséderait point l'universalité d'une loi. [Certes, la loi du devoir de bienveillance me comprend nécessairement comme objet de celle-ci, dans le commandement de la raison pratique – sans que cela ne signifie que je serai, par là, obligé de m'aimer moi-même. Autrement dit la raison législative, qui dans son Idée de l'humanité en général comprend l'espèce tout entière (et moi aussi par conséquent), me renferme, en tant qu'elle légifère

¹ Problématiser par rapport à la possibilité d'une extension aux limites du cosmopolitisme de la bienfaisance. En effet Kant en fait bien un devoir.

² Se pose alors la question de savoir comment exiger que la *bienveillance* ne soit pas seulement bienveillance du vœu relativement à d'autres hommes (ce qui ne nous coûte rien), mais encore qu'elle soit pratique, c'est-à-dire que l'on considère la bienfaisance à l'égard des nécessiteux comme le devoir de tout homme qui en a les moyens.

³ DV, § 35, p. 135. Le devoir a pour principe en l'homme la raison, le *Vernunftwesen*, mais il parle dans le cœur d'un être sensible, et dans son rapport aux autres êtres raisonnables les concerne aussi comme êtres sensibles. En tant qu'il procède de la raison, il n'est pas humain : il n'a pas de fondement anthropologique. Mais, devoir en l'homme et pour l'homme, il ne saurait être inhumain ni dans sa manière de parler, ni dans ce qu'il exige, ni dans la disposition ou dans l'attitude qu'il nous commande vis-à-vis des autres. Le devoir indirect d'être humain ne diminue pas la rigueur de la loi ; il n'autorise aucune indulgence vis-à-vis de soi-même ; la *culture des sentiments humains* ne débouche pas sur une morale latitudinaire ou sur une éthique de la flatterie et de la séduction (prônant la vertu pour les avantages qu'elle procure) ; mais *c'est un devoir de tenir compte en l'homme de ce qui n'est pas raison, de ne pas blesser sa sensibilité* par une fausse rigueur, et de l'aider à satisfaire ses besoins d'être fini.

⁴ J.-M. Muglioni propose une formule saisissante : « l'homme pratique, c'est l'amour pathologique voulu, juré, et non plus subi, honteux » (J.-M. Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, PUF, 1993, p. 209).

universellement, dans le devoir de la *bienveillance réciproque* suivant le principe de l'égalité existant entre tous les autres et moi. Elle m'autorise donc à me montrer bienveillant envers moi-même, sous la *condition* que je veuille aussi le bien de tout autre. Ce n'est qu'à cette condition que ma maxime (de la bienveillance) se qualifie comme susceptible d'appartenir à une législation universelle, qui fonde toute loi du devoir^{1. 2]}

Il ne s'agit toutefois pas de fonder une société cosmopolitique d'amour, supérieure au droit, ni pour le présent ni pour l'avenir. S'il fallait opposer un accord fondé sur la raison et le respect, d'une part, à tout accord lié à un sentiment commun, d'autre part, il n'y aurait jamais d'entente possible entre les hommes sur leur liberté ; il n'y aurait jamais d'entente morale, et nous ne pourrions jamais éprouver la moindre amitié. D'un point de vue cosmopolitique, la bienveillance est donc essentielle. On pourrait, à première vue, croire que, pour le bien du monde en général, la moralité des hommes devrait être limitée aux devoirs de droit, et la bienveillance comptée parmi les *choses indifférentes (adiaphora)*. Bien que l'on ne puisse dire quelles conséquences cela aurait sur le bonheur des hommes, force est de reconnaître que sans la bienveillance, « il manquerait alors au monde un grand *ornement moral* : l'amour des hommes – qui en lui-même, sans même faire rentrer en ligne de compte les avantages (du bonheur) – est nécessaire pour *représenter le monde comme un beau tout moral dans sa perfection* »³.

[Comme on le sait, la philosophie critique montre que le beau prépare à la moralité⁴. En affirmant qu'à la moralité pure s'ajoute un amour pathologique, et qu'ainsi se réalise une belle totalité morale, Kant inscrit sa pensée dans la continuité des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* de 1764 et de l'esprit du siècle. Toutefois ce qui est beau, à strictement parler, ce n'est pas le bonheur mais *l'accord du pathologique et du pratique*. Cette totalité est belle lorsque le pathologique et le pratique ne s'opposent pas mais travaillent de concert. Ce concours est jugé beau, non pas en tant qu'il assure le bonheur et donc le souverain bien, mais en tant qu'il *donne à voir comme un exemple d'accord du sensible et du suprasensible* : c'est un analogue du beau, [puisque le beau est le bien symbolisé par la sensibilité].] Ainsi nous trouvons là, pour nous-mêmes, une raison d'espérer et de nous réconcilier avec nous-mêmes car l'amour des hommes signifie *la possibilité de l'accord en l'homme de sa vocation suprasensible et de sa nature d'être sensible*, celle-là n'impliquant pas la négation de celle-ci.

¹ DV, § 27, p. 128.

² Utiliser ceci pour 1) la constitution d'un tout cosmopolitique et 2) le passage du sujet centré sur soi à la prise en compte d'autrui.

³ DV, « Questions casuistiques », p. 135.

⁴ Il s'agit de déterminer si c'est cette beauté qui est indépendante du bonheur ou si ce sont les penchants égoïstes qui représentent un mobile, à tout le moins, une préparation à la vertu.

Ainsi *l'humanité, comme sentiment accordé à la vertu, est belle* car il est beau que le gouvernement de la raison soit douceur plutôt que despotisme. Le sentiment, en l'occurrence la sympathie qui se fait bienveillance et bienfaisance, joue donc un rôle décisif dans la réalisation de l'intention cosmopolitique, à travers la réceptivité naturelle et la sensibilité qui nous ouvre à l'autre. Cette sympathie fonde la possibilité du dépassement d'un intérêt centré sur le sujet vers le souci de l'autre. [C'est donc dans le sentiment que réside, en premier lieu et de façon positive – par contraste avec l'insociabilité – la possibilité d'une fédération d'Etats.]

[Toutefois] les intuitions kantienne reflètent une référence paradigmatique, au cours du XVIII^e siècle, aux sentiments moraux, pour penser le passage du soi au tout social. En effet l'interprétation de la bienveillance comme d'un devoir moral et social est également présente dans la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith. Ce dernier suggère, en effet, qu'il existe des lois qui imposent des *devoirs de bienfaisance* et obligent, par exemple, les parents à prendre soin de leurs enfants ou imposent aux enfants de s'occuper de leurs parents. Les lois n'ont alors pas seulement pour fonction de préserver la paix publique, en limitant l'injustice, mais elles peuvent également contribuer à promouvoir la prospérité de la communauté, en établissant une bonne discipline et en décourageant les vices et les inconvenances¹. Il est donc possible de concevoir des règles qui, non seulement prohibent les préjudices mutuels entre concitoyens, mais aussi « exigent, jusqu'à un certain point, les bons offices mutuels »².

De la même façon la *Théorie des sentiments moraux* met en évidence le rôle social de la sympathie. Smith souligne par exemple que, bien que le changement de situation, duquel naît le sentiment sympathique, ne soit qu'imaginaire, la passion réfléchie ou passion sympathique et la passion originelle « peuvent, à l'évidence, correspondre l'un à l'autre d'une manière suffisante à *l'harmonie de la société*. Quoiqu'ils ne puissent jamais être à l'unisson, ils peuvent s'accorder et c'est tout ce qui est recherché ou requis »³. Ainsi le mécanisme, par lequel, lorsque nous formons l'idée d'un être innocent et sensible, nous désirons toujours son bonheur ou pour la misère duquel nous ressentons une inévitable aversion, fonde une

¹ Voir A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* (noté infra *ThSM*), Paris, PUF, 1999, II, ii, 1, p. 132 et Rawls, *Théorie de la justice*, Troisième partie. [Pourtant en II, ii, 3, Smith souligne que concernant la bienfaisance, il est suffisant de la recommander, mais en aucun cas nécessaire de l'imposer (*ThSM*, p. 141).]

² A. Smith, *ThSM*, II, ii, 1, p. 132. Pour respecter toutes les règles de justice, en revanche, il peut souvent suffire de demeurer immobiles et de ne rien faire (*ThSM*, p. 133).

³ A. Smith, *ThSM*, I, i, 4, p. 46.

*bienveillance universelle*¹. [La position de Smith est plus radicale *encore* que celle de Kant puisqu'il suppose que « la vertu consiste dans la bienveillance »².] La notion de bienveillance est fondamentale dans le souci cosmopolitique, dans la mesure où elle est au fondement d'une extension de l'amour de soi à ses proches puis, au-delà du cercle familial, en direction de la société comme telle. De façon générale, « notre bonne volonté n'est circonscrite par aucune limite ; elle peut embrasser l'immensité de l'univers »³, quoique Smith reconnaisse qu'elle ne puisse rarement s'étendre à une société qui dépasse les limites de notre pays. D'une part, tous les membres de la société humaine ont besoin de l'assistance des autres, bien qu'ils soient, d'autre part, exposés à leurs atteintes. Dans la mesure où les hommes, quoique naturellement sympathiques, ont peu de compassion pour les individus avec qui ils n'ont pas de rapport particulier – comparé à ce qu'ils sentent pour eux-mêmes – la justice est nécessaire pour défendre, au sein de la communauté, les faibles et prévenir la violence⁴. La justice est certes le pilier principal, qui soutient la construction sociale, mais la bienfaisance, selon Smith également, renforce le lien social⁵.

Incontestablement, la structure sociale pourrait se maintenir, sans bienfaisance, sans aucun lien réciproque d'amour ou d'affection, à partir du sens de son utilité⁶. Dans une telle société, les individus qui en sont les membres ne sont liés par aucune obligation, ni par aucune forme de gratitude vis-à-vis d'autrui. Néanmoins Smith souligne que « là où l'assistance nécessaire est réciproquement offerte par amour, gratitude, amitié et estime, la société est florissante et heureuse »⁷, se déployant ainsi, pour reprendre le vocabulaire kantien, en un beau tout moral. « Tous ses différents membres sont rattachés les uns aux autres par les liens agréables de l'amour et d'affection ; et ils sont, en quelque manière, attirés vers un centre commun de bons actes mutuels »⁸. Le souci d'autrui, individuellement et réciproquement partagé, renforce la cohésion sociale et la qualité de ce lien⁹. La valeur de la société augmente, le bien commun

¹ Nous éprouvons de la sympathie pour la misère et le ressentiment d'êtres innocents et sensibles, dont le bonheur est dérangé par la méchanceté humaine. La bienveillance est, selon Smith, le seul motif qui puisse conférer à une action le caractère de la vertu (A. Smith, *ThSM*, VII, ii, 3, p. 405).

² A. Smith, *ThSM*, VII, ii, 3, p. 403. Hutcheson s'accorde également à penser que la vertu doit consister uniquement dans la bienveillance pure et désintéressée. Réciproquement, Smith souligne que les actions pernicieuses sont souvent punissables pour la seule raison qu'elles montrent une absence d'attention suffisante au bonheur de notre prochain (*ThSM*, p. 404).

³ A. Smith, *ThSM*, VI, ii, 3, p. 327.

⁴ [C'est le moment smithien de l'insociabilité et du droit qui impose des limites aux libertés interagissantes.]

⁵ A. Smith, *ThSM*, p. 141.

⁶ Voir les analyses de Hume sur l'« obligation naturelle » et le « sens de l'intérêt commun » comme première base de la société, préalablement à l'« obligation morale » permise par la sympathie (voir *Traité*, III, ii, 2, en particulier p. 616-617).

⁷ A. Smith, *ThSM*, p. 140.

⁸ A. Smith, *ThSM*, p. 140.

⁹ « La société peut se maintenir sans bienfaisance, quoique dans un état qui ne soit pas le plus confortable ».

s'enrichit, lorsque des sentiments d'amour et d'affection réciproques règnent entre les différents membres de la société¹. On n'attend pas de ces sentiments qu'ils soient désintéressés² car le souci de l'individu pour le bien commun s'explique du fait que les hommes ont conscience que leur propre intérêt est en rapport avec la prospérité de la société, que le bonheur, voire la conservation de leur propre existence, dépendent de la préservation du lien social³. [Cette même dualité est à l'œuvre dans le concept kantien d'insociable sociabilité.] Néanmoins « le souci que nous avons de la fortune et du bonheur des individus ne provient pas, dans les cas les plus communs, de celui que nous avons de la fortune et du bonheur de la société »⁴. En ce sens, notre souci pour autrui, pour un membre de la communauté ne naît pas de notre souci du bien commun mais plutôt de l'affinité que nous avons avec les sentiments de tout homme, parce qu'il est notre semblable, c'est-à-dire de la sympathie. Tels sont le fondement smithien et le fondement kantien du souci cosmopolitique partagé par chacun.

2- Réaliser le bien du monde : de la philanthropie au cosmopolitisme.

Un tel souci cosmopolitique suppose également, dans la mesure où l'on tient compte du bien d'autrui, de concevoir *l'idée du plus grand bien possible dans le monde*. En premier lieu et si l'on s'attache, non plus simplement aux *moyens* (que sont l'amour et le respect réciproque, l'urbanité dans la société, la bienséance, la bonne humeur et l'aménité) et aux conditions de possibilité qui, cultivés, conduisent indirectement à réaliser le bien et, à terme, une société cosmopolitique, mais si l'on envisage, à présent, de façon plus directe cette fin qu'est le bien du monde, il apparaît que nous incombe le *devoir inné d'agir sur la postérité*⁵. Or la réalisation d'un Etat cosmopolitique universel est précisément l'objectif suprême et par conséquent le bien auquel il s'agit de parvenir. Agir sur la postérité signifie donc, en premier lieu, contribuer au bien d'autrui mais également participer à la réalisation d'un Etat universel, cette seconde tâche étant située dans le prolongement de la première. En effet et de façon

« La bienfaisance est *l'ornement*, qui embellit et non la fondation qui supporte le bâtiment » (A. Smith, *ThSM*, p. 141.).

¹ C'est exactement la problématique que Kant développe dans *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* lorsqu'il évoque l'idée d'un accomplissement des facultés humaines.

² Conformément à l'importance que Kant reconnaît à l'insociabilité.

³ Voir A. Smith, *ThSM*, p. 143.

⁴ A. Smith, *ThSM* p. 145.

⁵ Voir *DV*, § 35, p. 135.

élémentaire, le devoir d'aimer son prochain revient à faire miennes les fins d'autrui, dans la mesure où elles ne sont pas immorales. De même et alors que la bienveillance est, comme nous l'avons vu, le contentement que l'on retire du bonheur ou du bien-être d'autrui, la bienfaisance est la maxime qui prend ce bonheur comme fin. En d'autres termes, le devoir de bienfaisance est la contrainte qu'impose la raison d'admettre cette maxime comme loi universelle¹. Le devoir d'être bienfaisant se traduit par l'exigence d'aider, selon ses moyens², ceux qui sont dans la misère, à retrouver leur bonheur sans rien espérer pour cela³. Ainsi et bien que ce ne soit pas un devoir de partager la peine ou la joie d'autrui, en revanche il est nécessaire de participer activement au destin d'autrui et par là de tendre à réaliser le bien dans le monde, en tant que nous partageons tous le même destin⁴.

Comment pouvons-nous prendre une part active au destin d'autrui ? Comment pouvons-nous *contribuer au bien du monde* ? Tout homme ayant le devoir inné de contribuer au progrès du genre humain et quelle que soit sa faiblesse, il doit travailler au bien des générations futures et leur transmettre le souci de cette tâche. En tant qu'homme en général, il a le devoir inné d'agir sur la postérité, c'est-à-dire sur tout membre de la suite des générations dans laquelle il se trouve, de telle sorte qu'elle devienne toujours meilleure (ce dont la possibilité doit, par ailleurs, être également admise)⁵. Ce devoir se transmet régulièrement d'un membre à un autre des générations, ce qui permet de dire que le genre humain, au regard de la culture, est constamment en progrès⁶, en tant que celle-ci est *sa fin naturelle*. On peut également considérer que le genre humain *progresses vers le mieux* en ce qui concerne la fin

¹ DV, § 29. Kant ajoute : Qu'une telle loi soit en général dans la raison, c'est là ce qui ne tombe pas de soi-même sous les yeux ; tout au contraire la maxime qui nous semble être la plus naturelle est « Chacun pour soi et Dieu (le destin) pour tous » (DV, § 35, p. 135).

² Il faudra alors déterminer jusqu'à quel point on doit faire usage de ses ressources pour être bienfaisant (DV, *Questions casuistiques*, § 31, p. 132).

³ En effet tout homme, qui se trouve dans la misère, souhaite d'être aidé par d'autres hommes. S'il déclarait comme sa maxime de ne point vouloir, à son tour, prêter assistance aux autres lorsqu'ils seront dans la misère, c'est-à-dire s'il faisait de sa maxime une loi universelle permissive, alors, à supposer qu'il soit dans la misère, chacun lui refuserait également son assistance ou serait du moins en droit de la lui refuser. La bienfaisance est bien un devoir dans la mesure où la maxime de l'intérêt personnel, élevée au rang de loi universelle, révèle une contradiction. A l'inverse, la maxime de l'intérêt commun, nous portant à être bienfaisants envers ceux qui sont dans le besoin, constitue un devoir universel, pour les hommes, car « ceux-ci en tant qu'humains doivent être considérés comme des êtres raisonnables sujets à des besoins et réunis dans une même demeure par la nature afin de s'aider réciproquement » (DV, § 30, p. 130).

⁴ Ceci exige donc comme un devoir indirect de cultiver en nous les sentiments naturels (esthétiques) de sympathie et de nous en servir comme d'autant de moyens pour participer au destin d'autrui. Aussi, c'est un devoir de ne pas éviter les lieux où se trouvent les malheureux auxquels manque le plus nécessaire, mais de les rechercher. De même, il ne faut pas fuir les hôpitaux ou les prisons pour débiteurs, afin d'éviter le douloureux sentiment de sympathie, dont on ne pourrait se défendre, car ce sentiment est toutefois bien *un mobile implanté en nous par la nature pour faire ce que la représentation du devoir par elle seule n'indiquerait pas* (DV, § 35, p. 135).

⁵ Kant, « Sur le lieu commun : Il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1985, t. II, p. 295.

⁶ « Sur le lieu commun », t. II, p. 294-295.

morale de son existence¹. [Aux sceptiques on peut répondre que, quand bien même cette hypothèse demeurerait douteuse et alors même qu'il n'est pas possible d'atteindre une absolue certitude sur ce point, observer cette conduite et ce devoir ne revient pas à travailler à réaliser l'impossible². Rien, dans le spectacle de l'histoire, ne peut constituer la preuve théorique de la possibilité de ce progrès, pas plus que de son impossibilité³. Bien que l'on restera toujours incertain quant à la possibilité d'espérer le mieux pour le genre humain, cela ne peut cependant pas porter atteinte à cette maxime ni par conséquent non plus à sa nécessaire présupposition, dans une perspective pratique. Or tout discours sur le progrès, s'il n'accompagne pas la mise en œuvre de la fin ultime de l'humanité par celui qui le tient, est vide car le progrès n'est pas un objet de contemplation. De fait, cette espérance en des temps meilleurs, sans laquelle jamais un désir d'accomplir quelque chose qui aille *dans le sens du bien général* ne pourrait exister, a toujours eu une influence sur l'activité des bons esprits⁴.] Ainsi le devoir de bienfaisance est au principe du souci cosmopolitique pour le Bien de l'espèce humaine, dans son ensemble, en tant qu'elle est saisie dans un progrès vers ce Bien, à travers la série des générations de toutes les époques futures⁵. S'impose alors, à la volonté de l'homme, cette fin consistant à *travailler de toutes ses forces au plus grand bien possible dans le monde*, de contribuer au *bonheur dans l'univers*, en tant qu'il est lié à la moralité la plus pure, qu'il est conforme à elle et universel.

Nous avons donc besoin d'admettre dans le monde, comme *fin ultime* de toute chose, *un plus grand bien possible* en raison du manque de conditions extérieures dans lesquelles un objet comme fin en soi (c'est-à-dire un objet comme fin ultime morale) peut être produit⁶. Cette fin ultime consiste dans l'accord du bonheur et de la vertu et rassemble l'ensemble de toutes les fins sous un unique principe : *un monde en tant que plus grand bien possible*, également produit par notre collaboration et qui est tel, aussi, par notre collaboration. Cette fin

¹ Bien que cette progression soit interrompue parfois, elle n'est jamais rompue. Kant souligne qu'il n'est pas besoin de faire la preuve de cette hypothèse, car c'est plutôt à celui qui la combat d'en faire la preuve.

² « Sur le lieu commun », t. II, p. 295. Les arguments empiriques déployés contre le succès de ces résolutions inspirées par l'espoir sont ici sans effet. Car la proposition selon laquelle ce qui jusqu'à maintenant n'a pas encore réussi, ne doit pour cette raison jamais réussir non plus, ne justifie même pas qu'on abandonne une intention pragmatique ou technique (comme par exemple les voyages aériens avec des ballons aérostatiques), mais encore moins qu'on abandonne une *intention morale* qui, dès que sa réalisation ne peut pas être démontrée impossible, devient un devoir (« Sur le lieu commun », t. II, p. 295-296).

³ Il ne reste donc que la conviction pratique et l'espoir du succès pour trancher la question – sans la moindre prétention théorique.

⁴ Kant défend l'idée que l'on peut fournir maintes *preuves* de ce que durant son siècle, comparé à ceux qui l'ont précédé, que *le genre humain dans l'ensemble a réellement progressé moralement de façon sensible vers le mieux*.

⁵ « Sur le lieu commun », t. II, p. 255. Le plus grand bien possible dans le monde consiste dans l'union et l'accord du bonheur et de la vertu.

⁶ Cette supposition est nécessaire car, sans aucune fin, il ne peut y avoir aucune volonté.

ultime est fournie par la raison pure et constitue un besoin de la volonté désintéressée, lorsque celle-ci ne se contente pas de la simple observation des lois formelles, dans le devoir, mais va jusqu'à *produire* un objet – cet objet étant le plus grand bien¹. Dans ce cas, la détermination de la volonté est d'une espèce particulière car la volonté est déterminée par l'idée de l'ensemble de toutes les fins². En d'autres termes, nous devons assumer le devoir de travailler de toutes nos forces à ce qu'une telle situation, c'est-à-dire un monde adéquat aux fins morales suprêmes, existe³. En effet, le mobile qui se déduit de l'Idée du plus grand bien possible dans le monde, par la collaboration de chaque individu, n'est pas le bonheur personnel. Le mobile de l'action individuelle n'est autre que cette Idée comme fin en soi, donc sa poursuite comme devoir⁴. Par conséquent *le plus grand bien se détermine et se présente comme la fin dernière d'une volonté déterminée par la morale* et conforme à ses lois⁵. Le devoir de contribuer à réaliser le bien dans le monde, c'est-à-dire de contribuer à l'avènement d'un Etat universel, incombe à chacun. De la même façon, on trouve chez A. Smith l'idée que la perfection de la vertu consiste à diriger nos actions vers le plus grand bien possible, en l'occurrence le bonheur général du genre humain. Ce faisant, elle nous incite à ne nous considérer que comme « la partie d'un tout, dont la prospérité ne peut être recherchée qu'en tant qu'elle s'accorde, et même contribue, à la prospérité du tout »⁶.

Toutefois ce continuel progrès vers le mieux, qui s'étend à l'infini, ne dépendra pas tant, dans la perspective kantienne, de ce que *nous* faisons (par exemple de l'éducation que nous donnons aux jeunes gens) ni de la méthode que nous suivrons pour réaliser ce progrès, que de ce que *la nature humaine* fera en nous, et avec nous, pour nous contraindre à suivre une voie dans laquelle nous ne nous pas engagerions pas facilement de nous-mêmes⁷. En effet, ce n'est

¹ On ne se tient alors plus dans le cadre de l'égoïsme universel.

² On pose alors comme fondement que si nous entretenons à l'égard des choses, dans le monde, certaines relations morales nous devons, en toutes circonstances, obéir à la loi morale.

³ [En cela l'homme se pense par analogie avec la divinité qui, bien qu'elle n'ait sans doute subjectivement besoin d'aucune chose extérieure, ne peut cependant être pensée comme se renfermant sur elle-même mais bien plutôt comme déterminée, par la conscience même qu'elle a de se suffire entièrement, à produire hors d'elle-même le plus grand bien, nécessité (qui chez l'homme est un devoir) que nous ne pouvons nous représenter autrement dans l'Etre suprême que comme besoin moral.]

⁴ Elle ne contient, en effet, pas une perspective sur le bonheur absolument parlant, mais uniquement sur une *proportion* entre le bonheur et le mérite du sujet quel qu'il soit. Par conséquent une détermination de la volonté qui se limite elle-même ainsi que son intention de participer à une telle totalité, à cette condition, n'est pas intéressée.

⁵ « Sur le lieu commun », t. II, p. 258.

⁶ A. Smith, *ThSM*, VII, ii, 3, p. 405. [La vertu se démontre alors spécifiquement, lorsque les actions bienveillantes sont accomplies à l'encontre d'un fort motif d'intérêt personnel. *A contrario*, l'individu, qui se contente de prendre soin de son propre bonheur, est simplement innocent et de ce fait ne mérite aucun éloge ni n'encourt aucun blâme. Nous sommes, en effet, assez peu enclins à suspecter quiconque de manquer d'égoïsme.] Comparer avec le rapport du droit et de la vertu chez Kant (puisque la *Doctrine de la vertu* et la *Doctrine du droit* appartiennent à la *Métaphysique des mœurs*).

⁷ « Sur le lieu commun », t. II, p. 296.

que de la nature ou de la Providence que nous pouvons attendre un succès qui va au tout et de là aux parties, car les hommes, dans leurs projets, ne trouvent leur point de départ que dans les parties et même en restent aux parties, et ne peuvent étendre jusqu'au tout, en tant qu'il est quelque chose de trop grand pour eux, que leurs idées mais non leur influence, en particulier parce que les individus se contrarient réciproquement dans leurs desseins, et qu'ils ont peine à s'unir en faveur du tout, à partir d'une intention libre qui viendrait d'eux¹.

Suffit-il alors, pour se garder de devenir misanthrope, de souhaiter au genre humain toute espèce de bien mais en détournant les yeux de lui ? On ne peut le dire qu'à condition de déterminer s'il existe, dans la nature humaine, des dispositions permettant de conclure que l'espèce progressera toujours vers le mieux, et que le mal des temps présents et passés se perdra dans le bien des temps futurs. En effet, *il n'est pas immédiatement évident de voir comment une hypothèse universelle-philanthropique conduit à une constitution cosmopolitique*, et comment cette dernière conduit à la fondation d'un droit des gens comme le seul état dans lequel peuvent être correctement développées les dispositions de l'humanité, qui rendent notre espèce digne d'être aimée². Si tel est le cas, faut-il aimer le genre humain dans son ensemble³ ? S'il existe, dans la nature humaine, des dispositions qui permettent de dire que l'espèce progressera toujours vers le mieux, alors *nous pouvons au moins aimer l'espèce humaine dans sa constante approche du bien* ; le cas échéant, nous devrions la haïr ou la mépriser. Quand bien même nous affecterions un amour universel pour l'humanité (qui dans ce cas ne serait tout au plus qu'un amour de bienveillance et non un amour de complaisance), nous continuerons d'éprouver de la haine pour ce qui est mauvais, en particulier devant des cas de violation préméditée et réciproque des droits les plus sacrés des hommes⁴. Cependant on peut admettre, comme le suppose Kant, que le genre humain, dans l'ensemble, a réellement progressé moralement et de façon sensible vers le mieux. Comme

¹ Le rapport entre la sphère des proches et l'ensemble de la communauté, fondant une théorie de la bienveillance universelle, de même que le rapport de la partie au tout sont des paradigmes que l'on trouve également chez A. Smith. Ainsi la bienveillance s'étendant à la communauté entière et visant le bonheur d'une large communauté, au-delà du seul bonheur d'un plus petit système, est, selon cet auteur, proportionnellement la plus vertueuse. De même la plus vertueuse de toutes les affections est celle qui a pour objet le bonheur de tous les êtres intelligents, tandis que la moins vertueuse est celle qui ne vise que le bonheur d'un individu, comme celui d'un fils, d'un frère ou d'un ami (voir Hutcheson, *Beauté et vertu*, I, iii, 6, p. 176). En revanche l'amour de soi est un principe, qui ne peut jamais être vertueux à quelque degré que ce soit ni en quelque direction qu'il s'oriente.

² Précisément, la conclusion de la troisième partie de *Théorie et pratique* met en évidence cette transition.

³ Kant envisage cette problématique dans une section au titre significatif (« III : De la relation de la théorie à la pratique dans le droit des gens dans une perspective universelle – philanthropique c'est-à-dire cosmopolitique (contre Moses Mendelssohn) ») de *Théorie et pratique*.

⁴ « Sur le lieu commun », t. II, p. 292-293.

citoyen du monde, le devoir de l'homme est l'idée de sa fin¹. Ainsi la philosophie de l'histoire fait un avec la conscience qu'a le philosophe et le citoyen du monde d'avoir à contribuer aux progrès des hommes. Elle n'est que l'élucidation du *devoir cosmopolitique*. Dès lors la philanthropie constitue une étape vers la réalisation d'un Etat cosmopolitique.

3- Cosmopolitisme et réalisation morale de l'humanité.

Kant, dans l'opuscule *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, présente l'État cosmopolitique universel comme cet Etat au sein duquel toutes les dispositions originaires de l'espèce humaine seront développées². Ce faisant, *l'Idée d'une histoire universelle* pose le problème de la constitution progressive de l'humanité en un tout moral, c'est-à-dire le problème de l'intelligibilité pratique de l'histoire. En effet la pensée de l'histoire, telle que Kant l'expose dans cet opuscule, consiste à chercher un ordre ou un système, non pas simplement comme l'unité d'une diversité de données, mais comme *le système cosmopolitique que les hommes ont le devoir de réaliser*. Par là émerge, non pas l'intelligibilité théorique d'une multiplicité, mais l'intelligibilité pratique d'un destin³. L'ordre recherché dans l'histoire renvoie à l'ordre cosmopolitique, au droit et à la moralité. En effet l'idée d'un tout systématique est ici fondée sur l'idée cosmopolitique de l'union des hommes par le droit. L'idée qui sert de principe à la pensée du système de l'humanité est celle d'un tout dont les éléments sont des citoyens, c'est-à-dire des personnes libres⁴. La raison, en tant que raison pratique, exige que les hommes forment réellement un tout, où ils s'accordent

¹ La constitution progressive d'un peuple est l'œuvre de la nature jusqu'à ce qu'il devienne républicain, c'est-à-dire capable de vouloir le droit pour lui-même et comme moyen pour l'accomplissement de l'homme. Ces considérations sur l'histoire reposent sur le principe de l'humanité pensée comme espèce organisée en un système et se développant selon un plan, c'est-à-dire sur l'idée du règne des fins. Le concept pratique de l'humanité permet, par le biais de la métaphore de la forêt, de l'analogie de l'action réciproque, de penser l'humanité comme un système et non comme un agrégat, de telle sorte que *l'humanité pratique est l'unique fondement de l'humanité empirique qui en est la réalisation progressive* (J.-M. Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant*, p. 153).

² Kant, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », prop. 8, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1985, t. II, p. 200. De la même façon que la violence généralisée et la détresse qu'elle fait naître ont conduit les peuples à se soumettre à la contrainte de la loi publique et à entrer dans une *constitution civile d'État*, de même la détresse, causée par les guerres continuelles, doit aussi les conduire, y compris contre leur volonté, à entrer dans une constitution *cosmopolitique* (« Sur le lieu commun », t. II, p. 296-297). Cette dernière ne se conçoit pas comme une communauté cosmopolitique, soumise à un chef, mais comme un *état juridique de fédération* selon un droit des gens dont il a été convenu en commun.

³ Bien que les notions de système, d'unité, d'ordre, ne soient plus ici d'ordre théorique ou scientifique.

⁴ L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique est la pensée de l'action des hommes dans la nature.

selon le droit en tant que citoyens du monde. Dans cette perspective, l'histoire de l'espèce humaine peut être considérée comme l'exécution d'un plan caché de la nature (de la raison), visant à réaliser une *constitution politique parfaite*, qui est l'unique façon pour elle de développer complètement en l'humanité toutes ses dispositions^{1,2}.

Or l'union de plusieurs hommes en vue d'une fin (commune) quelconque (que tous ont) se rencontre dans tous les contrats d'association. En revanche une union qui constitue une fin en soi-même (que chacun doit avoir), dans tout rapport extérieur des hommes en général qui ne peuvent s'empêcher de s'influencer réciproquement les uns les autres, est un devoir inconditionné et premier. Une telle union ne se rencontre dans une société que dans la mesure où elle se trouve dans *l'état civil*, c'est-à-dire où elle *constitue une communauté*³. Comme il est apparu les hommes sont conduits vers la réalisation d'un tout cosmopolitique par le développement des talents, par la formation du goût et le progrès continu des Lumières, grâce auquel s'établit « un mode de pensée » qui, avec le temps, transforme « la grossière disposition au discernement moral en principes pratiques déterminés », et permet ainsi qu'un accord pathologiquement arraché, comme l'est le principe de la société présentement instituée, la transforme en un *tout moral*⁴.

Dans cet Etat universel, l'individu existe conformément à son humanité, c'est-à-dire en nourrissant à la fois un « sentiment universel de sympathie », d'une part, et « la faculté de pouvoir communiquer son for intérieur de façon universelle », d'autre part. Ces propriétés réunies fondent une « sociabilité conforme à l'humanité, par laquelle celle-ci se distingue de l'étroitesse bornée de l'animal »⁵. Les individus actualisent « la manière de penser propre à l'union du bien-vivre et de la vertu dans le *commerce du prochain* », par laquelle Kant définit également l'humanité⁶. « L'humanité est [ainsi] faite de bienveillance mutuelle liée à un

¹ Ainsi la philosophie de l'histoire n'est que l'expression de la *conviction morale d'un citoyen du monde qui cherche à répondre, pour lui-même et ses semblables, aux objections de l'histoire*, et principalement à celle qu'appelle le constat de leur impuissance à faire ce qu'ils savent devoir faire.

² Or depuis le début de l'exposé, on cherche à voir comment cette humanité s'accomplit.

³ Or la fin qui dans un tel rapport extérieur est en soi un devoir et même la condition formelle suprême (*conditio sine qua non*) de tout autre devoir extérieur, est le droit des hommes sous des lois de contrainte publiques par lesquelles ce qui appartient à chacun peut être déterminé et garanti contre toute intervention d'autrui (« Sur le lieu commun », t. II, p. 270-271). Seul un contrat originel permet de fonder parmi les hommes une constitution civile donc totalement conforme au droit et d'établir une communauté (« Sur le lieu commun », t. II, p. 278).

⁴ Kant, « Idée... », prop. 4, t. II, p. 192.

⁵ *CFJ*, § 60, t. II, p. 1146 ; voir aussi, *DV*, § 34. [« La faculté de se proposer en général une fin quelconque est le caractère propre de l'humanité (qui la sépare de l'animalité) » (*DV*, Introduction, VIII, p. 63).]

Voir en quoi consiste ce beau tout moral qu'est la société cosmopolitique. Ce serait une société fondée et nourrie par l'humanité de chacun plutôt qu'une communauté d'égoïstes.

⁶ *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, § 88, t. III, p. 1093.

respect réciproque »¹, c'est pourquoi elle est le terme auquel parvient la culture de la socialité et du commerce entre les hommes. Ainsi l'idée que la société forme un beau tout moral trouve un sens et une consistance². Par là Kant entend « un tout qui constitue un système » et non un simple « agrégat »³. Bien qu'à première vue, l'humanité se présente comme une multitude plutôt que comme un tout organisé, systématique, et bien qu'il soit délicat de concevoir une semblable totalité si les individus agissent chacun de son côté, sans suivre un plan commun *visant l'intérêt du tout* et mus par leur égoïsme, l'humanité constitue néanmoins *un tout moral*, symbolisant le règne des fins. L'espèce humaine peut être considérée comme *un tout organisé* [si, premièrement, son histoire est conçue du point de vue de sa fin et si, deuxièmement, en fonction de l'idée de cette fin, la réflexion découvre dans l'expérience les moyens (passions, fausseté, disposition technique) qui en assurent la réalisation]. L'idée de sa fin est d'abord le devoir de l'homme comme citoyen du monde.

Par là, l'humanité peut être appréhendée comme *l'essence rationnelle du monde en général*⁴. En effet, l'idée d'humanité n'est pas le concept empirique de l'espèce humaine mais la communauté des êtres, dont la raison pratique est l'essence. Par conséquent, se savoir homme consiste à respecter l'humanité en soi-même et en autrui, c'est-à-dire à concevoir le règne des fins. L'idée de ce dernier est l'expression de l'universalité pratique (de la loi morale comme loi ou comme forme), par laquelle nous avons le devoir de considérer l'homme empirique comme ayant une *destination métaphysique*, c'est-à-dire de le respecter⁵. Loin d'être fondée sur la rencontre de fait d'autres hommes dans le monde, l'idée du genre humain est l'exigence et le concept rationnels d'une *union nécessaire* (d'une nécessité pratique) des êtres raisonnables en un tout moral. Ainsi la raison pratique fonde l'idée de l'humanité

¹ Lose B1. E 21.

² Or, comme on l'a vu, pour représenter le monde comme un beau tout moral dans sa perfection, il faut ce grand ornement qu'est l'amour des hommes (*DV*, § 35, « Questions casuistiques », p. 135). « Sur le lieu commun », t. II, p. 296.

³ « Regardons l'éducation du genre humain dans la totalité de son espèce, c'est-à-dire pris collectivement (*universorum*) et non comme totalité de tous les individus (*singulorum*) où la multitude ne forme pas un système mais seulement un agrégat, et voyons le mouvement qui tend à former une constitution civile sur le principe de la liberté qui est en même temps le principe de la contrainte légale... ». Ayant ainsi repris les mêmes termes qu'en 1784, Kant, au même chapitre de l'*Anthropologie*, note que « le genre humain pris collectivement contient une tendance à l'habileté dans l'art par le moyen de l'égoïsme des particuliers (*singulorum*) en vue du bonheur du tout (*universorum*) par le moyen de la morale (*vermittelst der moral*) » (*Anthropologie*, AK, VII, 328; pour la suite, Suhrkamp, XII, 685).

⁴ « Ce qui seul peut faire d'un monde l'objet d'un décret divin, en même temps que la fin de la création, c'est l'humanité (l'essence rationnelle du monde en général) dans sa perfection morale totale, dont le bonheur comme condition première est l'immédiate conséquence dans la volonté de l'Être suprême » (*La Religion*, t. III, p. 75).

⁵ La certitude pratique est reconnaissance de l'homme par l'homme : l'homme voit en l'homme son semblable, un autre sujet moral, une autre fin en soi et non un animal de la même espèce. C'est ce que signifie l'idée du *genre humain*. Elle ne doit rien au concept empirique d'espèce humaine ou à la science de la nature (nul besoin d'être savant pour savoir qu'un homme est un homme).

comme d'un tout dont les membres sont solidaires et aux progrès duquel tous doivent coopérer. Par là se trouve produite l'idée de l'histoire universelle, l'idée d'une humanité une et visant une union cosmopolitique. Ce faisant et au terme du progrès à travers lequel l'humanité se déploie, se trouve établie la supériorité de l'homme *suprasensible*, en chacun, sur l'homme *sensible*¹. Cette disposition morale était déjà en nous – puisqu'elle est inséparable de l'humanité² – mais par le progrès accompli à travers l'histoire, l'homme parvient à son humanité, accomplit son essence pure, alors même qu'aucun être ne coïncide avec l'idée de la plus haute perfection de son espèce, « aussi peu que l'homme avec l'idée de l'humanité qu'il porte en son âme comme modèle de ses actions »³. L'idée seule fait que l'humanité n'est plus considérée comme une collection indéterminée ou comme une succession sans signification, comme l'ensemble empirique des générations, mais plutôt comme un *tout organisé* dont le devenir orienté est une histoire⁴.

Or l'État cosmopolitique est le lieu où s'accomplit et s'actualise l'humanité de l'homme – ce que Kant désigne, dans l'opuscule sur *l'Idée d'une histoire universelle*, comme l'accomplissement des dispositions originaires de l'espèce humaine, en sa double dimension esthétique et morale⁵. Il est alors possible de penser l'humanité comme un *unique peuple*

¹ L'humanité est la fin de la création : l'homme, en tant qu'être moral, est le « but final » de la création (*Critique de la faculté de juger* (notée infra CFJ), § 86, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1985, t. II, p. 1249). Ainsi « ce qui seul peut faire d'un monde l'objet d'un décret divin, en même temps que la fin de la création, c'est *l'humanité* (l'essence rationnelle du monde en général) *dans sa perfection morale totale*, dont le bonheur comme condition première est l'immédiate conséquence dans la volonté de l'Être suprême ». Or « nous élever dans sa pureté totale à cet idéal de la perfection morale, c'est-à-dire à l'archétype de l'intention éthique, il n'y a là qu'un devoir universel de l'homme, pour lequel cette idée même, que la raison propose comme modèle à nos efforts, peut nous donner de la force » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, t. III, p. 75-77).

² Que nous ayons la faculté « de sacrifier à la morale, avec notre nature sensible, au point de *pouvoir* cela même dont nous concevons tout à fait aisément et clairement que nous le *devons* – cette supériorité de l'homme *suprasensible* en nous sur l'homme *sensible*, de celui face auquel ce dernier (s'il se produit un conflit) n'est rien, quoiqu'à ses propres yeux il soit tout –, cette disposition morale en nous, inséparable de l'humanité, est un objet de la plus haute admiration, qui ne fait que toujours s'élever, d'autant plus haut qu'on considère plus longuement cet idéal véritable (nullement imaginaire) » (*Le conflit des facultés*, t. III, p. 865-866).

³ *Critique de la raison pure*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1980, t. I, p. 1030. L'humanité est l'essence pure de l'homme, face à l'« animalité » qui est en lui.

⁴ Or on ne peut comprendre l'humanité dans son unité pratique d'espèce d'êtres raisonnables et libres qu'à partir de l'idée. La neuvième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle*, dès 1784, le dit, « l'idée du cours qu'il faudrait que le monde suive pour se conformer à des fins raisonnables certaines » est notre « fil conducteur pour exposer, du moins dans l'ensemble, en tant que système, ce qui n'est sans cela qu'un *agrégat*, sans plan, d'actions humaines ».

⁵ D'une part, l'humanité advient, sous son aspect esthétique, comme urbanité⁵, politesse et civilité. En effet « une partie de la philologie est constituée par les humanités (*Humaniora*) ; on entend par là la connaissance des Anciens qui favorise l'union de la science et du goût, dégrossit et favorise les échanges intellectuels ainsi que l'urbanité qui définissent l'humanité » (*Logique*, Introduction, VI, Paris, Vrin, 1966, p. 49). Sous son aspect moral, l'humanité constitue « le sens du bien dans la communauté formée avec d'autres en général » (Lose B1. E 37). Il s'agit donc, à la fois, de cultiver l'humanité en nous c'est-à-dire de cultiver les moyens qui conduisent indirectement au bien du monde, notamment la sympathie – c'est-à-dire ajouter les grâces à la vertu – mais aussi de poursuivre ce but moral qu'est le bien dans la communauté.

Cette exigence trouve également un écho chez Smith qui identifie la perfection de la nature humaine, se

réalisant en commun, de génération en génération, une même tâche, [ses membres ne se la représentant pas d'abord comme telle et commençant par la réaliser malgré eux]. L'humanité est cet *unique peuple de citoyens du monde*, dont tous sont membres législateurs d'un même corps commun, celui-ci ne désignant ni une population (au sens démographique) ni un *Volk*¹ ni même Etat². En effet, l'humanité reconnue comme telle symbolise le règne des fins.

L'intention cosmopolitique repose donc, dans la perspective kantienne, sur cette idée fondamentale que les hommes ont été « réunis dans une même demeure par la nature afin de s'aider réciproquement »³. Parce que nous partageons le même destin, nous avons pour devoir de contribuer au bien d'autrui et de participer à la réalisation d'un Etat universel. La bienveillance, développée en bienfaisance, est donc le fondement moral du cosmopolitisme kantien, dans la mesure où elle permet d'étendre l'amour de soi à l'intérêt pour ses proches puis, au-delà du cercle familial, à un intérêt et à une bienfaisance envers la société comme telle. Que la communauté pratique de sentiment, révélée par la bienfaisance et par le souci actif du bien d'autrui, soit au fondement de l'intention cosmopolitique s'explique par la double nature, sensible et suprasensible, de l'homme. Il s'agit alors, à travers la bienveillance, de respecter l'humanité en soi-même et en autrui. De même, l'amour des hommes que suppose toute bienfaisance révèle l'accord en l'homme de sa vocation suprasensible et de sa nature d'être sensible. Ainsi la philanthropie constitue une étape vers la réalisation d'un Etat cosmopolitique, et plus particulièrement vers une appréhension de l'humanité comme d'un tout dont les membres sont solidaires et aux progrès duquel tous doivent coopérer, en vue d'une union cosmopolitique. L'Etat cosmopolitique universel serait donc le lieu où s'accomplit et s'actualise l'humanité de l'homme, comprise comme l'essence rationnelle du monde en général et, plus simplement, comme un unique peuple réalisant en commun, de génération en génération, une même tâche.

Caroline Guibet Lafaye

situant aux antipodes de la partialité naturelle, lorsque nous nous apitoyons beaucoup sur les autres et peu sur nous-mêmes, lorsque nous contenons nos affections égoïstes et donnons libre cours à nos affections bienveillantes. Smith admet toutefois que la vertu d'humanité exige une sensibilité qui va au-delà des sentiments de l'homme vulgaire.

¹ Kant se méfiait de l'usage qu'on peut faire du mot de Volk : cf. *Doctrine du droit*, § 53.

² Penser l'unité pratico-anthropologique de l'humanité, c'est *postuler l'universalité de l'histoire humaine et déterminer sa fin*.

³ *DV*, § 30, p. 130.