

CE QUI FAIT QU'UN PEUPLE EST UN PEUPLE. ROUSSEAU ET KANT

La philosophie moderne a pivoté autour d'un énoncé théoriquement révolutionnaire, celui qui figure au début du *Contrat social* (Livre I, chap. 5) :

« Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société. »

Trente ans plus tard, la révolution politique lui a procuré le référent dont il manquait. De l'évidence qu'il a alors acquise, mais aussi de ses apories, a résulté la transformation de la philosophie politique en une philosophie de l'histoire, et plus profondément, l'inscription de la question du sujet (politique, juridique, transcendantal) dans un espace théorique circonscrit par les deux catégories du *sujet historique* (sujet dans l'histoire, constitué par elle) et du *Sujet de l'histoire* (sujet constituant, dont l'histoire serait le procès de réalisation). Je me propose ici d'esquisser cette généalogie, en limitant mon exposé à la transition qui, de Rousseau, nous mène aux positions de Kant.

LA QUESTION DE ROUSSEAU : QU'EST-CE QU'UN CITOYEN ?

Rousseau commence par montrer que toutes les fondations de l'ordre social qui reposent sur un principe de sujétion sont intrinsèquement contradictoires. Il est ainsi conduit à opposer entre elles une « aggrégation » (ce qu'est une multitude soumise à un maître) et une « association » (ce que doit être un peuple). Cette dernière notion récusé à la fois les représentations *individualistes* et *corporatistes* de la société civile. En effet, dans les deux cas, la distinction entre le *privé* et le *public*, sans

laquelle il n'y a à proprement parler ni droit, ni État, deviendrait inintelligible. Et dans les deux cas les hommes sont politiquement passifs, ce qui signifie qu'il n'y a pas à proprement parler de citoyens. Une association véritable ne peut être ni la juxtaposition des individualités ni leur fusion mystique, ni la multiplicité pure ni l'émanation de l'Un¹. D'où la question : quel est l'*acte* par lequel une association se constitue, par lequel « un peuple est un peuple » ?

Le mot « acte » doit être pris à la fois au sens d'institution et au sens d'activité permanente, de « production ». C'est le *pacte* ou contrat, dans lequel, par une « aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », une *personne publique* se trouve instantanément constituée qui concentre toute la souveraineté. Mais comme cette personne n'est autre que l'unité des citoyens, elle n'est pas synonyme d'assujettissement à un maître : au contraire, elle institue véritablement la liberté et l'égalité, comme si chacun « ne contractait qu'avec lui-même » et, « se donnant à tous », ne se donnait « à personne ». L'aliénation totale est une conversion permanente de l'individualité privée en individualité sociale, c'est-à-dire politique.

Quelles sont les conséquences de cette conception ? La *volonté générale*, qui s'exprime par la loi, c'est-à-dire par des décisions à la fois universelles et impératives, est nécessairement immanente à chacune des décisions que prend la société lorsqu'elle a en vue l'intérêt commun et lui seul. Alors surgit un « moi commun » interindividuel, avec sa « vie » propre, qui confère au peuple son identité. Il en résulte une définition particulièrement exigeante de la citoyenneté : absolument souverain, le citoyen dispose collectivement du pouvoir illimité de « faire la loi » et de la transformer. Mais en contrepartie *chaque* citoyen pris individuellement doit une obéissance absolue à la loi. Au *sujet du prince*, soumis à un arbitraire permanent, se substitue le *sujet de la loi*, soumis à une nécessité rationnelle. Tel est le véritable sens de son autonomie : décider lui-même *en général* d'une façon absolument libre la législation à laquelle il obéira absolument *en particulier*. Le citoyen d'Aristote était *tantôt* en position de commandement (« archôn »), *tantôt* en position d'obéissance (« archomenos »). Celui de Rousseau est *à la fois* l'un et l'autre : le citoyen est immédiatement sujet, et réciproquement.

Il est clair toutefois que cette remarquable « unité de contraires » est suspendue à une hypothèse très stricte, et peut-être très irréaliste : qu'aucun écart ne s'introduise jamais, ni dans leur composition ni dans leurs comportements, entre le corps des citoyens et le corps des sujets, afin qu'il s'agisse bien toujours exactement *du même corps*. Or les

1. Ce point est parfaitement mis en évidence par Yves VARGAS, *Rousseau. Économie politique, 1755*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 1986.

difficultés commencent à se manifester dans le texte même du *Contrat social*.

La première, c'est le *cercle* logique inhérent à la notion de « volonté générale ». Par définition (précisément parce qu'elle ne se confond pas avec la « volonté de tous »), elle ne saurait exister aussi longtemps que le « corps moral et collectif » n'est pas constitué, autrement dit avant l'*acte* qui conclut le pacte social. Pourtant, comment cet acte lui-même serait-il possible s'il n'émanait d'une volonté, d'un « moi » conscient ou inconscient ? A cette difficulté s'en ajoute une autre, pratiquement plus redoutable. La volonté générale est « indivisible » : c'est une condition essentielle pour que la loi qu'elle institue n'exprime pas l'intérêt d'un individu ou d'un groupe. Elle doit « partir de tous pour s'appliquer à tous ». Mais qu'en sera-t-il en réalité ? Rousseau voit se profiler le risque d'un décalage considérable entre un *peuple idéal* et un *peuple réel* (celui qui ne cesse de se résoudre en individus « privés », dont rien ne garantit qu'ils feront prévaloir la communauté sur leurs intérêts particuliers)².

C'est pourquoi il lui faut supposer que l'existence de la volonté générale est sous-tendue par un *intérêt général*, supérieur aux intérêts particuliers, ou plutôt capable de les intégrer et de se les subordonner. Ici se trouve le cœur de la politique rousseauiste : préserver l'intérêt général et le faire prévaloir sur les intérêts particuliers est la tâche principale du « gouvernement ». Mais pour que cette politique réussisse il faut que les intérêts particuliers soient *réellement* compatibles. Aux yeux de Rousseau, la condition en est que les écarts de fortune soient maintenus dans des limites très étroites, en sorte que ne se forment pas au sein du corps social de « petites sociétés » antagoniques, d'où résulteraient des factions ou des partis. Là encore, il y a *cercle* : à moins de conditions historiques miraculeuses, seule une législation égalitariste peut autoriser l'action permanente du gouvernement contre le développement des inégalités de classes. Or elle présuppose elle-même une volonté, donc un intérêt, donc une société égalitaires ! Rousseau en est parfaitement conscient. Sans doute se place-t-il au point de vue du *droit*, non du fait. Mais il entend décrire ce qui *peut être*, pourvu que certaines conditions soient remplies. C'est pourquoi le *Contrat social* se termine par un chapitre consacré à la « religion civile » (concept importé, apparemment, de l'histoire de l'Antiquité, mais dont le contenu doit être la réalité nouvelle du *patriotisme*), dont il propose l'institution pour cimenter le consensus social. « Faisant de la patrie l'objet de l'adoration des Citoyens, elle leur apprend que servir l'État c'est en servir le Dieu tutélaire... » (*Contrat social*, livre IV, chap. 8). A supposer qu'une telle « religion » soit consistante, qu'elle

2. Louis ALTHUSSER, « Sur le Contrat social (les Décalages) », *Cahiers pour l'analyse*, 8, automne 1967, rééd. Éd. du Seuil.

puisse être instituée à la place ou à côté des religions traditionnelles (sans « mettre l'homme en contradiction avec lui-même »), enfin qu'elle ne débouche pas sur la guerre généralisée entre les peuples en les rendant « sanguinaires et intolérants » — cela fait beaucoup de conditions... — on peut effectivement supposer que l'intérêt général, sacralisé, l'emporte sur tout autre.

Pacte, Volonté générale, Intérêt général, Religion civile : tel est en somme le système au moyen duquel Rousseau résolvait son propre problème. Il représente — en face des traditions naturalistes et théocratiques, ou de la raison d'État monarchique — une alternative démocratique au courant *libéral*. Pour la première fois, on se propose de fonder le droit non pas sur une communauté d'origine (naturalisme), ou sur une grâce divine (transcendantalisme), ou sur une convention arbitraire (artificialisme), mais sur la liberté et l'égalité qu'il implique lui-même : en quelque sorte une *autofondation du droit*. Mais les apories sont à la mesure de cette nouveauté.

En premier lieu, la notion même de peuple s'avère équivoque. Ce que Rousseau appelait « peuple » ou « souverain », la Révolution française l'appelle « nation » : « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation » (Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, 1789). Ici le terme désigne clairement un *corps politique*, une collectivité de citoyens unie par les droits qu'ils se reconnaissent mutuellement et par l'acte de libération qu'ils accomplissent ensemble. C'est pourquoi la portée de la Déclaration est absolument universelle (et sera comprise comme telle). Mais au cours des années suivantes, le mot « nation » acquiert une autre signification : envahie, la République se fixe comme objectif la conquête des « frontières naturelles », et devient ainsi la « Grande Nation » ; cette entreprise débouche sur une entreprise d'hégémonie qui semble réactiver le rêve de la monarchie universelle ; de leur côté les États conquis ou menacés développent une idéologie *nationaliste*. Le peuple, entendu comme « nation », ne désigne plus dès lors uniquement un corps politique, mais une *unité historique*, dont on cherche à expliquer l'identité et à justifier les prétentions. La notion du « patriotisme » subit la même évolution.

En second lieu, la notion d'*égalité* recèle une redoutable alternative. Ou bien on l'entend de façon formelle : tous les individus ont les mêmes droits et les mêmes devoirs, cela signifie qu'ils sont *également traités par le droit*. Non seulement cette égalité n'implique pas la suppression des différences sociales, mais en un sens elle les présuppose : la fonction du droit est justement de faire en sorte que, par-delà ces différences, des règles universelles soient observées et que tous soient « représentés » dans l'État. On rejoint les thèmes du libéralisme. Ou bien, interprétation

qu'on a vu s'esquisser chez Rousseau, qui sera en partie assumée par Robespierre et que tentera d'imposer la « Conspiration des Égaux », elle est pensée comme une égalité « réelle » *des droits des individus*, donc une égalité des conditions sociales : car dans toute société où les conditions sont inégales, les rapports de pouvoir font inévitablement obstacle aux rapports de droit, les droits de l'homme sont constamment niés en pratique. Ainsi surgit au premier plan la question des luttes de classes.

En conséquence, la notion rousseauiste de « volonté générale », telle que la Révolution la diffuse comme un véritable mot d'ordre, ne cesse d'osciller entre les deux pôles de la *constitution* et de l'*insurrection*. On peut s'y référer pour légitimer un État, mais on peut aussi s'en réclamer pour légitimer la révolution. Les penseurs politiques de tous les camps se sont immédiatement rendu compte qu'elle recèle un élément de contestation de *tout* ordre établi, dès lors que « peuple » (ou « nation », ou « société ») et « État » ne sont pas des réalités *identiques*³. D'où la nécessité, aux yeux de la plupart d'entre eux, d'en récuser le concept, ou du moins de le transformer profondément.

Dans cette conjoncture bien précise, l'énoncé de Rousseau reste incontournable, c'est-à-dire qu'il barre toute possibilité de retour en arrière, vers une problématique de l'État comme corporation ou comme société civile. Mais, au lieu de constituer une réponse satisfaisante au problème politique, il devient une *question*. Kant — et après lui Fichte, Hegel, Saint-Simon, plus tard Comte ou Marx, chacun à sa façon — ne cessent de la reformuler pour pouvoir lui apporter une autre réponse.

LA RÉPONSE DE KANT : UN CITOYEN EST (TOUJOURS ENCORE) UN SUJET

Le Kant auquel nous nous intéressons ici est le Kant « critique », exactement contemporain des événements révolutionnaires⁴. C'est aussi

3. Y. VARGAS, *op. cit. supra* n. 1, p. 55 sq. : « La révolte précipite les individus en un corps collectif qui a une volonté que nul n'a enfantée et que chacun reconnaît pour sienne. La dynamique de la révolte remplace la métaphore de l'organisme. Elle conserve le moi commun, mais au lieu de le définir comme structurel et aveugle, elle le définit comme loi objective de réciprocité et concilie par là d'emblée l'individu et le groupe. Seul un peuple *qui se bat* pour sa liberté se reconnaît dans l'unité de sa Volonté générale [...] le problème théorique de base est bien la question de l'insurrection fondatrice du droit des peuples. C'est le *fond* du problème, le contrat n'est que la *forme*... »

4. Dans son livre récent, *Kant révolutionnaire : droit et politique*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 1988, André TOSEL caractérise la position de Kant — favorable à l'institutionnalisation de la révolution face aux États d'Ancien Régime — comme « thermidorienne ».

celui dont on s'accorde à faire, dans les matières « morales », un disciple de Rousseau — non sans déceler à cet égard une évolution au cours des années. Mais la difficulté principale réside dans l'écart qui se creuse d'emblée entre les énoncés apparemment les plus proches.

Le peuple introuvable

Lorsque Kant reprend à son compte la notion du « contrat », il semble bien retrouver exactement la conception de Rousseau :

« L'acte par lequel un peuple se constitue lui-même en État, à proprement parler l'Idée de celui-là, qui seule permet d'en penser la légalité, est le *contrat originnaire*, d'après lequel tous abandonnent dans le *peuple* leur liberté extérieure, pour la retrouver derechef comme membres d'une république, c'est-à-dire d'un peuple considéré comme État; et l'on ne peut pas dire que l'homme dans l'État ait sacrifié une *partie* de sa liberté extérieure à une fin, mais il a entièrement abandonné la liberté sauvage et sans loi, pour retrouver sa liberté en général dans une dépendance légale, c'est-à-dire dans un état juridique : elle est donc entière, car cette dépendance procède de sa propre volonté législatrice » (*Doctrine du droit*, 1797, § 47).

Où pourrait résider la différence ? Kant vient de nous dire que le « souverain universel » dans l'État « considéré selon les lois de la liberté, ne peut être autre que le peuple uni lui-même ». La constitution du peuple et celle de l'État s'impliquent donc réciproquement : le peuple ne précède pas l'État (en fait il n'a aucune existence indépendamment de lui), mais en retour l'État (du moins celui qui est conforme à son Idée rationnelle) n'est rien d'autre que la représentation instituée du peuple.

Mais Kant le précise lui-même : il s'agit du peuple *au sens juridique*, celui qui articule des institutions à une Idée (on dira plus tard : une « norme fondamentale »). Un tel peuple ne saurait donc être confondu avec le *peuple empirique*, ou plutôt il doit être pensé comme le résultat d'une transformation du peuple empirique d'après une norme juridique et au moyen de sa mise en œuvre. Le peuple empirique va nous apparaître alors, contradictoirement, à la fois comme l'anticipation, la condition de possibilité du peuple juridique (c'est-à-dire de l'État) et comme l'obstacle que sa constitution doit surmonter, l'élément de naturalité qu'il lui faut toujours encore réduire. Toutefois cette transformation ne sera pas simple à exposer, car l'idée d'empiricité contient à la fois une référence à des liens « naturels » de sociabilité qui singularisent les nations les unes en face des autres et une référence à des rapports « culturels » qui font intervenir des conditions sociales. Dans la représentation du « peuple » comme étant cet état de nature qui doit devenir un état de droit, ces deux aspects sont inextricablement mêlés.

Soit en effet un autre texte, emprunté cette fois à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798). Au paragraphe intitulé « Le Caractère du peuple » (lui-même inséré entre le « Caractère du sexe » et le « Caractère de la race »), nous lisons ceci :

« Par le terme de *peuple* (*populus*), on entend la masse des hommes réunis en une contrée, pour autant qu'ils constituent un tout. Cette masse, ou les éléments de cette masse à qui une origine commune permet de se reconnaître comme unie en une totalité civile, s'appelle *nation* (*gens*) ; la partie qui s'exclut de ces lois (l'élément indiscipliné de ce peuple) s'appelle la *plèbe* (*vulgus*) ; quand elle se coalise contre les lois, c'est la *révolte* (*agere per turbas*) : conduite qui la déchoit de sa qualité de citoyen » (trad. M. Foucault).

Plutôt que de dénoncer l'incohérence de cette juxtaposition, ou d'en rechercher l'explication dans les circonstances complexes de la rédaction et de la publication du texte, il vaut la peine de lui accorder une valeur de symptôme. Nous voyons, en effet, s'inscrire ici au compte de la nature un « élément » irréductible au droit qui est en fait d'ordre politique (l'indiscipline des masses comme aporie de la citoyenneté). Comment ne pas nous demander si ce n'est pas justement cet élément qui confèrera indéfiniment à l'origine commune du peuple — ce qu'on peut bien appeler une « ethnicité » — une fonction régulatrice nécessaire au droit lui-même ? Sans elle, il n'est pas certain que la masse se reconnaîtrait en toutes circonstances comme « unie en une totalité civile », autrement dit se soumettrait à la forme juridique qui la libère collectivement, et qui fait d'elle un peuple « constitué en État »⁵.

Ces formulations dirigent alors notre attention sur deux grandes différences entre le « peuple » rousseauiste et l'« État » kantien.

La première, c'est le fait que, chez Kant, la distinction des « citoyens actifs » et des « citoyens passifs » est constitutive.

« Seule la capacité de donner son suffrage fonde la qualification comme citoyen ; mais celle-là présuppose l'indépendance dans le peuple de celui qui ne veut point être une simple partie de la république, mais aussi un membre

5. Il est éclairant d'opposer à la formulation de Kant (qui exclut de fait la plèbe de la citoyenneté) celle, pratiquement contemporaine, de Saint-Just, qui exclut de droit les gouvernants : « Quiconque est magistrat n'est plus du peuple ; il ne peut entrer dans le peuple aucun pouvoir individuel. Si les autorités faisaient partie du peuple, elles seraient plus puissantes que lui [...] Lorsqu'on parle à un fonctionnaire, on ne doit pas dire *citoyen* ; ce titre est au-dessus de lui » (Fragments des *Institutions républicaines*, III.4) ; cf. mon article « Citoyen Sujet. Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : Qui vient après le sujet ? », *Cahiers Confrontation*, 20, hiver 1989.

de celle-ci, c'est-à-dire qui veut être une partie agissant par son propre arbitre avec d'autres en communauté. Cette dernière qualité rend toutefois nécessaire la distinction des citoyens *actifs* des citoyens *passifs*, encore que ce dernier concept semble d'une manière générale en contradiction avec la définition du concept de citoyen en général » (*Doctrine du droit*, § 46, remarque).

Il ne *suffit* donc pas, pour devenir citoyen actif, d'être partie prenante au contrat : encore faut-il apporter avec soi des « propriétés » qui sont l'équivalent d'une nature, ou plus vraisemblablement qui rendent possible un certain rapport « libre » à la nature (et c'est peut-être, nous le verrons plus loin, dans la modalité de ce rapport que réside avant tout la « contradiction »). Ceux qui travaillent au service d'autrui, les mineurs, les femmes, en général les *dépendants* « manquent de personnalité civile et leur existence n'est pour ainsi dire qu'inhérence [...] ils doivent être protégés ou commandés par d'autres individus » (*ibid.*).

Dès lors une distinction doit être posée entre « droits de l'homme » et « droits du citoyen » (ou entre « liberté et égalité naturelles » d'une part, « constitution civile » d'autre part). *La notion du peuple est scindée*. L'idée de représentation acquiert par là même une double signification : d'une part, les citoyens qui forment activement le peuple *se représentent eux-mêmes* dans l'État (et dans le système de ses différents « pouvoirs ») ; d'autre part, certains citoyens *en représentent d'autres*, ceux qui précisément « dépendent naturellement » d'eux, et par suite ne peuvent devenir des sujets de droit autonomes. Ceux-là mêmes, sans doute, qui ont tendance à se révolter car ils risquent toujours de préférer l'impératif du bonheur (ou le « droit à l'existence ») à l'impératif catégorique ou à l'Idée de la raison⁶. Nous pouvons risquer l'hypothèse que si le peuple comme tel doit être représenté dans l'État, c'est qu'*au sein* du peuple certaines « parties », certains « éléments » doivent en représenter d'autres.

Une deuxième grande différence, c'est le fait que la communauté politique kantienne soit explicitement inscrite dans un système d'États. C'est pourquoi l'individu ne peut être caractérisé comme sujet de droit (y compris comme sujet de droit *public*) d'une façon univoque. Mais il doit être reconnu et déployer son activité dans une *pluralité* d'ordres juridiques auxquels correspondent autant de « citoyennetés » : non seulement l'ordre juridique national et l'ordre juridique international, mais aussi, innovation propre à Kant, l'ordre « cosmopolitique » (*Weltbürgerrecht*).

Le sens de cette innovation est exactement inverse du précédent : non

6. « L'adversité, la douleur, la pauvreté sont de grandes tentations menant l'homme à violer son devoir » (*Doctrine de la vertu*, Introduction).

pas restriction, mais extension de la citoyenneté : il s'agit de faire en sorte que, *même* au-delà des limites de l'État, l'individu soit encore à certains égards un citoyen (et non pas simplement le sujet d'un pouvoir qui l'utilise comme sa propriété ou son instrument). C'est au problème de la guerre que Kant veut ici faire face. Un argument essentiel de Rousseau consistait, on le sait, à poser que la guerre n'est pas un rapport entre individus, mais uniquement un rapport entre États (*Contrat social*, I, 4). Le fait est pourtant que dans ce « rapport » très particulier les États *utilisent* les individus qui sont leurs sujets comme des propriétés ou comme des instruments à leur disposition, et *visent* les individus sujets d'autres États pour pouvoir atteindre ceux-ci. Le « droit cosmopolitique » kantien a pour objectif de *limiter* cette utilisation en imposant *juridiquement* aux États certaines formes *morales* du respect de la personne humaine, qui anticipent sur un régime de « paix perpétuelle ».

Ici aussi, cependant, une contradiction se présente. Pour qu'une telle limitation soit effective, il faudrait une autorité qui l'impose : mais celle-ci supposerait la constitution d'un « État des États », soit sous la forme d'un État supranational, soit sous la forme d'une fédération. Dès lors que cette constitution n'est pas possible (car elle suppose résolu le problème d'une moralisation de l'humanité à laquelle précisément les guerres font obstacle), il ne peut s'agir que d'une *Idée* à la réalisation de laquelle travailleront différentes forces convergentes. Quelles forces ? On devra, selon Kant, les rechercher simultanément de deux côtés : dans la constitution républicaine de chaque État en particulier et dans les effets civilisateurs du commerce universel (cf. *Vers la paix perpétuelle*, 1795, 2^e section). Mais cette solution hypothétique suppose que soit maintenu le niveau intermédiaire, celui d'une *appartenance* des individus, en tant que « sujets » (*Untertan*), à une communauté naturelle ou quasi naturelle. Les deux niveaux de la citoyenneté (*Staatsbürgerrecht*, *Weltbürgerrecht*), dont la réunion seule ferait exactement coïncider la condition de l'homme en général et celle du citoyen, restent séparés par un *Völkerrecht* dans lequel les individus affrontent des pouvoirs qu'ils ne constituent pas librement. C'est pourquoi, peut-être, Kant maintient ici l'analogie du peuple et de la famille :

« Les hommes qui constituent un peuple peuvent être représentés d'après l'analogie d'origine comme des indigènes issus d'une *souche* commune, bien qu'ils ne le soient pas ; néanmoins en un sens intellectuel et juridique, comme nés d'une mère commune (la république), ils constituent pour ainsi dire une famille (*gens, natio*), dont les membres (les citoyens) sont tous apparentés... » (*Doctrine du droit*, § 53).

La confusion semble plus que jamais régner entre l'ordre du droit et celui de la nature. Mais le fond de la question réside en ceci que Kant

prend acte de l'impossibilité où se trouve le concept du peuple de coïncider parfaitement avec lui-même, dans une définition univoque, en raison de *réalités historiques* dont il renvoie l'explication à la *nature humaine*.

Quelle relation pouvons-nous établir entre ces deux problèmes : celui de la représentation des citoyens « passifs » par les citoyens « actifs » dans l'État, celui de l'établissement d'un droit cosmopolitique limitant la liberté des États nationaux envers leurs propres sujets ? D'abord une relation négative : dans les deux cas l'équilibre entre l'idée du droit et la réalité des antagonismes sociaux est obtenu par la forme *républicaine*, définie selon Kant par une double exclusion, celle du « despotisme » et celle de la « démocratie » — deux extrêmes qui paradoxalement se rejoignent dans leur négation de la division des pouvoirs et dans leur tentative de faire le bonheur des hommes au détriment de leur liberté. Ensuite une relation positive, dans la perspective du *progrès de l'humanité* : il suffit que la constitution ne soit pas contraire « à la liberté et à l'égalité, *comme hommes*, des individus qui constituent ensemble un peuple » (*Doctrine du droit*, § 46) pour que ceux-ci puissent « travailler à s'élever de l'état passif à l'état actif » (*ibid.*); et il suffit que l'État républicain (voire un État républicain, pour commencer) s'assigne comme objectif de faire prévaloir la communication (*Verkehr*) entre les hommes et ses avantages matériels sur les risques de la guerre pour que le règne universel du droit devienne au moins pensable, réalisable « par approximation ».

Nous sommes finalement très loin de Rousseau. La notion idéale du « peuple » comme « moi commun » des citoyens s'est dissoute dans le réalisme de la nature humaine. Mais dans le même temps son contenu essentiel, l'identité du sujet et du citoyen, qui peut être considérée comme l'existence même de la liberté, a été sublimée sous la forme d'une « Idée » régulatrice du progrès historique. Il est vrai qu'on pourrait dire aussi bien : c'est une certaine idée de la liberté du sujet, irréductible à la citoyenneté rousseauiste, qui est susceptible de fonder cette dissolution-sublimation. Nous devons essayer de la reconstituer.

Le sujet divisé : l'héroïque humiliation

On ne saurait dire, sans précision, que Kant ait formulé une définition de la nature humaine. Car la reconnaissance du motif anthropologique s'entoure chez lui de curieuses précautions⁷. L'énoncé explicite de la question « Qu'est-ce que l'homme ? » doit être recherché en des textes

7. C'est Michel Foucault, plutôt que Heidegger, qui a mis cette question en pleine lumière.

excentriques (le *Cours de logique*, recueil de notes publié en 1800 par Jäsche). Et encore : le seul texte dans lequel la philosophie comme telle soit identifiée à une anthropologie et son programme complètement développé (« la philosophie n'est pas, à vrai dire, une science des représentations, concepts et idées ou une science des sciences [...] mais une *science de l'homme*, de sa représentation, de sa pensée et de son action »), il l'emprunte à un disciple pour l'insérer dans son propre écrit, ce qui lui permet en même temps de prendre ses distances (*Conflit des Facultés*, 1798, Première section, Appendice). Nous pouvons penser que cette valse hésitation ne recouvre pas seulement la difficulté qu'il y a à introduire un néologisme de sens⁸, mais une persistante tension intérieure à la notion même de l'homme ou de la nature humaine. Cette notion, en effet, n'est *ni* celle de la tradition théologique et de la métaphysique substantialiste (le dualisme de l'âme et du corps), *ni* celle de la psychologie empiriste, *ni* celle d'une anthropologie positiviste.

Pour pouvoir la penser, Kant forge précisément le concept du *sujet* dans son acception moderne : libre conscience de soi. Mais cette acception est inséparable d'un double conflit intérieur : sensibilité et raison, raison théorique et raison pratique.

Dans l'ordre de la connaissance — à l'intérieur de ses *limites* —, le conflit de la sensibilité et de la raison peut se résoudre en complémentarité, en harmonie (bien que le fondement de cette harmonie — l'auto-affectation du sujet — demeure toujours pour nous inconnaissable, « mystérieux »). Dans l'ordre de la pratique, il s'avère inconciliable, car la sensibilité et la raison présentent des mobiles incompatibles. Ceux de la sensibilité sont « pragmatiques », ils expriment pour chaque individu le désir de son propre bonheur, la poursuite de son intérêt et la recherche des moyens correspondants ; ceux de la raison se réduisent à l'unique impératif du devoir qui s'impose inconditionnellement à la conscience, et que résume l'obligation de toujours traiter autrui comme une personne (ou comme une « fin en soi ») et jamais comme une chose (ou un « moyen »). Le sujet se trouve alors pris dans ce que, suivant une terminologie moderne, nous pouvons appeler un « double bind » : il ne *peut pas* ne pas désirer le bonheur, la « synthèse » de la moralité et de l'affectivité, mais il ne *peut pas* non plus se soustraire à l'impératif catégorique, qui se présente à lui comme l'obligation de faire abstraction des mobiles de la sensibilité, donc en pratique de leur résister « héroïque-

8. Je dis de sens, car l'expression « science de l'homme » figure, au XVIII^e siècle, chez Diderot et d'Alembert, Hume, plus tard chez les médecins français, avant de déboucher chez les Idéologues : cf. Georges GUSDORF, *La Conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique », 1978, p. 384 sq.

ment ». Finalement ce qui est constitutif du sujet est un *clivage* de soi-même qui ne peut être vécu que dans l'admiration et le déplaisir, voire l'humiliation « dans notre propre conscience » (*Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, P.U.F., 1960, p. 78). On pourrait dire que la modalité spécifique du sentiment moral, chez Kant, est celle de *l'héroïque humiliation*. Là, sans doute, est la question centrale : comment faire en sorte que la division du sentiment n'exclut pas l'identité (la conscience de soi, la présence à soi), voire même la constitue ?

Il semble bien que Kant lui-même a évolué vers une lecture de plus en plus « tragique » du conflit pratique et du clivage qu'il induit dans le sujet⁹. Mais c'est ce tragique même qui permet d'énoncer une solution, car il donne congé à toute tentation substantialiste, à toute représentation du sujet comme « chose », pour l'identifier à sa propre activité « pratique ». Au départ, l'antithèse de la sensibilité et de la raison apparaît purement et simplement comme l'expression du conflit entre la nature et la liberté, entre l'inclination affective et la « bonne volonté » conforme au devoir. Au bout du compte, le conflit est réinscrit *dans la liberté elle-même*, qui n'est pas simplement l'autre de la nature (l'anti-nature), mais qui se « divise en deux ». C'est alors que l'inclination devient proprement le désir humain. Pour exprimer cette relation, Kant joue sur les deux termes dont il dispose en allemand, *Freiheit* (liberté morale, autonomie) et *Willkür* (qu'on a traduit assez malaisément par « arbitre » ou « libre arbitre ») : la liberté est à la fois autonomie et hétéro-nomie, ce qui veut dire qu'elle porte en elle-même son autre. En effet, sans libre arbitre il n'y a pas de responsabilité, donc pas d'autonomie : le devoir n'a de sens que pour un être déterminant lui-même son action d'après des fins. Mais le libre arbitre est aussi le principe de la résistance à la moralité : il est « faculté de désirer », inévitablement affectée par la sensibilité (ce que Kant appelle « l'inclination »). Bien que les mobiles sensibles traduisent la *passivité* de l'individu, par opposition à l'*action* libre du sujet qui s'impose à lui-même une règle, ils n'en résistent pas moins de l'intérieur à l'intention morale. C'est pourquoi celle-ci apparaît comme une « obligation » ou un « impératif » auquel, bien qu'il émane de moi-même, j'ai à « obéir », et non pas simplement comme une décision personnelle dont les circonstances me rendent l'exécution plus ou moins facile¹⁰. Alors s'éclaire le terme de « pathologique » dont Kant se sert pour désigner les

9. Je rejoins sur ce point, entre autres, l'interprétation de Franca PAPA, *Tre Studi su Kant*, Manduria/Bari/Roma, Lacaita ed., 1984.

10. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant ne cesse d'enchaîner la série des termes *devoir (Pflicht)*, *responsabilité (Schuldigkeit)*, *obligation (Verbindlichkeit)*, *commandement (Gebot)*, *soumission (Unterwerfung)*, *contrainte (Nötigung)*, *coercition (Zwang)*. La *Doctrine de la vertu* (1797) parlera de « dictature ».

mobiles sensibles, en tant que désir : bien que leur résistance ne soit pas l'expression de ma volonté (en tant que « bonne volonté » dont je ne peux méconnaître la nécessité), elle n'est pas pour autant « non-moi », autre que moi. Ce que je découvre en « moi », c'est en quelque sorte l'impossibilité de m'identifier à « ma volonté »¹¹. Dans la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant désignera cette intervention du pathologique au cœur même de la liberté non comme une simple « faiblesse », mais comme le « mal radical », la perversion originaire, le « mauvais principe » avec lequel « nous sommes secrètement en intelligence », et qu'il n'est pas au pouvoir des forces humaines d'extirper, mais qui les condamne en quelque sorte à la tâche infinie d'une libération de la liberté.

En réalité, ce que veut dire Kant, c'est que l'expérience morale, ou « pratique », comme expérience de la division intérieure, est justement l'accès que nous avons à la « nature humaine », le moyen dont nous disposons pour rattacher la représentation (et la conscience de soi) de l'individu à une idée générale de l'Humanité, et en même temps pour mesurer l'écart qui sépare toujours encore un individu quel qu'il soit de *l'humain* comme tel. Mais ce qu'il veut aussi montrer, c'est que le clivage du sujet est étroitement lié à l'être social, ou communautaire, de l'homme. Si le sujet peut intérioriser sa propre appartenance à une communauté qui, pour lui, sera la réalisation d'une idée morale et non pas simplement une coalition d'intérêts, ou une entité extérieure (plus ou moins contraignante, utile, juste, etc.), ce n'est pas en dépit, mais précisément à cause de son propre clivage, dans lequel va s'insérer la société. Mais réciproquement si la société (le peuple, l'État) doit se constituer en une « communauté » organique, c'est qu'elle peut être intériorisée *par des sujets*, « voulue » spontanément par eux comme le moyen de libérer leur propre liberté. On pressent ici que le « dualisme » kantien n'a pas qu'une fonction négative. D'un côté, il engage dans une perpétuelle fuite en avant. De l'autre, il devient le moyen *théorique*, par excellence, de la construction de la politique et de l'histoire.

Dès lors, nous devons considérer comme le noyau même de la philosophie « pratique » le système des catégories qui permettent de penser le fondement de la communauté sur la liberté du sujet, et corrélativement l'insertion de la communauté dans le clivage du sujet. On le sait, il s'agit des catégories de *devoir* et de *droit* (*moralité* et *légalité*), d'*intériorité* et d'*extériorité*, de *liberté* et de *contrainte*, dont Kant a systématiquement opéré le recouvrement.

11. Ce que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) appellent en latin *antagonismus* (éd. Victor DELBOS, Paris, Delagrave, 1962, p. 143).

La présentation de l'Autre : droit et moralité

La moralité est « intérieure », ou plutôt elle va de l'intérieur vers l'extérieur : elle consiste dans le fait d'agir de telle ou telle façon en vertu d'une nécessité immédiatement éprouvée par la *conscience* (au double sens de *Bewusstsein* et de *Gewissen*). Mais pour que ce « fait de la raison » débouche sur des actes déterminés (et rien n'est plus étranger à Kant que l'indifférence aux actes), il faut un *jugement* : c'est ici qu'interviennent des « maximes » ou des principes qui traduisent le devoir dans le langage de l'universel. Formellement, cela veut dire que des devoirs particuliers (par exemple : rendre à chacun le sien, respecter la parole donnée) seront perçus comme l'expression *du* devoir lorsqu'ils auront été subsumés sous une règle universelle « déduite » de la conscience morale. Substantiellement, cela veut dire que *mes* devoirs m'obligent par la médiation de la représentation que je me fais de *l'existence des autres*, de leur humanité inconditionnellement respectable. *La représentation de l'Autre comme Homme* est le critère intérieur de la moralité de mes intentions.

Est-ce à dire que la subjectivité morale soit ici conçue comme *intersubjectivité*, c'est-à-dire comme constitution originaire du « moi » à partir de la présence intérieure du « non-moi » (le Je-Tu de Fichte, de Feuerbach) ? Ou comme *transindividualité*, c'est-à-dire comme « rapport social », pratique ou symbolique (Spinoza, Hegel, Marx) ? Ni l'un ni l'autre, car une médiation *formelle* est requise, sans laquelle « l'Autre » ne saurait revêtir la figure de l'universel, qui commande les maximes de l'impératif catégorique. Sans doute faut-il dire que la conscience morale rassemble le sujet individuel et la communauté humaine dans l'élément de l'intériorité. Mais cette appartenance mutuelle n'est pas originaire. Sa réalisation passe nécessairement par son contraire : le droit, ou plutôt son « idée ». Cet Autre universel que je dois me représenter pour assurer en moi-même le primat de la moralité, *c'est le droit qui me le présente*, en me le désignant comme « personne », comme une autre liberté réelle, dans l'extériorité. Sont Hommes pour la moralité (donc Autres universellement respectables) *tous les sujets de droit possibles* (dont je fais moi-même partie)¹². L'idée du droit (« ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté ») (*Doctrine du droit*, Introduction) apparaît ainsi comme le minimum d'extériorité requis pour que le devoir soit *déterminé*, pour qu'il ait un *objet*.

En effet, le droit est l'inscription de la loi dans l'extériorité, définie par

12. Cf. en particulier l'« amphibologie des concepts de la réflexion morale », *Doctrine de la vertu*, I.1.2., § 16.

ses cadres naturels (l'espace, le temps). Il est le système des actions extérieurement conformes à la loi, en ce sens qu'elle *prévoit* telle règle de comportement dans tel type de situation, et que les individus doivent suivre. Il est ainsi une « machine » qui, à partir de certains principes et en vue d'organiser les rapports des individus entre eux et aux « choses », divise les actions humaines en deux classes : celle des actions légales et celle des actions illégales (tout ce qui n'est pas illégal étant légal et réciproquement). Toutefois, cette division n'a de sens que parce que les individus humains ont la capacité de se déterminer par eux-mêmes : parce qu'ils sont libres au sens de la *Willkür*. Le jeu du droit inclut donc un moment subjectif : celui de la compréhension des règles juridiques et de la « décision » de les appliquer. Ici doit intervenir la seconde opposition : *liberté et contrainte*.

La moralité est libre, le droit est toujours une contrainte. Il serait plus juste de dire que la moralité *est la liberté*, car s'il n'y a pas de liberté sans loi qui s'impose au désir, il n'y en a pas non plus sans une loi que *je* puisse formuler moi-même *comme si* j'en étais l'auteur, le « législateur ». C'est ce qui a lieu précisément avec la loi morale, et uniquement avec elle. De là cette conséquence : par la moralité je n'accède pas seulement à ma propre liberté, mais j'inscris en général la liberté *dans le monde*, au moins à titre de *fin* d'après laquelle les événements ou le cours du monde deviennent intelligibles. Mais de quelle fin s'agit-il ? Les fins de la liberté ne peuvent être que la *réalisation de la liberté* elle-même, c'est-à-dire une *transformation du monde* — entendons : du monde humain — telle que la moralité y règne « spontanément ». En d'autres termes, la moralité est cette activité ou cette « pratique » par laquelle, librement, les hommes tentent de se transformer eux-mêmes en êtres naturellement libres, d'insituer un « règne de la liberté », un « règne des fins ».

Étrange formulation, il faut bien l'avouer. Pour qu'elle ne recèle pas, soit une contradiction insoluble, soit une pure tautologie, il faut considérer le moyen qui permet de réaliser *collectivement* la tâche ainsi prescrite à chaque sujet *en particulier* : c'est-à-dire, à nouveau, le droit. Or celui-ci nous confronte aussitôt à un contraste brutal. Le droit, nous dit Kant, est *contrainte*. Non pas, sans doute, que l'essence du droit soit la contrainte, car toute contrainte n'est pas juridique ni *a fortiori* légitime. Mais l'essence du droit *implique* la contrainte, au moyen de laquelle la loi doit être mise en vigueur, et sans laquelle elle ne pourrait pas l'être. En d'autres termes, le concept du droit est obtenu à partir de celui de l'obligation morale en *ajoutant* à celle-ci la nécessité d'une contrainte *externe* (en quelque sorte pour faire respecter le respect...). On se demandera alors comment l'« ajout » de la contrainte à ce qui est en soi la liberté peut se faire sans anéantir purement et simplement la liberté.

Ce paradoxe se résout dans l'énoncé même des *raisons* qui expliquent la nécessité de la contrainte. La première, c'est que les différentes libertés individuelles *ne coexistent pas spontanément*, en tant que libertés « de choix », de « décision » : au contraire, elles se heurtent, elles se « font obstacle ». D'où la superbe formule de Kant : le droit est « l'obstacle à ce qui fait obstacle à la liberté » (*Doctrine du droit*, Introduction). Ce qui revient à dire : le droit est l'expression (et la formalisation) d'une contrainte réciproque que les individus exercent les uns sur les autres pour éviter que leurs libertés ne se détruisent. De telle sorte que les individus, en s'y soumettant, agissent *comme si* ils s'accordaient pour faire coexister leurs libertés, pour les rendre mutuellement compatibles. C'est en ce sens qu'il faut entendre d'abord l'expression de Kant : « le droit et la faculté de contraindre sont une seule et même chose » (*ibid.*). A cette raison s'en ajoute pourtant une seconde, qui s'introduit dès qu'on recherche *pourquoi* les libertés individuelles se contrarient : la contrainte juridique est nécessaire pour obliger chacun à bien agir envers autrui *alors même* qu'il incline à oublier son devoir, c'est-à-dire comme substitut « extérieur » de la force morale intérieure ou de la vertu. Mais ces deux raisons en réalité n'en font qu'une, et c'est la solution de notre paradoxe. Car si les libertés individuelles ne s'accordent pas immédiatement, c'est justement que chacun n'a pas *toujours* la force intérieure de faire son devoir, de s'humilier lui-même « héroïquement ». La contrainte juridique réciproque apparaît comme le moyen de transformer une liberté qui se détruit elle-même en une liberté non conflictuelle, qui passe dans les actes. Au fond de la contrainte, il y a la liberté, et au fond de la liberté il y a la contrainte.

Dans la structure du rapport juridique, nous retrouvons alors exactement la même *dualité* que dans le sujet lui-même, tel que le constituait la moralité : mais sous une forme *inversée*. La contrainte juridique a exactement la même finalité que la moralité : faire en sorte que les hommes « deviennent » ce qu'ils « sont » essentiellement, des êtres libres se reconnaissant mutuellement comme tels. Mais alors que, dans le concept de la moralité, la dualité interne de la liberté affectée par son autre « pathologique » était en quelque sorte refoulée — à la fois trahie et sublimée dans la conscience de l'*obligation* —, le concept du droit *exhibe*, lui, le conflit subjectif dans son « extériorité » propre, en même temps qu'il propose le moyen de le trancher.

Pourquoi cette corrélation de la moralité et du droit n'a-t-elle cessé de faire difficulté ? Apparemment, c'est qu'elle peut être lue de deux façons, complémentaires mais non symétriques.

Soit on la lit *à partir de la moralité*, comme Kant nous y incite lui-même en définissant le devoir comme un impératif « inconditionné ». On

comprend alors que, même si l'organisation des rapports sociaux d'après des normes juridiques se rapprochait indéfiniment de l'idée morale d'une communauté humaine, fondée sur le respect absolu des personnes, un *écart* subsisterait toujours : la règle de droit ne sera jamais la pure conscience du devoir, de même que l'observance des lois, si « volontaire » soit-elle, ne sera jamais la « bonne volonté ». De cet écart à nouveau on fera une lecture optimiste (il restera toujours des efforts à faire pour que les hommes soient pleinement humains), ou une lecture pessimiste (quoi qu'ils fassent, les hommes ne seront jamais vraiment humains : du moins auront-ils toujours conscience de ce qui leur manque pour le devenir). D'une certaine façon, Kant a lui-même pratiqué ces deux lectures de sa propre doctrine.

Soit on la lit à *partir du droit*. On comprend alors qu'un ordre juridique *peut exister*. Il est rationnellement pensable, compatible avec les lois générales de la nature, et d'autre part il est réalisable empiriquement si certaines conditions sont réunies¹³. Mais la condition par excellence, *c'est la moralité* des individus : entendue non pas en ce sens qu'ils feraient toujours « leur devoir par devoir », mais qu'ils entendent toujours la voix de la conscience, qu'ils ne peuvent jamais la faire taire en eux. En retour, la contrainte juridique *éduque* moralement les individus, elle confère à l'obligation morale la force d'une disposition constante : la force de le mettre lui-même en vigueur. Finalement, l'opposition du droit et de la moralité se résout dans l'idée d'*éducation* de l'individu (et, de fait, la contrainte juridique telle que la décrit Kant est essentiellement éducative).

Tout ceci peut se dire encore autrement : le *sujet de droit*, par lui-même, ne serait pas un *sujet* s'il n'était pas identique au sujet de la moralité. Mais le sujet moral qui s'efforce, avec plus ou moins de succès, de faire son devoir, est *déjà* inscrit dans un ordre juridique qui requiert cette moralité et qui, au besoin, l'aide à pallier ses défaillances. On a remarqué plus haut qu'il fallait un ordre juridique pour *présenter* à la conscience morale l'Autre homme dont elle exige le respect. On peut maintenant préciser : le droit présente à la conscience l'Autre comme personne, comme « fin en soi », en face de l'objet du désir ou de l'intérêt (qu'on pourrait encore appeler l'autre homme « en moi »). C'est à la moralité qu'il revient de « choisir » entre eux. Mais ce choix consiste précisément à traiter l'Autre en soi comme un sujet de droit. Ainsi droit et moralité sont réciproquement condition de leur *effectivité* : face au sujet clivé, la loi se dédouble et se donne à elle-même le « supplément »

13. L'importance de la Révolution française pour Kant, c'est d'abord qu'elle montre que ces conditions ont été réunies au moins une fois dans l'histoire contemporaine.

nécessaire à sa réalisation. Dans le dédoublement de la loi morale et de la loi juridique s'explique, pour se résoudre aussitôt, le conflit intérieur à l'existence humaine qui est, en fait, une vie de lutte entre le « soi » pathologique et le « sujet » universel, et qui place en quelque sorte le sujet « hors du soi » : dans la communauté.

L'idée d'organisation

Observons alors les conséquences qui en résultent pour la politique. De même qu'on a abusé de l'idée selon laquelle la morale de Kant serait une morale de l'intention indifférente aux actes, ou à leurs conséquences, de même on a souvent présenté la politique kantienne comme une *politique morale*, voire une politique qui se réduit à la morale, en se détournant du monde réel¹⁴. Mais il est clair que la politique, telle que la conçoit Kant, n'est pas, *soit* du côté de la moralité et du devoir, *soit* du côté du droit et de son effectivité, mais précisément dans l'articulation, la « synthèse » pratique de ces deux éléments interdépendants. Elle consiste à gouverner les hommes de telle façon qu'ils agissent les uns envers les autres selon ces deux exigences. La dualité de la morale et du droit est constitutive du *citoyen* comme elle est constitutive du sujet, et pour les mêmes raisons. Et, par conséquent, elle est nécessaire pour penser la notion historico-politique du *peuple*, que nous avons abandonnée aux prises avec les apories de la « nature » et de la « sociabilité ». Formellement, le « peuple » vient s'inscrire, dans la topique kantienne, exactement au même lieu que le « sujet » : dans l'entre-deux conflictuel du droit et de la moralité, lui-même requis par le conflit *interne* de la liberté et de la nature. Dans un instant, nous verrons que l'« histoire » est aussi inscrite en ce lieu. C'est pourquoi ces trois termes ne cessent de voisiner.

Gouverner, c'est *organiser* le peuple. Mieux : c'est fournir au peuple, par un « art » non pas caché mais public (une « cybernétique »), les moyens de son *auto-organisation*. On a souvent cité à cet égard une note ajoutée par Kant au § 65 de la *Critique du jugement* (1790) :

« ... un tel produit en tant qu'être *organisé* et *s'organisant* lui-même, pourra être nommé *fin de la nature* [...] l'organisation de la nature n'offre rien d'analogue avec une causalité quelconque à nous connue. (NOTE) Par contre, on peut éclairer une certaine liaison [*Verbindung*] rencontrée d'ailleurs plutôt en idée qu'en réalité [*mehr in der Idee als in der Wirklichkeit*], par une

14. Kant lui-même a employé l'expression de « politique morale », mais dans un contexte bien précis : en l'opposant à la fois à la « politique moralisatrice » et à la « morale politique » (c'est-à-dire une morale flexible en fonction des impératifs politiques). Cf. le commentaire d'André TOSEL, *op. cit. supra* n. 4, p. 19 sq.

analogie avec les fins naturelles immédiates indiquées. Ainsi dans la transformation totale [*gänzlichen Umbildung*] récemment entreprise d'un grand peuple en un État, on s'est fréquemment servi du terme *organisation*, et très justement, pour l'institution des magistratures, etc., et même du corps total de l'État [*des ganzen Staatskörpers*]; car dans un pareil tout chaque membre doit être non seulement un moyen mais aussi une fin, et tout en contribuant à la possibilité du tout, il doit être à son tour déterminé dans sa place et sa fonction propres par l'idée du tout [*durch die Idee des Ganzen*]. »

On pourrait lire un tel texte comme l'une des nombreuses manifestations de la propension des philosophes à penser la « totalité » politique (ou sociale, ou historique) sur le modèle d'un organisme vivant. On en ferait alors un chaînon assurant la transition entre les représentations médiévales du *corpus mysticum* (dont les physiques du « corps politique », à l'époque classique, ne représentent à tant d'égards que le renversement matérialiste) et les sociobiologismes à venir du XIX^e et du XX^e siècle¹⁵. Comment cette interprétation se concilierait-elle avec le primat, constamment réaffirmé par Kant, du point de vue de la liberté dans le jugement qui s'exerce sur le droit, la politique et l'histoire? Serait-ce par l'intermédiaire de l'antithèse à laquelle l'idéalisme romantique donnera une extension extraordinaire : celle de la totalité *mécanique* et de la totalité *organique*, qui s'opposent entre elles comme l'extériorité et l'intériorité, l'hétéronomie et l'autonomie? Mais précisément¹⁶, ce qui caractérise Kant, c'est qu'une telle opposition chez lui n'est pas pertinente : l'opposition juste est celle du mécanisme et de la liberté, qui renvoie aux deux côtés de *l'antinomie de la raison pure*.

Sans doute faut-il alors s'étonner, avec G. Canguilhem¹⁷, que « lorsque Kant abandonne, en se justifiant de le faire, le recours à tout modèle technologique de l'unité organique, il s'empresse de donner l'unité organique comme modèle possible d'une organisation sociale ». En effet, cette analogie *transgresse* le critère de distinction qui vient d'être proposé entre « finalité externe » (certaines choses, ou certains êtres, sont destinés à en servir d'autres en vue d'une fin) et « finalité interne » (différentes parties d'un tout existent non seulement les unes pour les autres, mais aussi les unes par les autres : elles se causent réciproquement en vue d'une fin commune).

15. Cf. le livre de Judith SCHLANGER, *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.

16. Comme le montre de façon convaincante Domenico LOSURDO dans son livre où se trouve résumée et rapportée à ses enjeux politiques immédiats toute cette thématique « antimécaniste » : Hegel. *Questione nazionale, Restaurazione*, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1983, p. 18 sq.

17. « Le tout et la partie dans la pensée biologique », *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 327.

Je suggérerai une solution, en renversant la perspective. Ce qui a toujours été affirmé par Kant comme clairement (et même originairement) défini, c'est la finalité « pratique », et ce qui est problématique c'est la finalité « naturelle ». Toute la discussion de celle-ci repose sur deux thèses : 1) il existe des productions naturelles qui resteraient inintelligibles si nous n'admettions pas que leur organisation est régie par des causes finales (internes) : avec les corps vivants, « la nature nous fait en quelque sorte signe » (*Critique du jugement*, § 72) dans la direction d'une analogie entre la vie et l'intentionnalité, la « spontanéité » ; 2) il nous est impossible de déterminer effectivement cette finalité dans l'expérience (ou encore de passer d'une hypothèse régulatrice à une connaissance constituée), et *a fortiori* de découvrir un *principe commun* à la causalité mécanique et aux causes finales (qui *fonderait* en raison la spécificité des organismes), car ces deux types de causes sont pour notre entendement radicalement contradictoires. Le statut d'une science des organismes naturels (ou des automates) comme tels est ainsi irrémédiablement hypothétique¹⁸. Mais ce qui est impossible pour les organisations naturelles est à la fois possible et nécessaire pour les organisations politiques. En effet, l'idée de parties d'un tout qui soient « causes » les unes des autres — ou causes de leurs actions réciproques — en tant qu'elles se *représentent* les unes les autres leur existence comme « fin » est exactement l'idée d'une communauté régie par des rapports juridiques dépendant de la norme fondamentale du Droit.

C'est ce qu'énonce l'Introduction de la *Doctrine du droit* (§ E) :

« Le droit *strict* [c'est-à-dire “ *fondé* sur la conscience de l'obligation de tout un chacun suivant la loi ”, mais faisant abstraction de cette conscience “ en tant que mobile ”] peut aussi être représenté comme la possibilité d'une contrainte réciproque complète s'accordant avec la liberté de chacun suivant des lois universelles. »

Et c'est ce que développait déjà, en termes de *société civile* (*bürgerliche Gesellschaft* : société des citoyens), l'*Idee d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique* de 1784 :

« Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle — Ce n'est que dans la société, et plus précisément dans celle où l'on trouve le maximum de liberté, par là même un antago-

18. Ce qui est d'autant plus frappant que, comme le montre encore Canguilhem, Kant est ici, entre Lavoisier et Claude Bernard, le premier à concevoir clairement, en termes philosophiques, la spécificité de la vie comme régulation.

nisme général entre les membres qui la composent, et où pourtant l'on rencontre aussi le maximum de détermination et de garantie pour les limites de cette liberté, afin qu'elle soit compatible avec celle d'autrui [...] que la nature peut réaliser son dessein suprême, c'est-à-dire le plein épanouissement de toutes ses dispositions dans le cadre de l'humanité. Mais la nature exige aussi que l'humanité soit obligée de réaliser par ses propres ressources ce dessein, de même que toutes les autres fins de sa destination. Par conséquent une société dans laquelle *la liberté soumise à des lois extérieures* se trouvera liée au plus haut degré possible à une puissance irrésistible, c'est-à-dire à une constitution civile parfaitement conforme au droit [*eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung*], doit être pour l'espèce humaine la tâche suprême de la nature » (5^e proposition).

La *Critique du jugement* le redira plus brièvement (§ 83).

Cette construction du concept de droit, en tant qu'il représente la liberté dans l'élément contraire de la contrainte, et ainsi en permet la réalisation par voie de réciprocité, est donc la clé de l'idée d'organisation, et non l'inverse. Le cycle complet est le suivant : en s'affectant secrètement l'une l'autre, la nature et la liberté déterminent l'antagonisme (intérieur/extérieur), lequel développe la contrainte réciproque (extérieure/intérieure), laquelle induit la régulation, laquelle inscrit la liberté comme fin (intérieure) dans la nature (extérieure). Risquons cette formulation : en articulant liberté et nature au moyen de la contrainte juridique, sans supprimer leur conflit, mais en montrant la possibilité d'une solution par le développement complet des antagonismes qu'il implique, la société définit *conceptuellement* le type d'organisation d'après lequel, en retour, elle pourra elle-même être figurée *analogiquement* comme un « tout ». Il se pourrait bien que, par là, nous soyons parvenus au plus près de ce qui fait qu'un peuple est un peuple : l'auto-organisation d'une communauté qui tend à transformer la nature à partir de ses propres moyens naturels. Mais le ressort de cette auto-organisation n'a jamais cessé d'être le retour « contraignant » de la liberté sur elle-même.

Le Maître des maîtres : État et Progrès

Or le nom *propre* de cette contrainte générique est l'*État*. On peut le montrer du point de vue du droit, et aussi du point de vue de la moralité. A condition de bien comprendre, comme y incite constamment Kant, que l'organisation n'est pas un *donné*, moins encore un fait originaire, mais une tâche « en cours », une pratique qui s'inscrit elle-même dans l'histoire. Mieux : qui confère à l'histoire sa progressivité, sa temporalité spécifique. Le temps de l'histoire n'est en réalité rien d'autre que le temps de l'auto-organisation de la communauté.

Les énoncés concernant la société ou constitution civile, que j'ai

reproduits ci-dessus, sont insérés entre deux autres, plus fréquemment cités. D'une part, la *quatrième proposition* :

« Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur *antagonisme* au sein de la société, pour autant que celui-ci est cependant au bout du compte la cause d'un ordre légal de celle-ci. »

Et d'autre part, la *sixième proposition* :

« La difficulté qui saute aux yeux dès que l'on conçoit la simple idée de cette tâche, la voici : l'homme est un *animal* [*Tier*] qui, du moment où il vit parmi d'autres animaux de son espèce, a *besoin d'un maître* [*einen Herrn nötig hat*]. »

Or l'État est le maître des maîtres : le seul qui soit à la fois effectivement contraignant et absolument légitime, parce qu'il est le seul à ne pas occuper cette position dominante en raison de circonstances particulières, mais en vertu de son concept même, le seul qui dans l'exercice de la contrainte ne risque pas (« en droit »...) de s'identifier à un point de vue et à des intérêts particuliers. Le seul qui incorpore, à la représentation même de la contrainte qu'il exerce, sa raison d'être : le fait qu'elle est destinée à assurer la coexistence des libertés. C'est cette transition qu'il nous faut expliciter pour finir, mais dont nous devons aussi montrer les limites.

L'antagonisme est défini par Kant comme

« l'*insociable sociabilité* des hommes [*ungesellige Geselligkeit*], c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant nouée ensemble [*verbunden*] avec une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de dissocier cette société. »

Les conflits sociaux ne sont que les phénomènes de cet antagonisme : en son fond, il est une contradiction (un « rapport de forces ») de la société *avec elle-même*, qui lui pose le problème de son propre gouvernement, mieux : de sa propre « gouvernabilité ». Il n'est donc pas autre chose que le déploiement, dans l'espace et le temps de l'histoire, du conflit interne à la liberté, se présentant comme un conflit de la nature. Sans ce *mauvais côté* de la nature humaine, la progression morale de l'humanité vers le règne du droit n'aurait ni mobile ni force (de même que, dans la *Critique de la raison pratique*, le conflit avec l'inclination est ce qui donne de la force au devoir). C'est dans l'antagonisme que l'humanité trouve la force, en même temps qu'elle en éprouve la nécessité, de redresser (et donc de dresser) sa nature « courbe ».

Cela peut évidemment s'entendre de plusieurs façons. Le texte de 1784 privilégie une perspective « optimiste », conforme à l'idéologie de l'*Aufklärung*. Le développement de l'antagonisme est présenté dans un langage naturaliste (et, par contrecoup, il lui faut aussi recourir à une idée providentialiste : c'est le « dessein de la nature », qui ne laisse pas d'évoquer la « main invisible » d'Adam Smith, venue de la théologie, et paradoxalement transposée de l'ordre économique à la constitution politique)¹⁹. On doit comprendre que les mobiles pathologiques des hommes (l'intérêt, la recherche du bonheur personnel) les précipitent incessamment dans une guerre de tous contre tous, mais que cette « guerre » même appelle une régulation. Surgirait alors, par un « accord pathologiquement extorqué » (c'est-à-dire lui-même intéressé) une *sociabilité* organisée dans la forme d'un État. Et de l'antagonisme au second degré entre ces deux côtés (l'insociabilité, la sociabilité) résulterait progressivement une prépondérance du second sur le premier, qui se « convertirait » en une seconde nature, un « tout moral » dans lequel les règles juridiques sont acceptées pour elles-mêmes. L'État ne deviendrait pas inutile, mais il perdrait les caractères de violence et d'arbitraire qui sont le prix à payer pour unir les hommes dans une phase initiale de « barbarie ». C'est dans les guerres entre États que cette barbarie se perpétue (et de là elle menace constamment de les pénétrer et de les ramener en arrière). C'est pourquoi le terme du progrès ne peut être qu'un « État cosmopolitique universel », un « grand corps étatique futur », une « communauté politique » capable « de se conserver elle-même comme un automate » (*ibid.*, 7^e et 8^e propositions).

Or cette formulation n'a pu se maintenir telle quelle, même et surtout si l'idée de la progression vers l'État de droit universel n'a pas été abandonnée. Les raisons en sont exactement parallèles à celles que j'évoquais plus haut pour justifier l'interprétation par Kant lui-même de son idée du « pathologique » en termes de « mal radical » : il s'agit d'inscrire le conflit dans la liberté elle-même (dans sa tendance à la perversion) et non dans la nature²⁰. Toute convergence spontanée,

19. Cf. Paulette TAIEB, « Tours de mains », *Revue de synthèse*, 2, avril-juin 1989, p. 189-203, et Jean-Claude PERROT, « La main invisible et le Dieu caché », in *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, réunis par Jean-Claude GALEY, Paris, E.H.E.S.S., 1984, p. 157 sq.

20. Jürgen HABERMAS perçoit, lui, la question en termes de doctrine exotérique/ésotérique : « La philosophie politique de Kant autorise qu'on y fasse clairement apparaître deux versions différentes. La première, la version officielle, utilise l'hypothèse d'un ordre cosmopolitique qui émane de la seule nécessité naturelle [...] La deuxième version, la version officieuse, part de l'idée qu'on ne peut instaurer cet ordre légal qu'en exerçant une violence politique. C'est pourquoi elle prend pour hypothèse un ordre cosmopolitique qui, certes, émane d'une nécessité naturelle, mais aussi et avant tout d'une politique qui repose sur la

« naturelle », entre deux modalités du lien social (celle qui fait des individus les moyens de leur utilité réciproque, celle qui fait de chacun une fin en soi pour chaque autre) est alors exclue. Les circonstances contemporaines expliquent peut-être aussi cette évolution. En effet, c'est la *guerre* proprement dite qui apparaît alors comme le révélateur essentiel de cette « méchanceté [*Bösartigkeit*] de la nature humaine » qui « se montre à nu dans les libres relations des peuples entre eux, alors que, dans l'État civil et juridique [*im bürgerlich-gesetzlichen Zustande*], elle est voilée par la contrainte du gouvernement » (*Vers la paix perpétuelle*, Second article définitif, 1795), tandis que dans le texte de 1784 elle apparaissait plutôt comme cas particulier d'une sorte de concurrence généralisée. « La guerre n'a besoin d'aucun motif particulier ; elle semble avoir sa racine dans la nature humaine » (*ibid.*, premier supplément).

La nature dont il est ici question n'a donc plus le sens d'un naturalisme physique et, corrélativement, elle n'appelle plus l'idée « externe » de Providence. Ce qui est essentiel, c'est la dialectique de la liberté aux prises avec son altérité intérieure. L'insociable sociabilité ne produit pas univoquement une communauté juridique libre, par le développement linéaire d'un *germe*, mais elle produit une antithèse, qui est peut-être le fond de ce que nous devons appeler « culture ». D'un côté, une « société » d'hommes égoïstes, unis et aussitôt divisés par l'intérêt : dans une telle société, *les hommes se pervertissent réciproquement* dans leurs dispositions morales et se rendent méchants les uns les autres²¹. De l'autre côté, une réaction morale à cette société « pathologique », réaction immanente guidée par l'idée d'une « communauté éthique », et d'autant plus forte que la perversion est plus grande. De même, l'État est à la fois cet instrument violent qui neutralise les passions en utilisant les hommes les uns contre les autres (et qui, nous dit Kant, pourrait ainsi organiser « même un peuple de démons ») et ce processus d'auto-éducation du peuple qui procède d'après l'Idée pure du droit comme d'après une directive (*Richtschnur*) intérieure (*Doctrine du droit*, § 45). Il faut qu'existent de tels États *eux-mêmes en voie de transformation* pour que le commerce universel soit effectivement un agent de moralisation des conduites humaines. La perspective historique (la « fin de l'histoire ») est alors *ouverte*. Le triomphe du bon principe sur le mauvais dans l'ordre social, et la possibilité de son triomphe en chaque individu, c'est la *progression vers un « État universel »* : mais plutôt sous la forme de *l'universalisation de chaque État*, incarnation du principe universel, que

morale... » (*L'Espace public*, trad. de l'allemand par Marc B. DE LAUNAY, Paris, Payot, 1978, p. 124 sq.).

21. *La Religion dans les limites de la simple raison*, 3^e partie, Introduction.

sous la forme d'une organisation unique. L'idée d'auto-organisation est passée du registre de l'espace au registre du temps.

L'État universalisé ou l'*État selon l'Idée* (qui est nécessairement l'Idée de la liberté réalisable dans l'empiricité) est exactement celui que Kant appelle « républicain » (en prenant bien soin, nous l'avons vu, de distinguer cette notion de celle d'un gouvernement « démocratique », égalitariste et donc insurrectionnel). Un tel État est le seul « maître » capable d'éduquer les hommes, en « disant la loi » qui signifie à tous les individus la règle de leur propre liberté collective. Tout autre « maître » (le père de famille, le prêtre, l'instituteur, voire le médecin) ne peut exercer d'autorité qu'en son nom car, à défaut de son autorité supérieure, ou bien la liberté retomberait dans l'anarchie du libre arbitre, ou bien la contrainte serait exercée par une autorité arbitraire. Ce qui, au fond, revient au même. On peut toutefois aller plus loin, car l'idée d'éducation est une notion dérivée. Elle n'est que le symptôme d'une liaison plus originaire entre la liberté et la contrainte. Ce qu'elle vise en fait, c'est l'existence d'un *lien synthétique entre la morale et l'État*. Employant de façon extensive cette catégorie (qui recouvre toujours chez Kant le « secret » de l'unité des contraires), je dirai qu'il s'agit d'un lien synthétique *a priori*. Car il est maintenant tout à fait clair que l'État n'est pas (seulement) un concept « empirique » : il remplit bel et bien une fonction « transcendante ».

Sans doute, il est hors de question de prétendre que les individus font leur devoir en se *représentant* une autorité politique qui le leur prescrit (nous avons vu que ce qu'ils se représentent c'est la personne, l'Autre). *A fortiori* est-il impossible de voir dans la moralité l'intériorisation d'une instance sociale « répressive ». De même qu'il est impossible de prétendre que l'État devrait, pour accomplir sa fonction politique, intervenir dans la moralité « privée » des citoyens (il cesserait par là même d'être un État de droit). Mais il y a un lien synthétiquement nécessaire en ce sens que, si la réalisation d'un monde moral exigée par la conscience elle-même — la transformation du monde — doit être possible, il faut que l'État *existe*. On est tenté de dire : il faut qu'il y ait « de l'État », car il faut qu'il y ait du droit, dont l'existence implique celle de l'État. Celle-ci, à bien plus juste titre que l'existence de Dieu, doit être considérée comme un « postulat de la raison pratique ». Réciproquement, si l'État existe *et dure*, s'il triomphe tendanciellement de l'insociable sociabilité, c'est que les hommes sont des êtres pour qui la « voix de la conscience » (qui est celle d'un *tribunal*, d'un « juge que chacun porte en soi ») est imprescriptible. Et c'est cette liaison synthétique qui nous garantit que tout État, si contraires à la liberté que soient peut-être son origine et son régime actuel, peut être *réformé* pour devenir un État de droit et servir au

perfectionnement de l'humanité. C'est pourquoi aussi l'État comme tel est *indépassable* dans l'histoire, en tant qu'elle est l'histoire de la liberté²².

Sans doute il y a bien des ambiguïtés latentes dans une telle conception. Certaines se font jour chez Kant lui-même. Dire que l'État est historiquement indépassable tout en pensant l'histoire comme progression indéfinie, c'est soulever la question d'une « sublimation » tendancielle de sa fonction coercitive, en direction d'une *communauté éthique* dont l'idée le guide déjà lui-même. Une telle communauté serait la *fusion* de la légalité et de la moralité, de la « loi extérieure » et de la loi « intérieure ». Il est à peu près inévitable qu'on ne puisse pas se représenter une telle fusion sans la projeter *plutôt* dans l'extériorité ou *plutôt* dans l'intériorité (même le Savoir Absolu hégélien, pour ne rien dire du communisme marxien, n'échappera pas à cette contrainte...). C'est pourquoi *tantôt* Kant en donne une présentation *juridique* (c'est la Société des Nations : le « pacte de paix universelle et durable » de la *Doctrine du droit* et de l'opuscule *Vers la paix perpétuelle*), *tantôt* il en donne une présentation *religieuse*, bien que non mystique (c'est l'« Église invisible » de la *Religion dans les limites de la raison*, « concept d'un peuple en tant que communauté soumise à Dieu comme à un Chef moral du genre humain »).

Surtout cette conception — ce sont ses limites — est suspendue à deux pré-supposés. L'un métaphysique : la thèse qui fait du « sensible » la perversion intérieure de la liberté, sa pathologie menaçante. L'autre politique (ou politico-anthropologique) : l'unification, dans un seul et même concept « pragmatique » de l'humanité empirique, de *l'intérêt privé* des individus, de *l'hostilité naturelle* des nations et de *l'inégalité sociale* des conditions, c'est-à-dire des formes de conflictualité qui constituent ensemble l'obstacle que le droit doit réduire et codifier. Sans ces pré-supposés, la synthèse « subjective » de la moralité et de l'État n'est

22. Cette unité synthétique de la moralité et de l'État (comparable à une harmonie préétablie) pourrait nous faire penser à celle que toute la tradition avait établie entre la morale et la religion. Pourtant, la différence est essentielle : c'est une nouvelle économie de l'« intériorité » et de l'« extériorité » dont nous avons vu plus haut la formule, donc une nouvelle conception du *sujet*. Si l'État est *directement* identifié à l'autorité qui, dans l'élément du droit, correspond à l'existence de la loi morale, cela veut dire que cette autorité est totalement *extériorisée* dans le monde historique et donc laïcisée : du ciel de la révélation, elle descend sur la terre des hommes. Mais en même temps, elle est *intériorisée*, comme une « cause absente » : dans la conscience du devoir, l'homme ne trouve aucune représentation de l'autorité, mais la pure forme de la loi qui l'oblige à se considérer comme « sujet » universel. La figure du Dieu ou du Prophète qui commande n'est pas remplacée par celle de l'État ou du Chef d'État, elle est forclosée de la conscience dans le moment même où l'État apparaît *dans le réel* (« phénoménal ») comme instance seule légitime de contrainte juridique.

pas pensable. Reste que, grâce à eux, l'Humanité peut être pensée comme le moteur et la fin de sa propre histoire.

Étienne BALIBAR,
Université de Paris I.