



# Kant instituteur de la République (1795-1904). Genèse et formes du kantisme français dans la construction de la synthèse républicaine.

Jean Bonnet

## ► To cite this version:

Jean Bonnet. Kant instituteur de la République (1795-1904). Genèse et formes du kantisme français dans la construction de la synthèse républicaine.. Humanities and Social Sciences. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2007. French. <tel-00275209>

**HAL Id: tel-00275209**

**<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00275209>**

Submitted on 22 Apr 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**École pratique des hautes études**  
Section des sciences religieuses

**Doctorat**  
Histoire, philosophie, sociologie

**Jean BONNET**

**KANT INSTITUTEUR  
DE LA RÉPUBLIQUE  
(1795-1904)**

*Genèse et formes du kantisme  
dans la construction de la synthèse républicaine*

*Thèse dirigée par Jean-Paul WILLAIME, Directeur d'Études*  
Soutenue le .....

**Jury :**

M. ....  
M. ....  
M. ....  
M. ....  
M. ....

2006
------

### *Remerciements :*

Merci aux bibliothécaires de la Bibliothèque Nationale de France, de l'Institut Historique Allemand (Paris), du Saulchoir (Paris), à Agnès Fontaine (Ecole Normale Supérieure).

Merci à Jean-Paul Willaime, Jean Baubérot, Valentine Zuber et Michel Rapoport, pour leurs séminaires de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, si fructueusement suivis depuis tant d'années.

Merci à Florence Condat pour sa vigilance critique sans défaut,

à Guillaume et Bertrand Delord pour leur inlassable assistance informatique.

Merci à mes proches et à mes amis pour leurs encouragements et pour leur patience. Je leur pardonne d'avoir à l'occasion douté que ce travail se termine un jour. J'ai souvent partagé leurs craintes.

Mais grande était mon impatience de l'offrir – achevé - à tous ceux que j'aime.

À la mémoire de mes parents, kantiens sans le savoir,

Pour mes enfants et petits-enfants,

Pour Annie,

À la République de nos espérances.

# Table des matières

## **Introduction : Kant et la République**

– pour quelles raisons et à quelles fins ..... 1

## **CHAPITRE I**

### **1795-1835 : UN KANTISME D'INFILTRATION ET DE CONCORDAT**

De la traduction du *Projet de Paix perpétuelle* (1795)

à celle de la *Critique de la raison pure* (1835) ..... 12

Sieyès – le kantisme virtuel..... 18

Charles de Villers (1765-1815) – l’initiateur maladroit et génial..... 24

Les Idéologues – et leur rapport paradoxal à Kant..... 39

Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) – un kantisme à contre-pied..... 57

Germaine de Staël (1766-1817) – les délices des contre-Lumières libérales ..... 66

Benjamin Constant (1767-1830) et Kant – un théoricien libéral face à la raison pure ... 87

Espaces d’un kantisme thermidorien chez Staël et Constant .....102

## **CHAPITRE II**

### **1835-1867 : UN KANTISME D'ENGAGEMENT VIRTUEL**

De *De l'Allemagne* de Heine à la mort de Victor Cousin ..... 111

Traductions et traducteurs.....118

Heinrich Heine (1797-1856) ou Le retour du kantisme à la polémique .....140

Victor Cousin (1792-1867)

ou De l’incompatibilité de la philosophie administrée avec le criticisme.....160

## **CHAPITRE III**

### **1867-1904 : LES HAUTES EAUX DU KANTISME**

### **ET L'ÂGE D'OR DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSITAIRE**

Du *Rapport* de Ravaisson à la traduction de

la *Critique de la raison pure* par Pacaud et Tremesaygues..... 179

Jules Ferry (1832-1893) juriste républicain kantien opportuniste ..... 187

Charles Renouvier (1815-1903) - Le néocriticisme d’un « Kant républicain » ..... 193

Jules Lachelier (1832-1918) – kantien spiritualiste et Inspecteur général de philosophie ..... 209

Émile Boutroux (1846-1921) – L’éveilleur néo-kantien en légitimiste de la République ..... 221

Émile Durkheim (1858-1917) – La mutation sociologique du kantisme ..... 233

## CHAPITRE IV

### KANT INSTITUTEUR DE LA RÉPUBLIQUE ..... 250

La fondation kantienne du républicanisme .....	251
En quel sens et dans quelles limites Kant est-il républicain ? .....	259
République et Révolution : une dialectique compliquée .....	273
Le kantisme de la synthèse républicaine – la Révolution rentre au port.....	289
L'opinion publique dans les limites de la raison pratique ou le plaidoyer de Kant pour la <i>Öffentlichkeit</i> .....	307

## CHAPITRE V

### L'ANTHROPOLOGIE KANTIENNE ..... 320

Le droit et la loi.....	321
« <i>Le ciel étoilé au-dessus de moi ...</i> » .....	348
« <i>... et la loi morale en moi...</i> » .....	360
La maison de Kant - un mythe philosophique .....	372
La place des femmes – ou Kant malgré lui .....	388

## CHAPITRE VI

### RELIGION ET LAÏCITÉ ..... 412

Religion de Kant et idée républicaine française .....	413
Kant « philosophe du protestantisme » – au rendez-vous républicain .....	438
La séparation comme principe – son rapport à l'idée républicaine .....	463
Kantisme et laïcité .....	486

## CHAPITRE VII

### SOCIOLOGIE DU KANTISME ..... 502

Kantisme et positivisme – concurrents mais alliés dans la synthèse républicaine française .....	503
Géographie et sociologie du kantisme à la française .....	517
Une cléricature savante .....	540
L'École Normale Supérieure – ou l'intersection : un kantisme spiritualiste à la rencontre de la République.....	550
La sécularisation par l'Université – le modèle allemand.....	569
Instruire et civiliser les enfants – un défi qui change la République .....	580

## **CHAPITRE VIII**

### **UNE GÉOPOLITIQUE RÉPUBLICAINE**

#### **EN QUÊTE D'OUVERTURE ..... 595**

**La carte du monde .....596**

**Le rôle de la Suisse dans la diffusion kantienne .....616**

**Le kantisme comme émergence de l'Europe .....638**

**Kant ou La marche à la paix républicaine.....665**

**La République kantienne au défi de la nationalité.....694**

**Les *Tristes Tropiques* d'Emmanuel Kant.....709**

### **Conclusion : Kant, Crise, Croyance**

**– Bilan et perspectives ..... 734**

**BIBLIOGRAPHIES ..... 748**

**ANNEXES ..... 779**

**Chronologies ..... 780**

**Index des noms cités ..... 789**

## Introduction :

# KANT ET LA RÉPUBLIQUE - POUR QUELLES RAISONS ET À QUELLE FIN ?

Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ?  
Emmanuel Kant : *Critique de la raison pratique* et *Critique de la raison pure*  
(*Théorie transcendantale de la méthode*)

Les vérités ne sont pas du tout ces Mathusalem à la vie dure que les gens imaginent. Une vérité normalement constituée vit – en règle générale dix-sept à dix-huit ans, vingt ans au plus. Rarement plus longtemps.  
Henrik Ibsen : *L'ennemi du peuple*

Kant s'occupe de ce que l'usage transcendantal de la raison permet de connaître, et de ce que la raison pratique nous ordonne. Il ne fera donc pas de politique. Pour savoir « ce qu'il lui est permis d'espérer », il devra à tout prix purifier le nouménal de toute souillure sensible, *détemporaliser* l'en soi<sup>1</sup>, c'est-à-dire, en clair, éviter tout engagement, afin de s'adonner à sa vocation véritable, la métaphysique, et de sauver Dieu comme Auteur moral du monde. La controverse a toujours fait rage chez les lecteurs de Kant sur la capacité du système à s'appliquer *in concreto*. Était-il clos sur lui-même – comme le croyaient Bergson et Péguy – ou ouvert sur la condition humaine moderne, comme Léon Brunschvicg<sup>2</sup> en avait formulé la conviction, que confirmaient à la même époque des kantismes aussi différents que ceux de Boutroux et de Renouvier en France, des écoles de Marbourg et de Fribourg en Allemagne, et même celui des réformistes sociaux-démocrates comme Bernstein ? C'est ce que nous croyons. Nous sommes prêts à livrer quelques escarmouches pour ce bel *a priori*, sans lequel notre thèse s'effondrerait comme un château de cartes. Le criticisme et la philosophie critique de l'histoire sont-elles une seule et même option de la pensée, comme le soutenait avec une verve prophétique admirable Ernst Cassirer un an avant le nazisme<sup>3</sup> ? Cette question – la plus brûlante, la plus passionnante, la plus périlleuse aussi – est au cœur de notre travail : en quoi

**Dans les Notes en bas de page :**

- la référence **AK** renvoie à l'édition des œuvres complètes  
(Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter, 1968),

- la référence **Pl.** à l'édition française des *Œuvres* Pléiade-Gallimard (tome et page).

<sup>1</sup> Alain BOYER : *Hors du temps – un essai sur Kant*, Vrin, 2001, 285.

<sup>2</sup> Léon BRUNSCHVICG : « L'idée critique et la synthèse kantienne », *Revue de métaphysique et de morale*, 31 (1924), 133-203. Voir Alexis PHILONENKO : *Qu'est-ce que la philosophie ? – Kant et Fichte*, Vrin, 1991, 73 sq.

<sup>3</sup> Ernst CASSIRER : *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932.



la politique de Kant prolonge-t-elle l'œuvre critique ? Est-elle – par malheur – un échafaudage idéologique surpris, en flagrant délit, en plein montage, une « immense méprise »<sup>4</sup> ? Rassurons-nous à peu de frais. Si Kant n'avait rien à nous apprendre sur notre vie en société, il ne serait pas partout dans nos vies – comme il l'est. Il est partout en philosophie, il est partout dans le changement de nature de la pensée, partout dans la modernité, partout dans la morale<sup>5</sup>, partout dans la mutation du monde d'autrefois au monde nouveau, tel que la décrivait Hegel au moment de la Révolution<sup>6</sup>. Kant était déjà partout dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, puisque *Les Misérables* mettaient en images la *Critique de la raison pratique* au point que, comme Charles Renouvier l'y invitait, un citoyen bien formé saurait lire en parallèle *Tempêtes sous un crâne* dans le roman, et l'*Introduction à la Doctrine de la vertu*<sup>7</sup>.

Parmi les trois questions que pose le système (1. *Que puis-je savoir ?* 2. *Que dois-je faire ?* 3. *Qu'ai-je le droit d'espérer ?*), les deux dernières, observe Pierre Hassner, nous conduisent à la politique, la deuxième à partir de la morale, la troisième à partir de la téléologie historique<sup>8</sup>. Sans être politique d'intention, la pensée critique l'est pourtant à plein, pour la raison simple qu'elle pense le présent.<sup>9</sup> L'idée d'une discontinuité entre le système critique et les opuscules engagés de la dernière décennie méconnaît la vocation de la philosophie critique à être par excellence la philosophie du passage de la guerre à la paix<sup>10</sup>. Karl Rosenkranz remarque que la guerre du Péloponnèse avait été pour Socrate l'équivalent de la Révolution de 1789 pour Kant<sup>11</sup>. La *Critique de la raison pure* est-elle autre chose qu'un

<sup>4</sup> Jean –Michel MUGLIONI : *La philosophie de l'histoire de Kant – Qu'est-ce que l'homme ?*, PUF, 1993, 12.

<sup>5</sup> Luc FERRY : *Apprendre à vivre – Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Plon, 2006, 141.

<sup>6</sup> François CHATELET : *Hegel*, Seuil, 1994, 71.

<sup>7</sup> À la maxime « La vertu est toujours en progrès, et cependant elle se retrouve toujours au point de départ » (KANT : *La doctrine de la vertu*, Garnier-Flammarion, 1994, 256 sq., trad. Alain RENAUT) fait écho le raccourci hugolien « Avec la conscience on n'a jamais fini » (*Les Misérables*, V, VI, 4). Charles RENOUVIER : *Victor Hugo philosophe*, Maisonneuve et Larose, 2002, 190. Se reporter à Myriam ROMAN : *Victor Hugo et le roman philosophique*, H. Champion, 1999. Et Kant est partout dans la République, puisque la *Critique de la raison pure* a même les honneurs de la bande dessinée – n'a-t-elle pas atterri devant la niche de Kador, le chien des *Bidochon ?*

<sup>8</sup> HASSNER « Situation de la philosophie politique chez Kant », *Annales de philosophie politique*, 4, PUF, 1962, 84.

<sup>9</sup> Françoise PROUST : *Le ton de l'histoire*, Payot, 1991, 296. Michel Foucault notait à propos de *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « on voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique. » (*Magazine littéraire*, 207, mai 1984, 35). Effectivement, les opuscules historiques et politiques de Kant ont tous été publiés, hors des circuits de l'érudition universitaire, dans des revues destinées au grand public bourgeois et cultivé, en particulier dans la *Berlinische Monatsschrift*.

<sup>10</sup> HASSNER, op. cit., 78-79.

<sup>11</sup> Karl ROSENKRANZ : *Geschichte der kant'schen Philosophie* (Leipzig, Leopold Voss, 1840, repr. Berlin, Akademie Verlag, 1987, 100. Cliché repris par Hegel dans son *Histoire de la philosophie*, cit. ibid., 99.

*Projet de paix perpétuelle* métaphysique, cherchant le repos dans la critique et dans la loi<sup>12</sup> ? L'étude des philosophies de Renouvier et de Boutroux (chapitre III) nous permettra de vérifier que leur interprétation du kantisme fut une forme de pacification dans la marche à la synthèse républicaine. Mais nous redisons notre conviction que cet « engagement » est déjà inscrit dans les acquis fondamentaux de la raison pratique. En cela la contribution de Kant – nous verrons comment – ne fut pas comparable à celle des philosophes « éclairés » dont raffolaient les politiciens républicains. Que faisaient *pratiquement* un Voltaire et un Diderot, sinon un va-et-vient entre leurs convictions personnelles et le despotisme éclairé des monarques qu'ils assistaient de leurs *théories* ? Rien à voir avec la position de Kant, qui n'a jamais cru à la possibilité pour un penseur d'agir politiquement au nom de la philosophie. Il dressait un mur – weberien avant l'heure – entre conviction et responsabilité. Au mieux s'esquissait la possibilité d'un civisme de la philosophie, dans lequel elle servirait de médiation entre l'exécutif et la population, sans que le philosophe se mêlât jamais au pouvoir. Cette conception était proche de celle de la pensée républicaine parvenue à sa maturité à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle ne cautionnait pas les autorités en place, mais ne s'enfermait pas non plus dans une tour d'ivoire. Elle s'affirmait sans réserve sur le champ de bataille des idées, le fameux *Kampfplatz*<sup>13</sup>. Kant convenait seulement que la guerre philosophique se prolongerait à perpétuité, si la raison ne lui opposait pas un projet pratique de « paix perpétuelle ». Nous montrerons que ce fut un dispositif essentiel du kantisme républicain (chapitres IV et VIII). Si notre politisation de Kant était une « immense méprise », elle aurait toutes les apparences contre elle. Quoi de plus affiché en effet que l'affinité kantienne de la Troisième République ? Nos écoliers apprenaient la morale chez Kant ; à l'Université, c'est encore chez lui que l'on apprenait à penser, le kantisme était devenu la base de presque tous les cours de philosophie morale professés dans notre pays<sup>14</sup>. Dans sa façon de philosopher sur la politique, les Français du XIX<sup>e</sup> siècle comprenaient à merveille ce Prussien de Königsberg discourant sur des idées, des principes, des théories, des catégories, des antinomies. Il répondait – trop bien ! – à leurs habitudes mentales précisément en ce qui constituait, pour Hegel et Burke, le défaut le plus clair de sa méthode. Son goût de l'abstraction le mettait en résonance avec des couches intellectuelles françaises que leur séculaire exclusion du pouvoir avait habituées à théoriser à perdre haleine

---

<sup>12</sup> La thèse de Hans SANER, soutenue à Bâle en 1966, et que Jaspers considérait (avec ses propres œuvres !) comme seule contribution contemporaine digne de Kant, s'intitulait *Kants Weg vom Krieg zum Frieden I. Widerstreit und Einheit – Wege zu Kants politischem Denken*, Munich, Piper, 1967.

<sup>13</sup> *Le conflit des facultés*, Deuxième section.

<sup>14</sup> André CRESSON : *La morale de Kant*, Alcan, 1897, cité Claude DIGEON : *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, PUF, 1959, 334.

Difficile dans ces conditions d'admettre que les tentatives pour habiller Kant en *Aufklärer* (philosophe « éclairé ») reposent sur des malentendus, ou qu'il soit vain de récupérer pour la modernité un Kant philosophiquement plus proche de Malebranche ou de Berkeley, de Grotius et de Pufendorf que de Beccaria ou de Condorcet<sup>15</sup> – alors que, dans la lecture française courante, il est seulement « allé plus loin » que Hobbes, Spinoza ou Locke<sup>16</sup>. Sa récupération politique affecterait plusieurs formes, elle l'afficherait en « accoucheur de la modernité », en théoricien de la « sortie du religieux », en humaniste laïque radical, en penseur *modernissime* de la subversion douce, en *finitiste* bloquant *a priori* tout accès à l'absolu et à l'infini, etc. À Alain Boyer, qui récuse par les meilleurs arguments ces cinq variantes du kantisme politisé à la française, nous objecterons que toute l'histoire de celui-ci illustre l'habileté de nos philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle à relier les acquis du criticisme à leurs engagements personnels, qui étaient ceux de leur temps et de leur milieu, et que c'est précisément grâce à ce lien que le kantisme a disséminé si loin dans la culture nationale ses ferments les plus prolifiques. Cela atteste, nous semble-t-il, sa fécondité idéologique, mais – étrangement – malgré lui. Si nos kantien s'en étaient tenus à l'antique postulat, que Kant n'avait pas renié, qu'un philosophe n'a pas d'opinion, mais qu'il émet des avis fondés en raison, Kant n'aurait jamais été suivi – inconvenient ridicule au regard d'un philosophe, pour lequel il importe davantage de chercher la vérité que d'avoir des disciples. « La philosophie, écrit Boutroux, ne se transmet pas, elle n'a rien à redouter de son impuissance à se constituer définitivement »<sup>17</sup>.

Comprendre une pensée, c'est la situer. Sa vérité ne saurait se limiter à son contenu littéral, elle nous instruit autant par ce qu'elle révèle d'un moment historique, c'est-à-dire par la position singulière qu'elle occupe dans le déploiement de la raison. Les idées apparaissent d'autant plus déterminées par les circonstances où elles s'expriment en société qu'on les conçoit comme les éléments d'un débat qui accompagne et stimule les conflits réels de l'histoire<sup>18</sup>. Nous faisons notre cette belle idée de Paul Bénichou. Il y a eu certes, dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, un moment où la philosophie de Kant se lisait dans toutes les dissertations des lycéens de la République, et où les conquêtes de *L'Analytique transcendantale* (par exemple la *table des catégories*) entraient dans les cervelles bachelières.

<sup>15</sup> BOYER op. cit., 284. Sur la lecture que Kant souhaitait pour son œuvre critique, il s'opposait violemment à Fichte. Voir sa *Déclaration à l'égard de la doctrine de la science de Fichte*, Pl. III, 1211-1212, AK. XII, 3, 396 – 3, 1212.

<sup>16</sup> Blandine KRIEGL : *La politique de la raison*, Payot, 1994, 95.

<sup>17</sup> Émile BOUTROUX in Préface à Édouard ZELLER : *La philosophie des Grecs*, Hachette, 1877, in *Boutroux – choix de textes*, présentation de Paul ARCHAMBAUT, V. Rasmussen, 1928, 102.

<sup>18</sup> Paul BENICHOU : *Morales du grand siècle*, Gallimard, 1988 (1948), 10.

Mais Kant était infiniment plus que ce bachotage. L'écho de sa pensée irradiait dans tous les domaines de la culture et de la science<sup>19</sup>, et pas seulement dans le huis-clos des séminaires de la Sorbonne et de la rue d'Ulm. C'est bien par sa capacité à valoir pour l'humanité entière que le kantisme des citoyens-philosophes concordait avec l'ambition républicaine de vulgarisation de la culture et d'universalisation de la morale. Et c'est parce qu'il militait pour la République que Jules Barni tenait tellement à ce que fussent traduites – par lui – les œuvres capitales de Kant. Boutroux reconnaissait en cela le caractère à la fois élevé et positif de la doctrine, qui ne peut se rencontrer, écrivait-il, « ni dans les simples généralisations de l'expérience, ni dans les rêves de l'imagination. Elle n'est pas le reflet d'une époque, ni même l'expression de la pensée d'un peuple. Elle appartient à l'humanité ».

Trois représentations de Kant courent dans le public comme des vérités d'évidence – surtout parmi ceux qui ne l'ont pas lu, ou que l'on a dissuadés de le lire : Kant est le philosophe de la modernité, il est le penseur le plus indéchiffrable pour le commun des mortels – celui qui exige l'effort le plus long de qui veut le lire et le comprendre – et il est le père spirituel de la République. Chacune de ces trois prétendues évidences mène sa vie propre dans la sarabande des idées reçues, mais elles se sont toutes trois, au fil du temps, solidifiées en un bloc de clichés, condamnant le kantisme de la population cultivée à errer dans l'à peu près et la frustration, entre admiration convenue et ignorance délibérée – au point que beaucoup le maudissaient ! De Kant la première représentation a fait une idole, la deuxième un épouvantail, la troisième un inspirateur d'une politique. Comment ne pas voir que ces trois images se télescopaient ? Comment un système de pensée se prétendrait-il universel s'il est en même temps réputé hermétique, ouvert aux *happy few* seuls dignes d'y entrer ? Comment la République se reconnaîtrait-elle dans une pensée perçue comme réservée à une fine fleur d'experts ? Comment admettre que la République – chose de tous par définition – se soit confondue avec une pensée confisquée par une élite de connaisseurs, quand elle cherchait au contraire à rendre le savoir accessible au plus grand nombre ? N'est-il pas absurde que l'initiation philosophique, dont Kant avait souhaité qu'elle fût largement distribuée au public éclairé, ait conduit trop de ses disciples à trouver grand et admirable un penseur que la plupart avouaient ne pas comprendre ou ne pas avoir lu ? Comment croire à un Kant penseur de la laïcité – ce qu'il fut réellement dans ses textes – si ce n'était là qu'un affichage de complaisance, sans référence aux textes, et, pire encore, si ces textes n'étaient pas lus ?

---

<sup>19</sup> Émile BOUTROUX : chapitre Kant – in *Études d'histoire de la philosophie*, Alcan, 1925, 315.

Ce bouquet de questions est à l'origine de la recherche dont nous présentons ici les résultats. Elles orientent l'attention du lecteur, moins vers la pensée de Kant que vers sa réception dans les circonstances historiques diverses qui n'ont cessé de la corriger au cours du siècle. Elles ne se sont imposées à nous comme urgence analytique que dans cet autre double constat – désespéré – que cette pensée si généreusement nourricière est aujourd'hui à l'abandon, que notre siècle relègue Kant au cimetière des éléphants, et que notre République est dans une grande misère. Notre travail s'était fixé deux objectifs : retracer au plus précis le travail de construction d'un kantisme républicain dont la mémoire s'est perdue, et rendre à la République – sans nous lasser – quelques raisons de croire à nouveau à un avenir commun de ses citoyens.

Le premier objectif nous imposait une reconstitution chronologique d'une genèse de plus d'un siècle : le kantisme marchant à la rencontre de la République, de 1795, l'année où a lieu le premier rendez-vous de Kant avec la France du Directoire – sous le signe de la *Paix perpétuelle* – à 1904, lorsque se réunit à Genève, pour le centième anniversaire de la mort de Kant, un Congrès international de philosophie. C'est par le récit de sa lente gestation que le kantisme, dans ses cycles exactement datés (1795-1835 – 1867-1904), nous donnera l'occasion de visiter la préhistoire de sa consécration finale dans la synthèse républicaine. La chronologie, pour avoir un sens, devra démontrer que c'est grâce à cette maturation prolongée et aux interprétations contradictoires auxquelles il avait donné lieu dans différentes chapelles de l'*intelligentsia*, que le kantisme s'était diversifié et fragmenté à l'infini au moment où il devint le *credo* théorique de la République. – ce qui exclut qu'il ait été instrumentalisé à des fins partisans. Le XIX<sup>e</sup> siècle philosophique français a été une vaste et inlassable exégèse de la *Critique de la raison pure*<sup>20</sup>. De la fin du Premier Empire à celle du Second (1815-1870), la conquête de la France par notre philosophe est un phénomène d'expansion intense. « En basse continue d'une puissante symphonie philosophique »<sup>21</sup>, les traductions de ses textes fondamentaux se multiplient, avec une régularité systématique sans équivalent dans aucun pays d'Europe. Au-delà de ce constat, c'est à une véritable naturalisation de Kant que l'on assiste. « Kant est, en France, particulièrement chez lui »<sup>22</sup>. Les exégètes de la pensée de Königsberg constituent, dans le dernier tiers du siècle, le gros de la cohorte des professeurs de philosophie, et leurs contributions à la norme de l'enseignement philosophique sont autant de pièces du puzzle qui dessine à la fois la cartographie de la philosophie allemande en France et

<sup>20</sup> ESPAGNE op. cit., 48.

<sup>21</sup> Dominique JANICAUD : « La philosophie française et l'inspiration germanique », *Bulletin de la société française de philosophie*, 96/3, juillet-septembre 2002, 19.

<sup>22</sup> Bernard BOURGEOIS : « Kant en France », *Philosophie politique*, 2 – Kant, PUF, 1992, 17-38.

la géologie des stratifications conceptuelles de l'idée républicaine. C'est bien parce que le génie de Kant est parvenu à donner sens à la modernité, que l'on a usé de ce Kant francisé comme d'un sésame permettant de le lire *a priori* comme une figure de la stabilisation politique, c'est-à-dire de la République (chapitres I à IV).

Les motivations de Villers n'ont rien de commun avec celles de Renouvier, celles de Sieyès ne se comparent en rien à celles de Lachelier, ni celles de Durkheim à celles de Staël, et celles de Mercier moins encore à celles de Ferry, etc. C'est ce scintillement kaléidoscopique qui donne au kantisme français ses couleurs, mais il ne dit rien de sa portée dans l'histoire politique française. Nous avons pris le parti d'en rendre compte à partir de trois critères. Kant illustre, en premier lieu, le transfert culturel franco-allemand. Il joue ce rôle surtout dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Ses leçons ont été, deuxièmement, peu à peu apprises, assimilées, intégrées au patrimoine national du savoir. Leurs interprètes se sont peu à peu habitués à le prendre à témoin dans des débats à forte résonance qui agitaient l'opinion sur la science, la morale, la religion, etc. Ce rôle initiateur est dévolu à Kant dès le Directoire, mais c'est dans la deuxième moitié du siècle que son impact croît dans l'ensemble de ces domaines. On ne peut, enfin, suivre son déploiement chronologique sans être frappé de sa constante connexion avec l'histoire sociale de la Nation, en particulier la constitution d'un public bourgeois instruit, la généralisation de l'obligation scolaire, l'émergence d'un pouvoir intellectuel, la création d'universités (chapitre VII).

Nous ne pouvions en rester à la description historique du phénomène. Nous devons – synchroniquement – en dessiner les contours dans la morale, le droit, la science et la religion – repérer les structures qui l'avaient si durablement acclimaté à l'intelligence française moderne, analyser les déterminismes sous-jacents aux affrontements entre chapelles philosophiques, formuler quelques hypothèses sur les enjeux politiques et sociaux de la concurrence du kantisme avec le spiritualisme et le positivisme (chapitres V et VI). Programme à la Don Quichotte ! L'auteur l'avoue sans honte : passionné par *son* sujet, il a été piqué au vif par l'enjeu, et tout aussi régulièrement découragé par les dimensions de la tâche. Il n'a retrouvé la force de continuer que dans l'urgence du second objectif : redonner envie de lire Kant aujourd'hui, afin qu'il serve la République à un moment où le génie utopique de celle-ci paraît épuisé. C'est pourquoi l'accent a été porté sur des questions où la pensée des Lumières et celle de Kant sont en panne de réponse (les femmes, la colonisation), comme sur

les problèmes où les leçons de Kant semblent avoir été oubliées des républicains eux-mêmes (l'école, la paix, l'Europe) (chapitres V et VIII).

Qu'il soit français ou allemand, anglais, italien ou russe, le kantisme européen moderne admet trois instances – trois seulement – : l'individu, la conscience, l'humanité. Il se reconnaît au mot d'ordre selon lequel chacun ne se détermine qu'à partir de soi, à la souveraineté de la loi morale, doctrine excluant toute obligation religieuse, au rapport enfin de l'homme à la nature : il la subit physiquement, s'affranchit d'elle dans l'art, la dépasse dans la moralité. Voilà, à grand traits, le *credo* kantien. Si nous en résumons ci-dessous les données essentielles, c'est pour mesurer plus objectivement les écarts des doctrines se réclamant de lui par rapport à l'original (chapitre V).

1. La diffusion des analyses de la *Critique de la raison pure* accompagne la science moderne. Connaître n'est plus une occupation méditative en circuit fermé. La connaissance passe de la *theoria* à la science. Savoir, c'est fabriquer, produire, faire<sup>23</sup>. *Verum factum est*. Kant nous enseigne que nous ne comprenons que ce que nous avons fait. L'entendement n'emprunte pas ses idées à la nature – comme le croyait l'âge classique – il les lui prescrit. De cette interrogation naît la si difficile *déduction transcendantale*, demeurée, au plus profond de la *Critique*, la charte théorique de la science moderne, et comme le double, dans la théorie, des sciences expérimentales dans la pratique. Comme le remarque Luc Ferry, l'application de la *Critique de la raison pure*, c'est l'*Introduction à la médecine expérimentale* de Claude Bernard<sup>24</sup>. Cette alliance de la philosophie avec la science pouvait certes se réclamer de Descartes et de d'Alembert, mais c'est à Kant (et Condorcet) qu'elle devait son brevet de modernité.

2. La philosophie de Kant est principalement reçue comme philosophie de la raison pratique, c'est-à-dire comme morale. C'est, de tous les aspects du système, celui qui a le plus intéressé les philosophes républicains et les théoriciens de la laïcité. C'est une morale individualiste, puisqu'elle repose sur le concept d'autonomie de la volonté. Elle est placée sous l'autorité de la loi morale qui supprime celle de Dieu. Une véritable transmutation des valeurs s'est opérée, qui a fait basculer dans les oubliettes les systèmes du judaïsme, du christianisme et du stoïcisme. Ce kantisme de la raison pratique se confond presque avec le kantisme

---

<sup>23</sup> Jean PIAGET : *Sagesse et illusions de la philosophie*, PUF, 1992, 232.

<sup>24</sup> LUC FERRY op. cit., 119.

républicain pour des raisons complexes que nous devons examiner (chapitre IV). Son intégration à l'idée de République s'accomplira dans une cohérence sociologique qu'il nous faudra décrire : ce fut en effet une morale du mérite, de la volonté et de la liberté, en concordance avec l'image que souhaitait donner d'elle-même l'école de Jules Ferry (chapitre VII). L'équilibrage du système fut une opération de longue haleine. Il fallut en particulier pondérer les rôles qui revenaient à Kant, Rousseau et Fichte dans l'ascendance de l'idée républicaine. Pour comprendre Kant et sa fonction d'instituteur de la République, il fallait notamment l'associer à la découverte du vrai Jean-Jacques, celui de Lessing, de la raison pratique et de la sublimité de la volonté<sup>25</sup>, et faire à Fichte sa place parmi les pères fondateurs de la République<sup>26</sup>.

3. Le kantisme devient un pouvoir. La philosophie éclectique l'a précédé sur cette voie, en affirmant ses prétentions à la visibilité politique de la pensée (Victor Cousin a été le premier philosophe ministre de notre histoire). La tendance s'est renforcée avec l'accession des républicains au pouvoir. Les auteurs de thèses (remarquables) sur Kant accèdent à des postes de responsabilité administrative, parlementaire ou universitaire (Désiré Nolen, François Evellin, Alphonse Darlu, Gabriel Compayré). Nous verrons comment la III<sup>e</sup> République a mis en place un système coordonné de consécration officielle de la philosophie dans son magistère national. Nous aurons à examiner les formes et la portée de ce système (chapitre VII).

Nous ne comprendrons en effet la portée du kantisme républicain qu'en examinant les forces sociales qui l'ont porté. Le public kantien, sans lequel la philosophie de Kant n'était rien, se constituait de cette nouvelle bourgeoisie intellectuelle en ascension, composée de publicistes, d'instituteurs, de professeurs de l'enseignement secondaire et supérieur, de médecins, de fonctionnaires, d'officiers, de pédagogues passés par un séminaire universitaire, de nobles<sup>27</sup>. On a pu dire que la *Critique de la raison pure*, écrite pour des scolastes, avait pourtant servi de base à des flots de commentaires dont une moitié était destinée à un public profane. Jean Piaget prétend que le noumène a été mis à la disposition du « sens commun », c'est-à-dire des concierges et des laveurs de vitres aussi bien que des philosophes de la

---

<sup>25</sup> Ernst CASSIRER : « Kant et Rousseau », in *Rousseau, Kant, Goethe*, Belin, 1991, 43.

<sup>26</sup> Voir le célèbre article de Georges GURVITCH : « Kant und Fichte als Rousseaus Interpreten », *KS.*, 1922 (repris *Revue de métaphysique et de morale*, 1971, 4).

<sup>27</sup> Franklin KOPITZSCH : « Histoire sociale de l'Aufklärung », 353-355 in *La Révolution, la France et l'Allemagne* (dir. BERDING, FRANÇOIS, ULLMANN), Maison des sciences de l'homme, 1995.



nature<sup>28</sup>. De fait le criticisme a dû son impact culturel aux progrès de la scolarisation d'une part, et à l'intérêt croissant des gens pour les questions théoriques d'autre part. Par une sorte d'anamnèse les Français qui apprenaient leur philosophie dans l'odyssée kantienne de la connaissance et de la morale se découvraient kantien de naissance. La vulgarisation du kantisme a modifié conjointement, et le cours des scolarités, et la mentalité des classes moyennes instruites<sup>29</sup>. La portée de ces phénomènes nous semble justifier notre tentative de les étudier. La politisation *a posteriori* du kantisme ne fut que l'effet de l'émergence d'une opinion publique. Elle traduisait une forme inédite de sociabilité, qu'il serait anachronique de confondre avec l'engagement des philosophes au XX<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Une des explications de la parfaite acclimatation de Kant en France se trouve dans le goût des Français pour les idées, qui ne fut que le signe de l'existence d'un public apte à leur faire écho<sup>31</sup>.

Le progrès matériel et l'enrichissement d'une partie de la population aiguisaient le besoin des individus d'être respectés dans leur singularité. La raison pratique de Kant exprimait cette revendication. Ce public était demandeur de liberté morale. La morale avait changé de structure : elle ne valorisait plus ni l'héroïsme de la vertu (valeur aristocratique), ni la sainteté de la foi (valeur religieuse). Elle prônait le mérite, qui ouvrait à tous des chances égales de réussir. Or le kantisme était la théorisation parfaite de cette méritocratie dont la République consacrait l'ascension. C'est en cela que le kantisme eut partie liée avec les exigences de laïcité et d'égalité, mais qu'il fut aussi, durant la plus grande partie du siècle, c'est-à-dire pratiquement jusqu'à la consolidation de la III<sup>e</sup> République, très isolé dans la société française. L'*establishment* politique lui était hostile. L'Inspection générale de philosophie, pourtant délestée des mal-pensants sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire, préférait l'éclectisme de Cousin. Les philosophes d'État restèrent longtemps à l'extérieur du public kantien que l'on vient de définir. Ils contrôlaient certes l'institution universitaire, mais en se situant en marge de l'*intelligentsia* qui constituait la cohorte kantienne grandissante<sup>32</sup>. Ils considéraient Kant comme un philosophe dangereux.

<sup>28</sup> Jean PIAGET : *Sagesse et illusions de la philosophie*, PUF, 1992, 234.

<sup>29</sup> On se reportera utilement à l'excellente synthèse de Lewis White BECK : « Was haben wir von Kant gelernt ? », *KS.*, 72 (1981), 1, 1-10.

<sup>30</sup> Jürgen HABERMAS : *Strukturwandel der Öffentlichkeit – Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, 1962.

<sup>31</sup> Émile Durkheim notait : « La grande supériorité que nous avons sur l'Allemagne, c'est qu'il y a chez nous pour les études philosophiques une *opinion* » (Émile DURKHEIM : « La philosophie dans les universités allemandes » in *Textes 3* (Prés. Victor KARADY), Minuit, 1975, 484.

<sup>32</sup> Ils se comptèrent longtemps sur les doigts de la main. Il y eut longtemps Cousin à Paris, et Bouillier à Lyon. Au milieu du siècle, les intellectuels d'État devenus hauts fonctionnaires des deux assemblées. Sous la Monarchie de Juillet, il y eut Dubois et Saint-Marc Girardin à la Chambre des Députés, Villemain, Rossi et Cousin à la Chambre des Pairs.

Notre traversée chronologique du kantisme du XIX<sup>e</sup> siècle nous en administrera la preuve : la politisation de la philosophie, la naissance d'un public large et compétent, le conflit avec l'ordre établi et avec l'Église sont trois aspects d'un même phénomène, dont le kantisme est le vecteur. Pour comprendre l'origine de la cristallisation kantienne de nos libéraux et républicains, il faut se souvenir que, dans la conflagration idéologique que fut la Révolution, les adversaires de celle-ci s'empressèrent de désigner comme coupables les deux premières *Critiques*, la *Critique de la raison pure* parce qu'elle avait ruiné la métaphysique, la *Critique de la raison pratique* parce qu'elle avait remplacé la loi divine par la loi morale. Mais, à l'arrière-plan de ce double procès, il y avait contre Kant le grief d'avoir contribué à la disqualification de la philosophie (et de la religion) en prêtant son concours à leur sécularisation. Avoir laissé le dernier mot à la pratique, voilà ce que l'on ne pouvait pardonner à Kant, et l'argument qui faisait de lui le principal fauteur de désordre. Et c'est pourquoi notre philosophe, si important dans le passé de la République, demeure si essentiel pour son avenir.

# CHAPITRE I

## 1795-1835 : UN KANTISME

### D'INFILTRATION ET DE CONCORDAT

De la traduction du *Projet de Paix perpétuelle* (1795)

à celle de la *Critique de la raison pure* (1835)

<b>Sieyès (1748-1836) – le kantisme virtuel.....</b>	<b>18</b>
<b>Charles de Villers (1765-1815) - l'initiateur maladroit et génial.....</b>	<b>24</b>
<b>Les <i>Idéologues</i> – et leur rapport paradoxal à Kant .....</b>	<b>39</b>
Kant et les idéologues : une rencontre en pointillés .....	48
Le Kant résiduel de Tracy et Degérando – une incompréhension promise à un bel avenir .....	50
<b>Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) - un kantisme à contre-pied .....</b>	<b>57</b>
<b>Germaine de Staël (1766-1817) - les délices des contre-Lumières libérales ....</b>	<b>66</b>
Continuités staëliennes dans le transfert culturel franco-allemand .....	71
Un Kant selon la raison et selon la foi .....	78
<b>Benjamin Constant (1767-1830) et Kant : un théoricien libéral face à la raison pure.....</b>	<b>87</b>
Un affrontement stratégique : <i>Des réactions politiques</i> et <i>Sur un prétendu droit de mentir par humanité</i> (1797) .....	91
<b>Espaces d'un kantisme thermidorien chez Staël et Constant .....</b>	<b>102</b>
Staël et Constant face à la Révolution et à la part que le kantisme y a prise en matière culturelle et religieuse .....	105

La période 1795-1835 est un tourbillon de victoires, de fuites, de restaurations, d'abdications, d'apothéoses, de révolutions, d'invasions, de disparitions et de réapparitions, de chocs. Elle se prête mal à la clarification des concepts, et ne connaît le débat philosophique que sous la forme de l'affrontement, du malentendu, de l'excès. Mais c'est, pour reprendre un terme de Reinhart Koselleck, une période-charnière<sup>1</sup>. Elle va, en ce qui concerne la réception de la philosophie critique par les Français, de la traduction du *Projet de paix perpétuelle* par Adrien Lezay Marnésia en 1795<sup>2</sup>, à celle de la *Critique de la raison pure* par Joseph Tissot en 1835. Les deux dates sont aussi importantes pour l'histoire des relations internationales que pour celle de la pensée. La paix de Bâle entre la France et la Prusse est en effet signée en 1795, et c'est en 1835 que paraissent *De l'Allemagne* de Heinrich Heine et la *Vie de Jésus* de David Friedrich Strauss. L'image de la philosophie allemande transmise par les médiateurs culturels, les conceptions métaphysiques et religieuses qui circulent dans l'opinion, les régulations juridiques et politiques – tout est en ébullition. La connaissance de Kant en France est encore aléatoire et conjoncturelle. Sa pensée n'est encore ni adoptée, ni rejetée, elle s'infiltré simplement sous forme simplifiée : la philosophie se confond avec la critique, la critique est identifiée à l'esprit de libre et public examen, qui possède en France ses lettres de noblesse depuis Bayle et Jurieu, et un pont est au hasard lancé de Voltaire à la *Critique de la raison pure*<sup>3</sup>. Autrement dit, le criticisme ne peut encore être saisi dans sa nouveauté. Son infiltration par un étroit canal ne provoque encore d'influence qu'indistincte, obscure, approximative, et par là-même épisodique et flottante. Elle n'en est pas moins fondatrice. La naturalisation ultérieure de la philosophie de Kant par la France n'aurait pas été possible sans l'attention qui lui a été d'abord portée par instillation progressive à petites doses. Les

<sup>1</sup> Reinhart KOSELLECK, introduction aux *Geschichtliche Grundbegriffe* (hrsg. von Otto BRUNNER – Reinhart KOSELLECK – Werner CONZE), Stuttgart, 1972, Bd. 1, 15.

<sup>2</sup> Une autre traduction, publiée fin 1795, est signée du citoyen suisse Louis-Ferdinand HUBER, qui fréquente Benjamin CONSTANT. Voir Thomas BRUNS : *Kant et l'Europe – Etude critique de l'interprétation et de l'influence de la pensée internationaliste kantienne*, Dissertation Faculté de droit Sarrebruck, 1973, 185.

<sup>3</sup> Roger CHARTIER in *L'homme des Lumières* (dir. Michel VOVELLE), Seuil, 1996.

traductions en français, encore à venir, ont été précédées de la traduction latine de Born<sup>4</sup>. Cependant l'héritage de Kant se déploie en Allemagne sans attendre l'achèvement en français d'une traduction de l'ensemble du *corpus*, qui ne viendra que dans la deuxième période. En attendant, les Français ont entendu parler de la *Nouvelle critique de la raison* que Fries a publiée en trois volumes en 1806, et de la *Philosophie pratique générale* de Herbart (1814). Les bases éditoriales du kantisme se sont extraordinairement étendues en Allemagne, et leurs métastases rédactionnelles infiniment diversifiées. La publicité pour Kant est faite par la *Allgemeine Literaturzeitung* (Iéna) et la *Berliner Monatsschrift*, qui comptent par dizaines de milliers leurs lecteurs dans toute l'Europe. Pour la seule décennie 1794-1804 y sont recensés 2000 livres ou articles de 700 auteurs épluchant par le menu la pensée critique dans ses rapports avec la métaphysique, la science ou la religion. Les catalogues des foires aux livres regorgent d'analyses, de polémiques, de réflexions éparses sur le système de Kant<sup>5</sup>. Les centres de résistance demeurent (l'Académie des sciences de Berlin et le *Philosophisches Magazin* d'Eberhard), mais les adversaires de Kant ont tôt perdu la bataille logistique<sup>6</sup>. La bataille idéologique est plus incertaine, plus âpre, et surtout plus confuse que jamais. Kant est contesté par l'Académie des sciences de Berlin, dont Maine de Biran et Daunou suivent les travaux. Ils s'appuient essentiellement sur l'empirisme anglais ou le rationalisme dogmatique de Leibniz et Malebranche. Certains partisans de Kant, tels l'abbé Grégoire, le verraient volontiers enrôlé dans une guerre contre l'athéisme, mais qui n'aurait pas basculé dans l'idéologie contre-révolutionnaire<sup>7</sup>. Mais la résistance à Kant la mieux organisée – elle ne rendra jamais les armes – est celle des disciples de Condillac, qui, nous le verrons, verrouillent et cadennassent l'Institut : Destutt de Tracy et ses collègues de l'Idéologie opposent à Kant le front uni du patriotisme intellectuel propre aux héritiers philosophiques de la Révolution<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> On trouvera dans Maximilien VALLOIS : *La formation de l'influence kantienne en France*, Alcan, sd., 47 la liste des premières traductions de Kant en France. BORN a publié en 1796 la version latine de la *Critique de la raison pure*, en 1797 celle des *Prolégomènes*, des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et de *La religion*, en 1797 celle de la *Critique de la raison pratique* et de la *Critique de la faculté de juger*, en 1798 celle de la *Doctrine de la vertu* et de la *Doctrine du droit*.

<sup>5</sup> Hans SANER : *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, Munich, Piper, 1967, 132.

<sup>6</sup> C'est la raison pour laquelle, face à la vague montante du kantisme et aux risques croissants de malentendus, Carl Christian Erhard SCHMID publie son *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der kantischen Schriften* (1786-1798), rééd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt).

<sup>7</sup> Lettres de GREGOIRE au philosophe-théologien strasbourgeois Blessig (VALLOIS, op. cit., 34 (A. GAZIER : « Fragments de lettres inédites relatives à la philosophie de Kant », *Revue philosophique*, 1888, II, 58-59.

<sup>8</sup> André CANIVEZ : *Jules Lagneau professeur et philosophe – Essai sur la condition du professeur de philosophie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Thèse, Strasbourg, 1965, I, 134.

Le Kant français de première période est un Kant compatible avec le Concordat de 1801, il n'est pas – et de loin – celui de la laïcité, mais celui des Contre-Lumières<sup>9</sup>, c'est-à-dire d'une idéologie de restauration du sentiment religieux qui ne s'accompagne pas nécessairement d'hostilité envers l'idée de la Révolution. L'inspiration lui vient de Jean-Jacques Rousseau, sur lequel se coule *Le génie du christianisme* de Chateaubriand, paru l'année même du Concordat, dans une stratégie offensive prenant pour cible l'anti-christianisme des Lumières. Le Kant dont les Français polissent positivement l'image au début du siècle est, à l'instar de l'auteur des *Rêveries d'un promeneur solitaire*, lu comme le philosophe des limites de la raison et l'adversaire de l'intellectualisme sec et abstrait – c'est ainsi que Jean-Jacques aimait à se définir et que les Français apprirent à l'aimer, à la fois comme première victime des « philosophes » et comme emblème le plus profond de leur modernité. Il y a à l'évidence, chez Germaine de Staël et Charles de Villers – quoique avec des arrière-pensées politiques opposées – valorisation chez Kant d'une radicalité intellectuelle que la Révolution est implicitement soupçonnée d'avoir trahie. L'heure d'un Kant révolutionnaire, exterminateur du déisme, n'a pas encore sonné. La génération de 1790 qui se convertira au Romantisme préfère voir en lui le penseur de l'individualisme et le moraliste de la conscience. Le libéral progressiste, voire le partisan d'un utilitarisme à la Adam Smith ne seront appréciés que plus tard. Le présent chapitre mettra en évidence à la fois la force d'un courant condillacien d'opposition à la pensée critique, et la prédominance de l'interprétation de celle-ci comme pensée des limites de la raison. La révolution copernicienne du savoir n'étant pas encore perçue dans sa portée historique, ce sont encore – et pour longtemps – les adeptes du rationalisme éclairé, les disciples de Condillac, Hume et Helvétius, qui battent en brèche les conquêtes de la raison transcendante. Ne sous-estimons pas la vigueur de ce courant philosophique, car il domine le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Sous sa double forme – physiologique chez Cabanis, et idéologique chez Destutt de Tracy<sup>11</sup> – le condillacisme dressera ses remparts face à l'assaut kantien. Nous le verrons à l'œuvre chez les Idéologues. En attendant les jours meilleurs où il sera reconnu comme prophète de la raison triomphante, Kant est encore protégé par un camp intellectuel qui, un demi-siècle plus tard, lui tournera le dos ; il aura été longtemps mis au service de leur cause par les doctrinaires des limites de la raison, ces limites qu'on lui fera bientôt gloire d'avoir le premier franchies

<sup>9</sup> Sur la notion de *Contre-Lumières*, se reporter à Marc FUMAROLI : *Chateaubriand – poésie et terreur*, De Fallois, 2003, 97.

<sup>10</sup> Wilhelm DILTHEY : « Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts », 528-554, in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen, Teubner – Vandenhoeck und Ruprecht, Bd. IV.

<sup>11</sup> Paul JANET – Gabriel SÉAILLES : *Histoire de la philosophie – Les problèmes et les écoles*, Delagrave, 1887, 106 sq.

En ces temps de Concordat et de premier seuil de laïcité, la religion occupe l'espace central du débat philosophique. Kant est donc lu à travers le prisme (déformant) du compromis entre foi et raison, théologie et pensée critique, cœur et entendement. Les procédures d'analyse de cette contradiction se sont assurément modernisées et affinées, mais elles restent en retrait par rapport aux percées de la *Critique de la raison pure*. C'est l'époque où Schleiermacher publie son traité *Sur la religion* (1799), puis ses réflexions *Sur la croyance chrétienne* (1821), et où Lamennais écrit son *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817) et fait entendre ses *Paroles d'un croyant* (1834). Schelling a publié en 1804 son livre *Philosophie et religion* – savant mélange d'audace intellectuelle et de conservatisme religieux. Les temps ont pourtant bien changé. En Allemagne, les biens ecclésiastiques ont été sécularisés en 1803, mais Frédéric Guillaume III, roi de Prusse, a institué en contre-feu l'union des luthériens et des réformés en 1817. L'extension du réseau universitaire et la progression de l'instruction publique limitent le pouvoir culturel des Églises. Friedrich Diesterweg (1790-1866) consacre sa carrière à batailler, dans un esprit proche d'une certaine laïcité libérale française, contre l'enseignement confessionnel et contre les empiétements pédagogiques du pouvoir politique. Ce premier chapitre nous donnera l'occasion de constater une mutation qualitative de la religion, qui produira ses effets à grande échelle dans la période suivante. L'ascension de la bourgeoisie de talents (*Bildungsbürgertum*) correspond en effet à une métamorphose du religieux : la croissance démographique, la montée du capitalisme commercial, l'expansion industrielle provoquent une pragmatisme de la religion qui, après 1848, se traduira par un transfert de la religion à la morale et une progressive désacralisation et décléricalisation du religieux. Cette évolution profonde dont, nous le verrons, le kantisme a été le bénéficiaire et le vecteur, fera de plus en plus de la religion l'affaire de l'Église seule<sup>12</sup>.

Il existe pourtant, dès la période 1795-1835, un Kant sympathisant de la Révolution, même si ce n'est encore qu'un progressiste potentiel. Le contact avec Sieyès<sup>13</sup> a fait *fiasco*, mais se sont mis en place les pièces du puzzle mythique de jacobins allemands de Paris volant au secours du philosophe de Königsberg pour en faire le penseur de la Révolution. La légende prendra – mais beaucoup plus tard – une portée politique considérable dans la généalogie de l'idée républicaine. La Révolution reste en tout état de cause un élément essentiel de la

---

<sup>12</sup> Voir l'excellente étude de Werner K. BLESSING : « L'évolution précipitée – Remarques sur le changement des mentalités en Allemagne aux alentours de 1800 », 405-422 in *La Révolution, la France et l'Allemagne – Deux modèles opposés de changement social ?* (dir. Helmut BERDING, Etienne FRANÇOIS, Hans Peter ULLMANN), Maison des sciences de l'homme – Suhrkamp, 1989.

<sup>13</sup> *K.F.Reinhard, introducteur de Kant auprès de Sieyès*, Revue d'Allemagne, 1980, 481-496.

perception de la France par l'Allemagne<sup>14</sup>, et, au moins autant, de la réception de Kant par l'opinion intellectuelle française. En suivant les pistes de Sieyès en Prusse, nous vérifierons l'impact de cette fraternisation républicaine franco-allemande, qui a été une réalité historique du temps des intellectuels allemands de Paris en 1791-1792 (Cramer, Oelsner, Forster, Archenholtz, Cloots), avant de devenir le décor de l'image d'Épinal d'un Kant en bonnet phrygien<sup>15</sup>. Pas de mythe kantien de III<sup>e</sup> République sans la présence originelle, au berceau du Kœnigsbergeois jacobin, d'aristocrates de l'intelligence, de la fortune et du talent, témoignant d'une passion germanique pour la France républicaine. Nous tenterons d'accorder l'importance qu'elle mérite à cette naissance, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, d'une spiritualité laïque et libérale promise à un grand avenir sous le patronage kantien. Elle constitue l'équivalent philosophique du Concordat, en ce sens qu'elle se situe à mi-chemin du philosophisme et de la religion<sup>16</sup>, dans un entre-deux typiquement kantien. C'est le lieu idéologique de la gauche littéraire sous l'Empire et la Restauration, le lieu où grandit l'embryon de ce que, à la fin du siècle, Ferdinand Buisson appellera *foi laïque*. Cette religion de la vérité laïque n'a pas encore trouvé en Kant son porte-drapeau. Mais ses prophètes ont surgi dans l'Europe entière, avec Lessing en Allemagne, Condorcet en France, Radichtchev en Russie, Filangeri en Italie<sup>17</sup>. Les moissons futures d'un Kant républicain ont été semées.

---

<sup>14</sup> Günther LOTTES : « Das revolutionäre Frankreich als Trauma der deutschen Konservativen », in *Feindbild und Faszination – Vermittlerfiguren und Wahrnehmungsprozesse in den deutsch-französischen Kulturbeziehungen (1789-1983)*, hrsg. von Hans Jürgen LÜSEBRINCK und Janos RIESZ, Francfort/M. – Berlin-Munich, 1989, 13-24.

<sup>15</sup> Walter BENJAMIN « Les Allemands de quatre vingt neuf », in *Écrits français* (éd. Jean-Marie MONNOYER), Gallimard, 1991, 268-285. Voir Erich PELZER : *Die Wiederkehr des girondistischen Helden Die Intellektuellen als kulturelle Mittler zwischen Deutschland und Frankreich während der französischen Revolution*, Bonn, Bouvier, 1998, 321-325.

<sup>16</sup> Paul BENICHOU : *Le sacre de l'écrivain (1750-1830) – Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, José Corti, 1985, 220 sq.

<sup>17</sup> Vincenzo FERRONE in VOVELLE, *Lumières*, op. cit., 250.



## Sieyès (1748-1836) – le kantisme virtuel

Dans toute l'Allemagne, Kant passe pour un partisan de la Révolution<sup>18</sup>. Karl Friedrich Reinhard, ministre plénipotentiaire de la République à Hambourg (et d'origine wurtembergeoise), signale en 1795 la création de « clubs kantien » dans le nord hanséatique. Il écrit à Charles Delacroix, son supérieur hiérarchique : « les noms d'ami de la philosophie de Kant et d'ami de la liberté sont devenus synonymes<sup>19</sup> ». Le 1<sup>er</sup> janvier 1796, Sieyès rencontre Karl Theremin, devenu Charles Théremin et « nouveau citoyen français » depuis qu'il exerce la fonction de chef de bureau au comité de salut public. La rencontre a lieu en présence de Pappenheimer, Juif hambourgeois spécialiste de Kant<sup>20</sup>. Sieyès vient de prendre connaissance de la traduction par Reinhard du traité *Sur la paix perpétuelle*. L'idée que l'Europe gagnerait à être gouvernée par des philosophes le séduit<sup>21</sup>, bien qu'elle repose sur un malentendu flagrant. L'utopie platonicienne et conservatrice du roi philosophe représente en effet pour Kant un cauchemar, tant la jouissance du pouvoir corrompt, selon lui, le libre exercice de la raison. Néanmoins les interlocuteurs s'accordent sur ce qui est déjà presque une banalité : en la personne de Kant, la Révolution semble avoir enfin trouvé son philosophe, peut-être même son « complément ». C'est du moins ce que Charles Théremin écrit à son frère Anton Ludwig, pasteur à Memel, en lui demandant d'intervenir auprès de Kant afin qu'il entre en relation avec Sieyès<sup>22</sup>. Notons ce détail sans doute significatif : les deux frères sont protestants, et de lointaine ascendance huguenote. Anton écrit effectivement au philosophe le 6 février 1796, et celui-ci lui répond prudemment le 9 mars : « je peux vous prier avec assurance de transmettre à M. Sieyès mes pensées concernant sa proposition, purement littéraire (sic), de faire

<sup>18</sup> Peter BURG : *Kant und die französische Revolution*, Berlin, Duncker und Humblot, 1974, 31.

<sup>19</sup> Cité in François AZOUVI et Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1991, 79.

<sup>20</sup> Ibid. 80.

<sup>21</sup> Jacques DROZ : *l'Allemagne et la Révolution française*, Paris, 1949, 100.

<sup>22</sup> Lettre 693 (AK, XII, 58 sq).

connaître mes œuvres en France<sup>23</sup> ». Il lui conseille de traduire la *Critique de la raison pure*, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*<sup>24</sup>.

Les Jacobins allemands sont émoustillés par l'imminence d'un échange intellectuel franco-prussien à un niveau aussi élevé d'intelligence. Malgré l'amitié qui le lie au prince Heinrich, frère de Frédéric II, Sieyès est considéré dans les milieux conservateurs de Potsdam et de Berlin comme le chef d'une conspiration acharnée à exporter la subversion vers l'Allemagne. Des rumeurs bruissent déjà au sujet de son prochain échange épistolaire avec Kant, dont la *Gazette de Thorn* vient de se faire l'écho le 20 février. Elles paraissent suffisamment insidieuses à Kant pour qu'il s'en inquiète et publie un démenti dans la *Gazette de Königsberg* du 7 mars<sup>25</sup>. Sieyès est précédé, dans toutes les cours d'Allemagne, d'une sulfureuse réputation de régicide. Or Kant n'a jamais fait mystère de l'horreur que lui a inspirée la condamnation à mort de Louis XVI. Sieyès est en relation avec les Idéologues et le groupe d'Auteuil. Pour l'instant, la pensée politique allemande intéresse peu cette *intelligentsia* parisienne déboussolée, à la fois progressiste et conservatrice. On se rencontre beaucoup dans un salon de la rue Saint-Honoré (ou, comme on disait alors, de la rue Honoré), où il y a « beaucoup de prêtres<sup>26</sup> ». Les chances de succès de l'échange entre l'abbé venu de Fréjus et le philosophe venu du froid paraissent plutôt minces. Non, il n'y aura pas de diagonale Méditerranée-Baltique !

Sieyès n'est pas un inconnu en Prusse<sup>27</sup>. Dans le milieu militaire, bon nombre d'officiers souhaitaient une entente avec la France. Peu avant la paix de Bâle un tract anonyme qui se présentait comme un discours fictif de « l'abbé Sieyès » circulait à Berlin. Ce texte, connu sous l'appellation de « pseudo-Sieyès<sup>28</sup> », traitait le problème de la paix en Europe, que Kant venait d'aborder glorieusement. Une importante convergence de fait existait entre Kant et Sieyès sur ce point – en opposition vigoureuse à la ligne guerrière des Jacobins, à la stratégie de « la secte », pour reprendre la terminologie polémique de Taine. Même hostilité viscérale, dans les deux cas, aux « hommes sans éducation et sans lettres », aux sectaires grossiers, violents, bornés, ancrés dans une idée fixe, et « dont le principe consiste à révolutionner tout, à coups de canon, sans examiner le pourquoi ». Depuis longtemps, observe

<sup>23</sup> I. KANT : *Correspondance* op. cit., 757.

<sup>24</sup> Voir le compte-rendu d'Alain RUIZ sur ses recherches dans les archives Sieyès, in *Kant-Studien*, 68 (1977), 446-453. Marco ZINGANO : « Les rapports de Kant et de Sieyès », in *La philosophie et la Révolution française* (dir. Bernard BOURGEOIS et Jacques D'HONDT), Vrin, 1993, 261-268.

<sup>25</sup> M. ZINGANO, loc. cit.

<sup>26</sup> Prosper ALFARIC : *Laromiguière et son école*, Belles Lettres, 1929, 44.

<sup>27</sup> Voir Paul BASTID : *Sieyès et sa pensée*, Paris, 1939, 199 sq.

<sup>28</sup> Voir O. TSCHIRCH : *Geschichte der öffentlichen Meinung in Preussen (1795-1807)*, Weimar, 1933, vol.1, 71 sq. L'auteur était un jeune lieutenant, Karl Friedrich von Knesebeck, futur Generalfeldmarschall de l'armée prussienne (Pierre-Paul SAGAVE : *Berlin und Frankreich (1685-1871)*, Berlin, Haude und Spener, 1980, 115.

Taine, les Jacobins ont des hommes clairvoyants, entre autres Sieyès, « leur penseur et leur oracle », qui leur répètent que, « s'ils font la paix, ils sont perdus<sup>29</sup> ». Le même esprit ne souffle-t-il pas dans le traité de Kant *Sur la paix perpétuelle* ? Ce texte fameux n'est-il pas à la fois un manifeste pour la République, et un réquisitoire contre ses jusqu'au-boutistes ? Parallélisme fragile mais précieux, sans doute insuffisamment relevé par la critique.

C'est en mai 1798 que Talleyrand, qui dirige la diplomatie du Directoire, offre à Sieyès le poste d'ambassadeur à Berlin. Il y aura pour mission d'empêcher la Prusse de se joindre à la coalition naissante de l'Angleterre, de l'Autriche et de la Russie, et d'amorcer un rapprochement franco-prussien. Seul le premier objectif fut atteint, puisque la Prusse resta neutre jusqu'en 1806. Pourtant une véritable détente franco-prussienne était accomplie lorsque Sieyès rentra à Paris, après son année berlinoise, le 20 prairial (9 juin 1799). Il était désormais, à la tête du Directoire, en charge de transformer le système issu de la Révolution. Mission impossible sans le secours d'une « épée », c'est-à-dire sans Bonaparte. D'où la participation au putsch du 18 brumaire (9 novembre 1799), qui mit fin au Directoire, et fit, pour peu de temps, de Sieyès un consul. Dieu seul sait ce qu'aurait écrit Kant à son correspondant en cette fracassante occasion, si l'échange si souhaitable trois ans plus tôt s'était réalisé.

Le rendez-vous n'a pas eu lieu, c'est un fait. On peut constater qu'une occasion a été manquée. On doit en prendre son parti. On se résignera à rêver qu'elle aurait dû avoir lieu. On peut aussi ne pas se satisfaire de ce constat, et se demander pour quelles raisons politiques ou sociales et dans quelle configuration idéologique particulière les attentes liées à cette rencontre furent si fortes. Si fortes que l'on se souvient aujourd'hui encore qu'elles furent un jour déçues. Les affinités idéologiques sont manifestes : avec Mirabeau – autre grand artisan d'une diplomatie française de rapprochement avec la Prusse « éclairée » – Sieyès porte à la Révolution la pensée politique de Rousseau<sup>30</sup> : c'est à son initiative que les États généraux, quelques semaines après leur convocation, se constituèrent en Assemblée nationale, opposant le principe de souveraineté populaire à la monarchie de droit divin. Mais ce rousseauisme, dans le cas de Sieyès comme dans celui de Kant, était conservateur. Encore fidèle à Jean-Jacques ? On a toutes les raisons d'en douter. La contradiction était évidente entre la

<sup>29</sup> Toutes ces citations sont dans Hippolyte TAINÉ : *Les origines de la France contemporaine*, Robert Laffont, collection Bouquins, 1986, 343-344. Elles sont extraites de Lord Malmesbury's *Diaries*, III, 519, 544 (paroles de Maret et Colchen). « L'homme sans éducation et sans lettres » est le conventionnel et directeur Reubell, député du Haut-Rhin.

<sup>30</sup> Ernst TROELTSCH : *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1922, (rééd. Aalen, Scientia, 1981), vol. 4 (*Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*), 363.

souveraineté nationale inscrite dans la constitution de 1791 par Sieyès, et la souveraineté populaire selon Rousseau qui inspirait le texte de 1793. « Je soutiens, [écrivait notamment l'abbé] que toute constitution sociale dont la représentation n'est pas l'essence est une fausse constitution<sup>31</sup> ». Pour lui, de toute évidence, la Révolution était achevée le 17 juin 1789, le jour où l'Assemblée nationale s'était réunie<sup>32</sup>. La présence de son nom dans la correspondance de Kant – et même si l'on n'avait pas oublié que la prometteuse rencontre avait tourné court – attestait du moins qu'une monarchie républicaine, bourgeoise et modérée, pouvait légitimement se réclamer de la pensée du maître de Königsberg. D'ailleurs le kantisme à la Sieyès, si ressemblant par certains côtés au kantisme du modèle lui-même, avait été une composante importante de l'idéologie économique et sociale de la Révolution à ses débuts, « moins modernisatrice que conservatrice<sup>33</sup> ». Il apportait en tout cas la preuve qu'il était possible de plaider la cause d'une révolution non capitaliste et purement politique, gardant la référence à 1789 comme principe, mais s'imposant de défendre un ordre immobilisé dans la conservation de la richesse acquise<sup>34</sup>.

Ce kantisme modéré et libéral se rattachait, dans la pensée, à la ligne de Locke et de Condillac. Psychologiquement, il s'alimentait aux rancœurs sociales si violemment défoulées dans *Qu'est-ce que le tiers état ?* Il incarna, durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, la haine de classe de la bourgeoisie envers la noblesse<sup>35</sup>. Ce ressentiment garda sa justification à travers les phases successives de l'ascension des classes moyennes dans la société française moderne. À la veille des États généraux de 1789, il exprimait le cartésianisme politique<sup>36</sup> d'une bourgeoisie de talents insatisfaite – prêtres sans bénéfice, officiers roturiers sans avancement. Cette attitude politique n'était pas sans ambiguïté : elle pouvait, comme plus tard le kantisme républicain lui-même, allier une modération fondamentale à un radicalisme affiché. Sieyès en avait pour ainsi dire dessiné l'épure, de la Révolution à l'Empire : violence de la frustration, mais modération de son expression politique. Le jeune Provençal avait payé au prix fort son extraction de petite bourgeoisie, il avait dès 1784 – à 36 ans – atteint dans la hiérarchie ecclésiastique le titre le plus élevé accessible à un clerc d'origine non aristocratique : vicaire général de l'évêché de Chartres<sup>37</sup>. Georges Lefebvre soutenait à son propos que, s'il avait

<sup>31</sup> SIEYÈS in *Le moniteur*, 16 juillet 1791, cité M.Zingano, loc. cit., 265.

<sup>32</sup> Catherine LARRERE : « La nation chez Sieyès : l'inflexion révolutionnaire de l'universalisme des Lumières », in *La philosophie et la Révolution française* (dir. Bernard BOURGEOIS et Jacques D'HONDT), Vrin, 1993, 153.

<sup>33</sup> Jacques SOLE : *La Révolution en questions*, Seuil, 1988, 82.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> André JARDIN : *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Hachette, 1985, 100-103.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Pierre-Paul SAGAVE op. cit., 112.

obtenu un évêché, il n'aurait pas été révolutionnaire<sup>38</sup>. Mais révolutionnaire il demeurait pourtant à sa façon, c'est-à-dire raisonnablement. Républicain de raison, il l'était par force devenu après la fuite du roi à Varennes (*Vernunftrepublikaner*, disent les Allemands). Au fond la République selon Sieyès n'est plus guère qu'une variante moderne de l'État constitutionnel (*Verfassungsstaat*), ce qui la différenciait peu de la monarchie constitutionnelle<sup>39</sup>. Par l'orientation idéologique et le contenu institutionnel, elle était assurément à mille lieues de la République des Montagnards<sup>40</sup>.

On ne saisit pas la richesse du kantisme virtuel à la Sieyès si on se limite à ses aspects défensifs, conservateurs à long terme. Il possède en effet un double dynamisme interne : d'une part, son libéralisme de principe est conduit à des concessions de plus en plus périlleuses à l'autorité armée. C'est la dérive bonapartiste. D'autre part, se met en place une idéologie nouvelle, véritablement révolutionnaire – mais sans barricades ni Terreur – de la citoyenneté active. C'est l'accession au pouvoir de l'efficacité bourgeoise. Examinons ces deux aspects, afin d'en mesurer l'impact éventuel sur le paysage idéologique du kantisme français moderne.

Le suffrage universel rétabli par la constitution de l'an VIII, rédigé à la hâte par Bonaparte et Sieyès, est pure fiction. « L'autorité, [s'exclame Sieyès] vient d'en haut, et la confiance d'en bas<sup>41</sup> ». L'opinion publique ne s'y est pas trompée : « Qu'y a-t-il dans la constitution ? s'interroge la rumeur, il y a Bonaparte<sup>42</sup> ». La logique du suffrage indirect sera poussée à l'extrême du simulacre dans la constitution de l'An X, instaurant le système censitaire restrictif<sup>43</sup>. À dire vrai, cet élitisme électoral n'a rien pour déplaire aux Idéologues. Garat et Cabanis applaudissent, avec Sieyès, au coup d'état de brumaire. Leur soumission est récompensée : Volney, Destutt de Tracy et Cabanis siègent au Sénat aux côtés de notre ci-devant abbé, devenu putschiste de sang-froid et bonapartiste de raison. Daunou et Guinguené ont leur place au Tribunat, dont Laromiguière est promu secrétaire<sup>44</sup>. Il faudra l'instauration des tribunaux d'exception en 1802 pour que les Idéologues retrouvent leur inspiration libérale

<sup>38</sup> J. SOLÉ, op. cit., 75.

<sup>39</sup> Pasquale PASQUINO : *The constitutional republicanism of Emmanuel Sieyès in The invention of the modern republic*, Cambridge University Press, 1994, 107-117. Citation page 117. L'article de Sieyès dans le *Moniteur* du 7 juillet 1791 paraît en traduction dans le *Neues Göttingisches historisches Magazin* 1 (1792), 341 sq sous le titre *Über den wahren Begriff einer Monarchie* (De l'idée vraie de monarchie). Voir la contribution de Wolfgang MAGER sous le titre *Republik* dans les *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, t. V, 608.

<sup>40</sup> Dans son cours du 6 mai 1847 au Collège de France, Jules MICHELET soulignait le monarchisme clérical de Sieyès (P.PASQUINO, loc. cit., 110).

<sup>41</sup> Cité par Jean-Luc PINOL in *Histoire des Français (XIX-XX<sup>e</sup> siècles)*, dir. Yves Lequin, Armand Colin, 1984, t.3. *Les citoyens et la démocratie*, 16.

<sup>42</sup> Ibid. 17.

<sup>43</sup> Ibid. 58.

<sup>44</sup> P. ALFARIC, loc. cit.

et se réveillent enfin. Ils protestent. Ils sont démis. Première leçon de réalisme politique à la Sieyès, que Kant avait mieux apprise que ses disciples français et sur laquelle il ne bronchera jamais : le libéralisme n'exclut pas la soumission des philosophes aux autorités, mais il exclut leur participation directe au pouvoir. Leçon de modestie et de retenue, à l'inverse de la pratique de Sieyès, toute d'ambition, de calcul, d'intérêt. Bonaparte ne s'y était pas trompé. Peu après son retour de l'expédition d'Égypte, il déclarait à Louis Antoine de Bourrienne, à propos de Sieyès : « c'est un homme à système que je n'aime pas ». Il ajoutait : il est « assez facile à manier. Il abandonne facilement ses rêves de constitution pour une somme ronde. C'est assez commode<sup>45</sup> ».

L'autre aspect de l'action de Sieyès est plus positif. La distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs, dont il est l'inventeur, est plus novatrice que conservatrice. Le citoyen propriétaire ou actionnaire, dont la notion se trouve chez les physiocrates et chez Condorcet, doit beaucoup de sa valorisation moderne à la doctrine d'Adam Smith et à son apologie du travail<sup>46</sup>. En octobre 1789, une inversion du concept a lieu subitement. Le citoyen propriétaire s'efface soudain devant l'individu citoyen, ce qui représente une « révolution dans la perception du social<sup>47</sup> » : jusque-là méprisé, le peuple est tout à coup réintégré dans la société. Une motivation violente sert de base à ce renversement : la haine des privilégiés, dorénavant assimilés à l'ennemi étranger. Le peuple, c'est ce qui reste quand on a exclu les privilégiés<sup>48</sup> ». La trouvaille idéologique de Sieyès consiste tout à la fois à universaliser la citoyenneté, c'est-à-dire à fonder une nouvelle communauté des égaux en rupture avec le citoyen propriétaire<sup>49</sup>, et néanmoins à limiter les droits politiques, en excluant du droit de vote, pour la seule raison que la capacité à l'autonomie leur est par principe refusée, non seulement les mendiants, les vagabonds, les non domiciliés, mais également les domestiques et, plus gravement, les femmes<sup>50</sup>. Sur ce point, la convergence entre Sieyès et Kant est évidente. Elle pose l'épineuse et très kantienne question de l'autonomie concrète, c'est-à-dire des frontières réelles et non subjectives de la dépendance des individus, puisqu'un lien entre suffrage et autonomie est politiquement postulé.

---

<sup>45</sup> *Mémoires* de Louis Antoine DE BOURRIENNE, vol. 3, 127 sq, cité in Ulrich DIERSE : « Napoleons Ideologiebegriff », *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXII, 1978, 30-89, le passage cité se trouve à la page 40. La phrase sur la vénalité de Sieyès a été prononcée le 24 octobre 1799, deux semaines avant le coup d'État de brumaire. Cette circonstance donne à réfléchir.

<sup>46</sup> Pierre ROSANVALLON : *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992, 50-53.

<sup>47</sup> P.ROSANVALLON, op. cit. 53

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid. 68-69.

<sup>50</sup> Ibid., passim, plus particulièrement 68, 114, 124 sq, 130-145.

## Charles de Villers (1765-1815)

### l'initiateur maladroit et génial

Dans une lettre du 15 août 1801, Kant adressait ses « remerciements bien cordiaux à M.Villers pour les efforts qu'il fait pour répandre une philosophie bannie<sup>51</sup> ». Ses articles de vulgarisation avaient paru dans *Le spectateur du Nord*, revue publiée à Hambourg et toute vouée au rapprochement intellectuel franco-allemand<sup>52</sup>. La *Notice littéraire sur Emmanuel Kant et sur l'état de la métaphysique en Allemagne*, sortie en mars 1798, était de fait la première présentation de Kant au public français. L'ensemble du système y est discuté, et pas seulement telle œuvre de circonstance ou telle autre. Villers observe que Kant est plus un savant qu'un philosophe. Il signale notamment qu'il a « inventé » par le calcul la planète Uranus, longtemps avant sa découverte expérimentale par Herschel (1781). La révolution métaphysique n'est pas passée sous silence, et sa portée générale est déjà plus qu'esquissée. Villers est familier de la scène philosophique allemande et des débats qui l'agitent. Il sait notamment le rôle décisif que jouent Reinhold et Schulze dans la diffusion du kantisme outre-Rhin. Psychologiquement, il s'imagine certainement jouant le même rôle vis-à-vis du public cultivé français. Dans ses *Lettres westphaliennes*, publiées à Berlin un an plus tôt, il s'est déjà interrogé sur la portée de la révolution du criticisme : « Enfin Kant est venu ; assis sur un rocher, il nous montre du doigt cette barrière insurmontable qui nous cache les causes et les premiers ressorts de l'univers<sup>53</sup> ». Véritable révolution métaphysique, comparable à celle de l'astronomie copernicienne, lorsqu'elle fit simplement tourner le spectateur, au lieu de faire

<sup>51</sup> Immanuel KANT : *Correspondance*, 1991, 732.

<sup>52</sup> Trois articles signés de VILLERS dans *Le spectateur du Nord* concernent Kant. Le premier (335-368 dans le numéro 5, de mars 1798) s'intitule *Notice littéraire sur Emmanuel Kant et sur l'état de la métaphysique en Allemagne, au moment où ce philosophe a commencé à y faire sensation*. Le second, paru dans le numéro 6 (avril 1798, 1-39) porte le titre *Vues de Kant sur la manière dont devrait être écrite l'histoire universelle*. Le troisième concerne la *Critique de la raison pure* (numéro 10, avril 1799, 1-37). La meilleure synthèse sur l'ensemble de la question se trouve dans l'ouvrage de Ruth Ann CROWLEY : *Charles de Villers Mediator and Comparatist*, Berne, Peter Lang, 1978 (chapitre II : *Villers as Kant's Disciple*, 29-90).

<sup>53</sup> Charles de VILLERS : *Lettres westphaliennes*, Berlin, Vieweg, 1797, 149.

tourner les astres autour de l'homme<sup>54</sup>. Toutefois le Kant dont Villers se fait l'interprète, n'est encore, en 1797, qu'un maître en scepticisme. « Jamais, Madame, [dit une lettre] le scepticisme n'a été réduit à un système aussi bien étayé<sup>55</sup> ». La singularité du criticisme dans l'histoire de la philosophie n'a pas été approfondie. En revanche, contre l'importance de la morale comme clé de voûte du système tout entier est déjà fortement soulignée. Thème de grand avenir, que Germaine de Staël reprendra, et qui marquera toute la réception française du kantisme.

Publiée en avril 1799<sup>56</sup>, l'introduction à la *Critique de la raison pure* sera remise aussitôt à Germaine de Staël par le libraire Charles Pougens. Un an plus tard, Baudus, le rédacteur du *Spectateur du Nord*, se dit encore « impatient de lire ce qu'elle (Staël) dira du philosophe allemand »<sup>57</sup>. Villers pratique dans son article une vulgarisation exigeante, sans simplifications réductrices. L'exposé est aussi exhaustif que rigoureux dans ses explications de la théorie de la sensibilité (esthétique transcendantale) et de la théorie de l'entendement (logique transcendantale). À propos du jugement synthétique *a priori*, dont la définition constitue un pas de géant dans la théorie de la connaissance, il examine la portée épistémologique de ses deux composantes : il est *a priori*, c'est-à-dire indépendant de l'expérience, et il est synthétique, c'est-à-dire en dehors de la représentation de l'objet<sup>58</sup>. Par contre il ne souffle mot sur la méthode transcendantale, au point que l'on peut se demander s'il ne confond pas... transcendantal et transcendant<sup>59</sup>. À l'évidence, le génie de Villers est ailleurs. Il excelle plutôt à décrire les conséquences morales de l'épistémologie critique, c'est-à-dire à établir comment la *Critique de la raison pure* anticipe sur la *Critique de la raison pratique*<sup>60</sup>, et en quoi réside la cohérence structurelle des deux premières *Critiques*. Ses vues sont si profondes et si neuves que l'article fait plus grand bruit en Allemagne qu'en France<sup>61</sup>. Le 12 mai 1799, Villers en adresse le texte à Kant, qui en commande aussitôt une version allemande<sup>62</sup>. Ses efforts de vulgarisation sont déjà si fructueux que notre homme conçoit dès 1799 un ouvrage plus ambitieux encore (et qui verra le jour en 1801). Il a informé Jacobi de

<sup>54</sup> François AZOUVI et Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris la réception de Kant en France (1798 1804)*, Vrin, 1991, 137.

<sup>55</sup> Ibid. 151.

<sup>56</sup> Charles de VILLERS : *La critique de la raison pure*, in *Spectateur du Nord* loc. cit. On en trouvera des extraits dans F. AZOUVI et F. BOUREL, op. cit., 123-136.

<sup>57</sup> Lettre de Baudus à Villers du 3 mars 1800 in AZOUVI et BOUREL, op. cit., 137.

<sup>58</sup> AZOUVI-BOUREL, op. cit., 127.

<sup>59</sup> R.A. CROWLEY, op. cit., 53.

<sup>60</sup> VILLERS : *Critique...*, loc. cit., 29-32.

<sup>61</sup> R.A. CROWLEY, op. cit., 56.

<sup>62</sup> On a confirmation de ce fait par une lettre de Jacobi à Villers en date du 31 mai 1800. Voir la correspondance avec M. ISLER (*M. Islers Briefe an Charles de Villers – eine Auswahl aus dem handschriftlichen Nachlass des Charles de Villers*, Hambourg, 1883, 155).



ce projet le 25 novembre 1799. Dans sa correspondance avec Isler, à la même époque, il fait une déclaration d'une rare modération et d'une modestie inattendue, particulièrement touchantes chez « l'esprit vraiment bizarre<sup>63</sup> » qu'il est et demeure. Il écrit : « Je ne compte sur aucun succès. Que j'aie seulement dix lecteurs, sur ces dix trois qui me comprennent, sur ces trois un qui fasse mieux que moi, et je suis content<sup>64</sup> ». Reste son rôle essentiel : entre France et Allemagne, il remplit avec vigilance son « emploi de drogman philosophique ». Il joue en matière de métaphysique et de religion le rôle médian que s'est assigné Mme de Staël pour la littérature.

Mais la philosophie touche visiblement à des sujets politiquement sensibles. Les susceptibilités idéologiques sont à fleur de peau. Les Allemands ont tendance à en sous-estimer la gravité. Mais ils partagent avec les Français des inquiétudes sur l'évolution de la société, et le souci de rétablir la paix civile (et la paix entre les nations). C'est l'époque nous l'avons vu où Sieyès cherche, par l'intermédiaire de Charles Thérémin, dont un frère est établi en Prusse, à entrer en contact avec Kant. Au même moment se nouent des liens entre la philosophie allemande et l'Institut, grâce en particulier à l'abbé Grégoire et à Philippe-Albert Stapfer. Le Suisse Huber vient d'écrire à son ami Schiller. Celui-ci lui répond : « Je pense comme toi que la philosophie de Kant a tout pour être présentement bien accueillie en France, et je ne serais pas étonné du tout si elle y était même accueillie avec enthousiasme<sup>65</sup> ». Quel est l'enjeu ? La France émerge à peine de la tempête révolutionnaire et de conflits naissants entre régime républicain et Église catholique. La tension politique prend aisément tournure métaphysique. Les philosophes sont au sens propre mobilisés par les camps en présence. Le 27 septembre 1794, Philippe Jacques Muller, professeur de philosophie à Strasbourg, écrit à l'abbé Grégoire, évêque de Blois, pour lui vanter les mérites de la pensée de Kant dans la guerre de propagande que se livrent les deux France : n'est-elle pas l'arme absolue contre « les prestiges de l'athéisme, du matérialisme et du scepticisme<sup>66</sup> » ? On croit rêver. Au lieu de lire les textes et de les interpréter dans leur contenu réel, manifestement difficile – peut-être crypté – on les asservit furtivement à une idéologie qui leur est étrangère. Kant est ainsi, contre son gré, mêlé à des causes antagonistes dont il n'a cure. Dans la situation des années 1790, on l'appelle en catastrophe au chevet d'une France malade... d'« immoralité » ! Dans le vocabulaire de l'époque, où la séparation kantienne entre morale et religion n'est pas

<sup>63</sup> H. TRIBOUT, op. cit., 11.

<sup>64</sup> *M. Islers Briefe...*, op. cit., 145-156.

<sup>65</sup> Friedrich SCHILLER : Lettre du 19 février 1795 à Ludwig Ferdinand HUBER, cit. in B. MUNTEANO : « Épisodes kantien en Suisse et en France sous le Directoire », *Revue de littérature comparée*, 15 (1935), 412 sq.

<sup>66</sup> Voir A. GAZIER : *Fragments de lettres inédites relatives à la philosophie de Kant (1794-1810)*, *Revue philosophique* 26 (1888), 56-57.

réellement comprise, l'immoralité est souvent perçue comme une conséquence de la crise révolutionnaire. Le réarmement « moral » que l'on imagine sous le patronage de notre philosophe serait, dans le domaine religieux, une victoire de l'Église, et, au point de vue politique, une revanche de l'Ancien régime sur le nouveau. Un siècle plus tard, les kantien de la III<sup>e</sup> République demanderont à la *Critique de la raison pratique* le service exactement inverse – celui d'attester qu'elle est conforme aux idées de 89. La contre-offensive républicaine sera grandiose et victorieuse. Elle n'aurait jamais été possible sans l'affermissement progressif, au fil des polémiques, de l'image d'un Kant jacobin. Dommage, c'était une légende !

À la suite du coup d'État du 18 Fructidor an VII, *Le spectateur du Nord* est interdit de diffusion en France (1797). Déjà soupçonnée, en Allemagne, d'arrière-pensées subversives et de connivences déistes, la pensée critique est également, selon l'observation de Kant, « bannie » de France. Herder poursuit son offensive « métacritique » contre la pensée de son ancien maître. Kant court le risque d'être mis au ban de sa patrie. Il a toutes les raisons de craindre une « invasion » de la Prusse par une pensée hostile<sup>67</sup>.

La situation française n'est guère plus brillante. Au printemps 1802, les émigrés se voient reconnaître un droit au retour. Dix années ont passé depuis que le capitaine d'artillerie Charles de Villers, aide de camp du marquis de Puységur dans l'armée de Sambre-et-Meuse, a rejoint à Bingen l'armée de Condé, puis à Trèves l'armée des princes. Sa demande de retour en France, le 1<sup>er</sup> Floréal an IX, puis l'amnistie prononcée par le ministre de la justice le 15 Fructidor an XI<sup>68</sup>, coïncident avec une nouvelle tentative de présentation explicative du système kantien. En 1801 paraît à Metz sa *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante*<sup>69</sup>. La dédicace est de grande importance : « À l'Institut national de France, tribunal investi d'une magistrature suprême dans l'empire des sciences ». Est plus spécialement ciblée sa deuxième classe, celle des sciences morales et politiques, fief des Idéologues. Des hommes comme Garat, Guinguené, Sieyès, Degérando, Destutt de Tracy, Louis Sébastien Mercier, de Neufchâteau sont les destinataires désignés de cette leçon de kantisme. Hélas, la leçon confond instruction et polémique. Elle nuit à sa cause en prenant

<sup>67</sup> Rink publie en 1799, avec l'accord de Kant, ses *Mélanges concernant l'histoire de l'invasion métacritique (Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion)*. Voir Karl VORLÄNDER : « Villers' Bericht an Napoleon über die kantische Philosophie » in *Kant-Studien* 3 (1898 1899) 1-4.

<sup>68</sup> On trouvera les détails biographiques dans L. WITTMER : *Charles de Villers*, Genève et Paris, 1908. Les dates essentielles sont reprises dans la brochure d'Henri Tribout : *Un précurseur du Troisième Reich Charles François Dominique de Villers (1765 1815)*, Nancy, Société d'impressions typographiques, 1936.

<sup>69</sup> Charles de VILLERS : *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante*, Metz, Collignon, 4 Thermidor An IX (22 juillet 1801.)

forme de diatribe : n'est-il pas scandaleux, s'indigne-t-elle, que les plus grands savants de France ignorent la philosophie de Kant ? « Pas un de ces corps savants, gémit la préface, pas un de ceux qui écrivirent des mémoires sur ces questions, pas un ne discuta, ne cita même la nouvelle doctrine<sup>70</sup> ». Pour rallier au kantisme un Institut resté condillacien, on aurait souhaité une plaidoirie moins enflammée, qui n'eût pas choqué les convictions, ni froissé les susceptibilités, ni défié la solidarité corporative d'un groupe d'intellectuels en bute aux tracasseries de Bonaparte<sup>71</sup>.

D'où, comme premier constat, un paradoxe : Charles de Villers, devenu le prophète ardent de Kant<sup>72</sup>, échoue à l'accommoder au goût français, et pourtant son succès à moyen terme est clair. Le philosophe prussien vulgarisé dix ans plus tard par Germaine de Staël ressemblera comme un frère à celui qu'il avait proposé en modèle aux Français en 1801<sup>73</sup>. Pour un observateur superficiel, la vie de Villers collectionne les échecs : du temps de l'occupation française, il est en conflit avec l'occupant. Il plaide auprès de Jérôme, roi de Westphalie, la cause de l'université de Göttingen. Rien d'étrange à cela : au même moment, Reinhard, autre médiateur franco-allemand important, intervient dans le même sens comme consul de France à Kassel. Mais quelle différence entre les deux hommes ! Le Souabe accomplit en France un parcours exceptionnellement brillant. Le Lorrain, professeur de littérature française à Göttingen depuis 1811, perd son poste à la suite du retour des Anglais à Hanovre, en mars 1814. Il aura en mourant accompli l'impossible ou presque : se mettre successivement à dos les Français et leurs adversaires anglais...

La méthode de Villers présente globalement l'inconvénient de voir Kant à travers le prisme de l'émigration, et l'avantage de ne pas le séparer de la culture allemande de son temps, qu'il a assimilée en profondeur. Nous allons y revenir. Retenons l'aspect négatif de l'affaire : l'ouvrage paru à Metz en 1801 est, dans la présentation du discours, un chef d'œuvre de maladresse. Son attaque en règle de la philosophie française, c'est à des philosophes français qu'il la destine. Lors qu'il délivre sa furieuse charge contre les Encyclopédistes, il oublie que

<sup>70</sup> Ibid., IXII.

<sup>71</sup> R.A. CROWLEY op. cit., parle, à propos de la méthode employée envers les Idéologues de l'Institut, de « glaring error » (62). C'est après son retour en France et durant son séjour à Paris que Villers rédige, à la demande de Bonaparte, le texte *Philosophie de Kant aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie*, Paris, an X. Karl Vorländer l'a retrouvé dans la bibliothèque de Goethe à Weimar et publié dans l'article cité plus haut *Kant-Studien* 3 (1898-1899), 4-9, avec une introduction 1-4. Villers avait adressé ce texte à Goethe de Lübeck le 10 août 1803.

<sup>72</sup> ... et de Klopstock. Voir Louis REYNAUD : *L'influence allemande en France aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Hachette, 1922, 102.

<sup>73</sup> CROWLEY, op. cit., 84.

ses dédicataires de l'Institut sont leurs héritiers spirituels directs<sup>74</sup>. Il défend la cause de Kant, mais sans tact<sup>75</sup>. Et surtout, il s'obstine à voir dans le sensualisme de Condillac la philosophie de la Révolution. De la *Critique de la raison pratique*, dont il souligne avec profondeur son rôle de pièce maîtresse dans le système critique, il se forge maladroitement une arme dans sa guerre – la croisade qu'il mène contre Condillac, sa métaphysique et sa morale. Il postule, de façon tendancieuse, qu'il y a continuité entre les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution. Le siècle des philosophes est à ses yeux celui de l'*inphilosophie*<sup>76</sup>. Mais, contre la version républicaine de cette continuité, qui fera bientôt de kantisme et Révolution des synonymes, il voit en Kant le penseur qui s'oppose à la dérive terroriste et jacobine : ne défend-il pas la cause de l'ordre, puisqu'il est avant tout le philosophe de la morale ?

De toute évidence, dans la perspective polémique choisie par Villers, Kant apporterait à la France la morale qui lui manque si tragiquement, puisque ce manque est à l'origine de la Révolution et de ses désordres. C'est une conviction largement répandue à l'époque, partagée en tout cas par Germaine de Staël et les Suisses Stapfer et Huber. Ce sera, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, une raison de la popularité de Kant dans notre pays : les Français apprécieront, en général, moins le Kant destructeur d'illusions métaphysiques que les « impulsions morales positives de sa philosophie<sup>77</sup> ». C'est, dans la longue histoire du kantisme français, la contribution la plus durablement influente de notre médiateur, sans doute parce qu'elle répondait au besoin d'ordre de la société post-révolutionnaire. Villers expose magistralement, mais sans diplomatie, le lien structurel entre les convictions philosophiques d'un individu et son comportement dans la vie. La métaphysique dont tout être humain est porteur détermine son action dans la société, et marque toute sa personnalité : lieu commun par excellence de la philosophie allemande<sup>78</sup>, auquel Villers doit d'avoir compris la morale de Kant dans son épaisseur anthropologique, et d'avoir mesuré avec exactitude son incidence globale sur la société. Il replace en particulier la morale de l'impératif catégorique dans la perspective de la liberté individuelle qui était au principe de la réforme de Luther : pas de morale sans liberté et pas de liberté sans croyance<sup>79</sup>. Notre liberté est un fait, que nous ne pouvons ni refuser, ni méconnaître. En ce sens, elle ressemble à la foi. Villers s'inscrit dans une lignée d'analyses qui insisteront sur la filiation luthérienne du kantisme (on pense naturellement à ses successeurs

<sup>74</sup> C. de VILLERS : *Philosophie de Kant...*, op. cit., 165.

<sup>75</sup> L. REYNAUD, loc. cit.

<sup>76</sup> C. de VILLERS : *Philosophie de Kant...*, op. cit., 142-147.

<sup>77</sup> Ernst BEHLER : « Kant vu par le groupe de Coppet – la formation de l'image staëlienne de Kant » in *Le groupe de Coppet* (dir. Simone BALAYE et Jean David CANDAU), Genève – Slatkine et Paris – Champion, 1977, 137.

<sup>78</sup> Ce sera tout particulièrement un des axes majeurs de la réflexion de Wilhelm DILTHEY (1833-1911).

<sup>79</sup> C. de VILLERS : *Philosophie de Kant*, op. cit., article VII de la Première partie.

Henri Heine et Jean Jaurès – à cette considérable différence près que ceux-ci prolongeront la descendance protestante jusqu'à la Révolution française, dans laquelle ils verront une flambée moderne de l'esprit réformé). Pour Villers, la *Critique de la raison pratique* exige métaphysiquement la liberté, dont se passe au contraire le système de Condillac<sup>80</sup> : « la métaphysique des sens et la morale des passions<sup>81</sup> » excluent logiquement à la fois la liberté et la raison, même si elles feignent de se réclamer d'elles. Selon le *Traité des sensations* (1755), l'homme est tout entier le produit de sa physiologie. Si les sens l'emportent, objecte Villers, l'homme est influençable. Et si l'être humain est vu comme un réceptacle d'influences extérieures, c'est sa liberté qui est en cause. Le sensualisme, dans l'analyse impitoyable de Villers, correspond politiquement à un système non libéral, puisque l'autorité qui domine les individus a un fondement naturel. On voit trop bien pourquoi l'éloge de Kant par Villers ne fut pas du goût de Bonaparte.

Et pourquoi Kant restait politiquement indispensable à Villers. Il s'agissait de tirer un trait sous l'*inphilosophie* des Lumières, d'obtenir sa condamnation par l'opinion publique. Villers poursuit donc le même objectif que Chateaubriand et de Bonald<sup>82</sup>. Les intellectuels de droite sont d'accord sur les buts à atteindre. Deux régimes sont à combattre : la Révolution et l'Empire. Deux idées à abattre : l'idée républicaine et l'idée napoléonienne. Philosophiquement elles ont à leur yeux une source commune : Condillac. Pour l'officier d'artillerie Charles de Villers, l'ordre de bataille est lumineusement évident : utiliser l'idéalisme allemand comme un canon voué à pulvériser les remparts ennemis. Le bastion le plus tenace, à pilonner avec un zèle particulier, est celui de l'empirisme, encore aux mains du régiment des Idéologues. Sous le titre austère cité plus haut, le texte de 1801 est une machine de guerre. Le livre, écrit Villers, « va bientôt tomber comme une bombe au milieu de Paris, ce sera le signe d'une furieuse guerre, je le prévois<sup>83</sup> ». Un demi-siècle plus tard, la ligne directrice de l'éclectisme de Victor Cousin sous la Monarchie de Juillet reprendra ce plan de bataille et son cortège d'arrière-pensées politiques. La ligne de front qui se dessine à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle séparera longtemps le camp de Kant de celui de Condillac : chacune des deux philosophies se définira par son opposition à l'autre, on sera bon condillacien en dénigrant la philosophie critique pour son obscurité ou sa complication (ou en la comprenant de travers, ce qui revient au même). On se croira bon kantien en traitant le sensualisme par le mépris ou le ridicule. Le nationalisme aidant, auquel peu de philosophes échappent, on projettera l'antagonisme

<sup>80</sup> Ibid., art. X (sur l'abstraction), 227-239.

<sup>81</sup> Ibid., 163.

<sup>82</sup> Peter WINTERLING : *Rückzug aus der Revolution*, Rheinfelden, Schäuble, 1985, 133.

<sup>83</sup> Charles de VILLERS : lettre au professeur Schulze, *Le publiciste*, 10 septembre 1801 (Fonds Villers à la Staatsbibliothek de Hambourg) in Peter WINTERLING, op. cit.

politique franco-allemand sur l'opposition des deux philosophies. Or nous avons affaire non pas à deux systèmes, mais à deux constructions idéologiques complexes, à deux *Weltanschauungen*. C'est la raison pour laquelle il est utile de suivre, dans la chronologie des années 1798-1801, la naissance de cette faille intellectuelle profonde qui traversera tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Il est tout aussi important de saisir la cohérence rationnelle du projet dans son ensemble, et de comprendre pourquoi le Kant présenté par Villers parvint néanmoins à séduire des rationalistes conservateurs, même d'obédience condillacienne. De tout cela il sera question lorsque sera examinée l'interprétation de Kant par les Idéologues.

Pour les raisons qui viennent d'être rappelées, la résistance au kantisme est issue du sensualisme français. Celui-ci était particulièrement puissant à l'académie de Berlin, dont le prestige fut considérable auprès de Degérando, Maine de Biran, Daunou, et du jeune Victor Cousin<sup>84</sup>. Les discussions berlinoises étaient connues des Français. Ceux-ci seront donc, le moment venu, suffisamment bien informés pour lire et comprendre les importantes publications de Villers et de Kinker (1801). *Le magasin encyclopédique* publié en 1798, dans un numéro consacré à *L'état présent de la philosophie en Allemagne*<sup>85</sup>, un article non signé favorable à Kant. Wittmer l'attribue à Degérando<sup>86</sup>. Toutefois, des réserves ne tardent pas à s'exprimer – en particulier sur la forme : une philosophie difficile et obscure ne peut être vraie. Vérité d'évidence pour l'esprit français. « C'est le propre de la philosophie de Kant de redoubler les ténèbres des choses difficiles<sup>87</sup> ». La *Décade philosophique*, organe des Condillaciens et des Idéologues, a annoncé en août 1796 la première traduction des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*<sup>88</sup>, bientôt suivie de la version française anonyme du traité *Sur la paix perpétuelle*<sup>89</sup>. Les traductions se multiplient : les *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité* sont traduites dans le *Magasin encyclopédique*<sup>90</sup>, où les lecteurs français vont découvrir coup sur coup la traduction du premier chapitre de la *Métaphysique des mœurs*<sup>91</sup>, puis l'*Anthropologie*<sup>92</sup>. Peu après, François

<sup>84</sup> R.A. CROWLEY, op. cit., 35.

<sup>85</sup> *Le magasin encyclopédique*, 1798, vol. 28.

<sup>86</sup> WITTMER (1908), op. cit., 76.

<sup>87</sup> *Le magasin encyclopédique*, vol. 19), cité WITTMER, 76, note 3.

<sup>88</sup> Par Hercule Peyer-IMHOFF.

<sup>89</sup> Wittmer l'attribue à Reinhard, qui l'a effectivement expédiée à Sieyès. Autre traducteur possible : Adrien de Lezay-Marnésia, le traducteur de Schiller (CROWDEY, op. cit.)

<sup>90</sup> *Magasin encyclopédique*, 3 -1798.

<sup>91</sup> Ibid., 21-1798.

<sup>92</sup> Ibid., 5-1799.

de Neufchâteau publie son *Conservateur*, dont le second volume est presque entièrement consacré à Kant<sup>93</sup>.

Très tôt Villers découvre des différences de grande portée entre rationalisme français et raison allemande : à Paris, la raison est une faculté individuelle, elle donne à chacun la capacité de s'émanciper. Telle est d'ailleurs, dans l'histoire de la pensée occidentale, la ligne dominante du rationalisme depuis la scolastique médiévale. Cette orientation générale s'impose difficilement en Allemagne, où la raison est au contraire un attribut de l'État, qui l'exerce souverainement par les voies de l'administration, de la police et de l'école. Historiquement le rationalisme germanique est chose collective et affaire de gouvernement. Celui-ci sous la forme absolutiste ou sous la forme éclairée, peu importe pèse de tout son poids dans la bataille, il s'affirme contre les libertés individuelles. Il assure ou rétablit l'ordre au nom de la raison.

Cette singularité allemande a deux aspects. Le premier est géographique. Sur la carte d'une Allemagne immergée dans cette tension entre raison d'État et irrationalité des individus, un pôle d'opposition se dessine très tôt à partir du « quadrilatère stratégique Hambourg-Leipzig-Francfort-Göttingen<sup>94</sup> ». C'est là que se regroupent les forces d'une modernité bourgeoise allemande fortement influencée par l'Angleterre : dans cet espace s'épanouissent, dans le climat de liberté intellectuelle qui fera pâlir d'envie toute l'Europe, les sciences expérimentales, l'action autonome des savants, des chercheurs, des érudits bref ce qui a constitué longtemps la composante la plus attractive du modèle allemand. C'est cette partie de l'Allemagne qui sert d'horizon à Kant, une Allemagne tournée vers l'Angleterre et l'Écosse. C'est aussi – et sûrement pas par hasard – l'Allemagne hanséatique et bas-saxonne, celle que Villers a le plus assidûment fréquentée dans l'émigration. On ne s'étonnera donc pas de le voir regarder le philosophe de Königsberg à travers un prisme qui lui permet en tout cas d'apporter un éclairage intéressant, certainement nouveau pour les Français. Le Göttingen de Villers, par exemple, n'est plus ce « vrai trou » qu'il était encore au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, selon l'appréciation passablement péjorative de Lucien Lévy-Bruhl<sup>95</sup>. L'université s'est modernisée grâce au baron de Münchhausen, qui a inscrit dans les statuts la liberté des professeurs (et fortement augmenté leurs salaires<sup>96</sup>). De la sorte est né le cadre culturel qui convenait le

<sup>93</sup> François DE NEUFCHATEAU : *Le conservateur ou recueil de morceaux inédits d'histoire, de politique, de littérature et de philosophie*, 2 volumes, Crapelet, An VIII (1800). Le volume 2 est presque entièrement consacré à Kant (29-226).

<sup>94</sup> Friedrich HEER : *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, 551.

<sup>95</sup> Lucien LEVY -BRUHL : *L'Allemagne depuis Leibniz*, Hachette, 1907, 75.

<sup>96</sup> Ibid. 76

mieux à une classe moyenne allemande pieuse, économe et laborieuse<sup>97</sup>, celle qui, sociologiquement, ressemblait le mieux au public de lecteurs que Kant appelait de ses vœux pour la diffusion de l'*Aufklärung*. Vu sous cet angle, le Kant de Villers sonne juste. L'historien doit admettre que Villers – à coup sûr une exception dans l'émigration française outre-Rhin – a profité de son exil pour s'instruire (et pour instruire les Français<sup>98</sup>). Son livre, sera utilement lu par Germaine de Staël en 1798<sup>99</sup>. Par le refus de la haine comme par la soif de comprendre, Villers est un émule de Kant. Par la méthode, sa synthèse de 1801 évoque même le traité du maître *Sur l'idée d'une histoire universelle*.

L'arrière-pensée idéologique est difficile à débusquer, car elle semble justifiée par le diagnostic porté – lucidement – sur l'altérité allemande. C'est l'autre aspect de la contribution de Villers. En Allemagne, nous dit-il, l'émancipation des individus est disjointe de leur capacité raisonnable au sens strict : c'est des profondeurs de l'être humain que jaillissent les forces qui le libèrent. La liberté, que la pensée française et britannique associe à l'usage adulte de la raison, s'inscrit plutôt, selon la tradition allemande, dans la continuité avec l'irrationnel<sup>100</sup>. Dans son article d'avril 1799, consacré à la *Critique de la raison pure*, Villers insiste d'autre part, contre le dogmatisme rationaliste, sur le fait que Kant s'est attaqué à la « raison usurpatrice » : l'objectif premier de la *Critique* ne serait-il pas de surprendre la raison « au-delà de ses bornes [...] et d'y faire rentrer l'usurpatrice<sup>101</sup> » ? Face à la récupération du kantisme par la gauche, Villers allume en somme un contre-feu : le Kant dont il fait l'éloge est acceptable par de bons catholiques, même transfuges d'une émigration du côté de Coblenz et de Göttingen. Mais à condition, et elle est de taille, que la vie allemande leur ait appris la supériorité morale et spirituelle de la patrie de Luther sur la France du Consulat<sup>102</sup>. Ironie de l'histoire : c'est précisément à ce Kant revu par Villers que Joseph de Maistre s'opposera, au nom du catholicisme<sup>103</sup>. C'est de ce Kant prétendument acceptable qu'il conseillera à ses lecteurs catholiques de se défier comme de la peste. Kant fournit donc l'occasion de tester la

<sup>97</sup> Ibid. 80.

<sup>98</sup> G.P. GOOCH : *Germany and the French Revolution*, Londres-Liverpool, Frank Cass, 1965, 466.

<sup>99</sup> À cette différence près toutefois que Staël reste française, alors que Villers devient allemand.(GOOCH, Ibid.)

<sup>100</sup> Kant n'a pas échappé à cette tentation allemande. Voir à ce propos la belle étude de Monique DAVID-MENARD : *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, 1990.

<sup>101</sup> Charles de VILLERS : *La critique de la raison pure, Le spectateur du Nord* (Hambourg), avril 1799, in François AZOUVI et Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris – la réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1991, 125.

<sup>102</sup> Jean DELINIERE « L'image de l'Allemagne et de la France dans *L'Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther* de Charles de Villers » in *De Lessing à Heine – Un siècle de relations littéraires et intellectuelles entre la France et l'Allemagne* (Mélanges Pierre GRAPPIN), Didier-Erudition, 1985, 208.

<sup>103</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19.Jahrhundert*, Bd.5 : *Die Erfahrungswissenschaften*, Fribourg/Br., Herder, 1970, 181.



présence, dans le camp catholique et hostile à la Révolution, de divergences considérables sur le protestantisme luthérien. Enjeu idéologique de première grandeur.

Adoptant le point de vue de l'orthodoxie conservatrice, Villers souligne en même temps que l'Allemagne a su éviter les impasses dont la France est demeurée prisonnière. Ce faisant, il prend parti pour un nationalisme germanique naissant, d'emblée hostile à la France, il est l'ami d'Arndt et d'autres « gallophages » de même acabit (*Franzosenfresser*). Aux yeux des Français, ses années d'émigration à Göttingen et Lubeck l'ont entièrement germanisé<sup>104</sup>, situation révoltante chez un homme originaire d'une ville aussi « éminemment française » que Metz<sup>105</sup>. Émigré, dites-vous. Non ! C'est renégat qu'il faut dire ! Comment les observateurs français ne se seraient-ils pas alarmés de sa « gallophobie insultante », de sa joie secrète à piétiner le pays de sa naissance<sup>106</sup>, de son entêtement à opposer moralité allemande et « putréfaction française » ? Ce fut longtemps le point de vue naturel des Français, et l'on voit bien quelles blessures de leur fierté nationale inspirèrent leur rancune. Villers s'était installé à Göttingen en 1796. Dorothea Schlözer, fille d'un professeur célèbre (et première femme titulaire d'un doctorat de philosophie de l'histoire allemande), l'avait converti à la culture de son pays ; il avait fréquenté chez elle l'élite du parti teutomane rassemblée autour de Klopstock, Jacobi, Voss et Gerstenberg. De Göttingen les Français savaient peu de chose, sinon que son université était de fondation anglaise (par le roi George II en 1737), et qu'elle restait intellectuellement fort éloignée de leur tradition nationale. Villers avait épousé la cause nationale de ses hôtes. Son ardeur à prêcher le soulèvement contre l'occupant lui avait valu d'être perquisitionné le 19 février 1811 sur ordre du maréchal Davoust, gouverneur des départements de la Weser et de l'Elbe depuis décembre 1810<sup>107</sup>. Le message kantien que Villers adresse aux Français est donc constamment parasité par son conflit avec les autorités militaires françaises. La réception de la philosophie critique est soumise en permanence aux aléas du conflit franco-allemand. Schelling juge la philosophie de Kant inexportable<sup>108</sup> – en quoi, fort heureusement, il se trompe. Les premiers échos français au livre de Villers sont, à quelques exceptions près, comme Stapfer, Cuvier et Guinguené<sup>109</sup>, majoritairement défavorables. Le *Moniteur* reflète sans doute l'opinion commune lorsqu'il flétrit « le galimatias » ou la « mysticité » de la nouvelle philosophie<sup>110</sup>. *La décade philosophique* voit-

<sup>104</sup> Henri TRIBOUT, op. cit., 11.

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Louis REYNAUD, op. cit., 109.

<sup>107</sup> Ibid., 110. Voir le texte virulent du maréchal Davoust (*Hamburgische neue Zeitung* du 27 avril 1811) in R.A. CROWLEY, op. cit., 24.

<sup>108</sup> SCHELLING : *Kritisches Journal der Philosophie (1802-1803)*, rééd. Hildesheim, Olms, 1967, 69-93.

<sup>109</sup> R.A. CROWLEY, op. cit., 79.

<sup>110</sup> *Le Moniteur*, 4-16-22 Fructidor An IX (22 août, 3 et 9 septembre 1801), cit. in WITTMER, op. cit., 100.

elle en Kant « le Platon de l'Allemagne<sup>111</sup> » ? Ne nous laissons pas abuser par le compliment, car, dans une revue proche des Idéologues, ce n'en est pas un. Pour ces intellectuels rigoureusement scientistes, le philosophe grec personnifie les brumes de l'âge théologique. On conçoit que, quittant la France pour l'Allemagne, Villers soit découragé et amer. Il écrit à son ami Schütz, de Iéna : « Je reviens enfin du pays des charlatans et de la forfanterie... [à la] terre de la loyauté et de la véritable humanité<sup>112</sup> ». Il serait dangereux de sur-interpréter ce genre de propos. Il atteste l'apparition, chez les Français, d'une image idéalisée et moralisée de la culture allemande qui ne sera pas sans effet négatif sur les relations franco-allemandes ultérieures. Mais on commettrait un grave anachronisme si l'on projetait les réalités du conflit entre les deux nations au XX<sup>e</sup> siècle sur les tensions idéologiques du début du XIX<sup>e</sup>. La germanophilie de Villers n'est ni une trahison au sens militaire, ni une « collaboration » au sens pétainiste<sup>113</sup>. La germanophilie des intellectuels français est souvent un mimétisme, une façon de chercher en Allemagne une réponse à un débat interne. À la racine de la sympathie intellectuelle pour l'Allemagne, il y a le plus souvent un besoin de savoir, une nécessité de comprendre, une fringale de science. En ce sens, la germanophilie est, dans sa structure psychologique et sa signification sociale, une attitude d'intellectuels. Après Villers, ce mécanisme s'observera chez Ernest Renan. Dans ce dernier cas, la méthode s'inspire évidemment de modèles plus religieux que profanes. Renan est à l'école de la pensée oratorienne et de Bérulle<sup>114</sup>. C'est Bérulle qui le mène à la rencontre de l'Allemagne et de sa science des religions, en particulier de celle du piétisme. On peut dire, de façon comparable, que le savant cousinien fut aussi bérullien. Et Villers, à sa façon, tout autant.

On constate en effet que son kantisme l'a fait échouer, mais que le luthéranisme qui va le faire triompher<sup>115</sup> aura des effets profonds et féconds sur l'interprétation ultérieure de Kant par les Français. *L'essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther*<sup>116</sup> remporte en effet un énorme succès de librairie, il est même couronné par l'Institut ! Le pilonnage d'artillerie sur la fortification condillacienne a fait long feu. Il sera de bonne tactique, si l'on veut contraindre la garnison à la reddition, de lui accorder quelque répit en reportant le tir sur son concurrent... catholique. *L'essai* de 1804 correspond exactement à cet objectif. Il répond à

<sup>111</sup> *La décade philosophique*, 30 Fructidor An IX (17 septembre 1801).

<sup>112</sup> Cité in O. ULRICH : *Charles de Villers* (1889), rééd. Osnabruck, Zeller, 1969, 19.

<sup>113</sup> Henri TRIBOUT n'échappe pas à ce risque lorsqu'il fait de Villers un... précurseur du Troisième Reich et un inventeur du racisme, à l'égal de GOBINEAU, op. cit., 11.

<sup>114</sup> Perrine SIMON-NAHUM : « Ernest Renan – préconstruit intellectuel ou modèle allemand », 379-404 in *Philologiques III – Qu'est-ce qu'une littérature nationale ?* (Dir. Michel ESPAGNE et Michael WERNER), Maison des sciences de l'homme, 1994.

<sup>115</sup> Louis REYNAUD : l'influence allemande, op. cit., 102.

<sup>116</sup> C.de VILLERS : *Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther*, Henrichs, 1804.

une question mise au concours par la deuxième classe de l'Institut le 15 germinal An X (5 avril 1802), le jour même où l'Église catholique est restaurée en France, et un concordat signé avec la papauté. Deux semaines plus tard, la messe de Pâques sera célébrée en grande pompe à Notre-Dame de Paris, avec une mobilisation des autorités civiles sans précédent depuis la Révolution., le *Génie du christianisme*<sup>117</sup> est sorti des presses quatre jours plus tôt. Le livre de Villers est plein de nouveauté. Il inscrit avec brio le kantisme dans le long débat qui s'ouvre sur les relations entre l'Église et l'État, et plus généralement, sur la place de la religion dans la société, l'éducation et la morale. Autant de sujets sur lesquels Villers présente les solutions kantiennes avec, n'hésitons pas à le dire, le génie que mérite notre illustre philosophe.

Au printemps 1802, les Idéologues, qui représentent la philosophie officielle depuis Thermidor et l'ascension de Bonaparte, peuvent se sentir dépossédés de leur pouvoir par Rome, qui est philosophiquement leur rivale, et même leur ennemie<sup>118</sup>. Cette dépossession est particulièrement sensible dans le domaine de l'éducation : l'école est investie d'une double mission – formation pratique et professionnelle d'une part, formation morale et méthode de pensée d'autre part. Dans ces deux domaines, l'autorité institutionnelle de la deuxième classe de l'Institut est évidemment battue en brèche par l'accord avec la papauté. Les Idéologues entrent sur le terrain scolaire en collision avec l'Église. La liberté d'enseignement garantie par la loi du 3 brumaire An IV entraîne une forte croissance de l'enseignement confessionnel. Les Idéologues ont d'abord considéré le Premier Consul comme leur allié contre l'Église. Les choses ont changé depuis qu'il a pris le pouvoir. Son ascension a fait de Bonaparte un ennemi des « systèmes » philosophiques en général, et des intellectuels en particulier. Le Concordat de 1802 est fortement coloré d'hostilité aux « philosophes », jugés responsables du chaos révolutionnaire. Une épreuve de force s'est engagée entre l'État allié à l'Église, et l'élite culturelle d'État. Villers a vu Reinhard, le représentant de la France en Basse-Saxe (il réside à Hambourg). Il lui a fait lire les épreuves de son livre sur Luther. Bonaparte met l'Institut au pas, en supprimant la deuxième classe. Les idéologues sont exclus, mais l'*Essai* est couronné. L'écho est enthousiaste chez les protestants, très sensibles aux éloges contenus dans la deuxième section de l'ouvrage.

Villers illustre brillamment quelques thèmes, reconnaissables au premier coup d'œil, de l'anticléricalisme libéral : les idées modernes ne se développent que dans les pays

<sup>117</sup> Voir in R.A. CROWLEY, op. cit., l'excellent chapitre III : *Villers'Historical Thought –The Essai on Luther*, 91-130.

<sup>118</sup> R.A. CROWLEY, 91.

protestants<sup>119</sup>, le catholicisme est l'ennemi naturel de la liberté, la sortie des hommes hors de la « tutelle » qu'ils subissent n'a été possible que grâce à la liberté de pensée, et celle-ci passe pour une conquête de la Réforme. Le programme kantien, contenu notamment dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), c'est-à-dire la fin de la « tutelle » ou « dépendance juridique » (*Unmündigkeit*), est repris littéralement : « L'homme, [écrit Villers] sort de tutelle et commence à faire un usage plus libre, par conséquent plus énergique et plus convenable de ses facultés<sup>120</sup> ». Villers n'a pas réussi à convaincre l'Institut en présentant Kant en adversaire de Condillac, il impose par contre avec bonheur une image différente – celle d'un Kant crypto-protestant. L'importance et la portée de son œuvre ne sont plus appréciées selon les critères idéologiques précédents, même si l'éloge a conservé, pour la forme, les métaphores convenues : « Kant a posé des principes, il est arrivé à des résultats inébranlables, qui resteront à jamais comme des phares brillant dans l'obscurité des recherches métaphysiques<sup>121</sup> ». S'appuyant sur les exemples de Locke, Pestalozzi et Jean-Jacques Rousseau, Villers souligne les liens doctrinaux entre réforme protestante et pédagogie<sup>122</sup>. Ces thèmes forts accompagneront le kantisme français durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Le progressisme protestant deviendra un lieu commun des amis germanistes de Germaine de Staël, le thème se retrouvera chez les publicistes bourgeois, les « doctrinaires » libéraux, tels François Guizot (lui-même protestant) et l'économiste Émile de Lavelaye<sup>123</sup>. Il acquerra une résonance particulièrement forte sous Louis-Philippe, Napoléon III et la III<sup>e</sup> République : c'est le moment où la France s'industrialise grâce à une élite d'ingénieurs et de banquiers protestants, et rattrape grâce à elle un retard économique vieux de deux siècles. Les Français ne s'interrogent pas sur ces questions – les sociologues allemands s'en chargent, Karl Marx, plus tard Max Weber et Werner Sombart<sup>124</sup>. Le mérite de Villers est d'avoir le premier interprété la pensée kantienne sociologiquement, à partir de ses liens avec l'éthique protestante et le libéralisme prussien.

Sous cet éclairage, la raison critique perd sa « pureté » théorique, mais gagne en vérité humaine et en vraisemblance psychologique. Elle n'a plus l'austérité altière et la pâleur flétrie de la *philosophia perennis* : elle est désormais « fidèlement représentative de l'esprit du siècle<sup>125</sup> », et c'est en cela qu'elle se distingue. L'Allemagne offre la totalité de sa culture –

<sup>119</sup> C.de VILLERS : *Essai...*, op. cit., 242.

<sup>120</sup> Ibid., 373.

<sup>121</sup> Ibid., 276.

<sup>122</sup> Ibid., 293-294.

<sup>123</sup> Hugh TREVOR-ROPER : *De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, 1972, 47.

<sup>124</sup> Ibid., 48.

<sup>125</sup> Ibid., 257.

institutions politiques, pratiques religieuses, coutumes, mais aussi vie intellectuelle, littérature, philosophie – à l'investigation de ce que l'on ne nomme pas encore la sociologie. La spéculation abstraite, apparemment la plus détachée des contingences, devient un objet d'étude quasiment ethnologique. C'est en ce domaine que Villers a été un précurseur important : il a esquissé une méthode de mise en relation de la pensée et des phénomènes culturels quotidiens. Un sociologue comme Lucien Lévy-Bruhl appliquera une méthode comparable à l'étude de la philosophie de Jacobi, en considérant le mysticisme comme homologue de pratiques coutumières primitives. Villers procédait à l'identique en corrélant le protestantisme – et indirectement le système de Kant qui en est proche – à la multitude des signes de la modernité sociale. L'interprétation des systèmes philosophiques est libérée des contraintes de l'explication académique. Elle échappe aux étroites convenues de la tradition, qui plaçait la philosophie et la littérature à l'écart des phénomènes sociaux, et plus haut. L'histoire philosophique de l'Allemagne fournit la clef des sciences humaines, et inversement la philosophie apparaît comme un objet des sciences sociales<sup>126</sup>.

Si les prétentions de la raison ont été rabaissées, ce n'était pas pour humilier l'homme, mais au contraire pour « relever la dignité de la personne morale<sup>127</sup> », et nous rendre tous capables d'accéder à la sublimité du devoir. L'audience du kantisme doit beaucoup à sa capacité de mobilisation morale : à son école, « nous sommes tous les soldats de la moralité<sup>128</sup> ». Cette morale à la fois chrétienne et stoïcienne est à l'opposé de la morale des belles âmes et de leur sentimentalité vague. Elle a surtout subi victorieusement l'épreuve du feu en 1813 : les Stein, Humboldt et Gneisenau ont régénéré la Prusse sur son modèle<sup>129</sup>. Il y a une filiation civique de Kant à Fichte, et une possibilité de salut national par la morale de l'impératif catégorique : c'est la leçon transmise aux élites politiques françaises du XIX<sup>e</sup> siècle. La génération de Jules Ferry ne l'a pas oubliée. C'est Villers qui, le premier, en avait repéré et décrit les fondements sociologiques.

---

<sup>126</sup> Sur LEVY-BRUHL et JACOBI voir Michel ESPAGNE : *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, 1999, 67.

<sup>127</sup> Lucien LEVY BRUHL : *l'Allemagne depuis Leibniz*, op. cit., 260.

<sup>128</sup> Ibid., 263.

<sup>129</sup> Ibid., 267.

# Les *Idéologues*

## – et leur rapport paradoxal à Kant

Il y avait, dans la nébuleuse intellectuelle d'où sont issus les Idéologues du Consulat et de l'Empire, une admiration pour la Prusse éclairée. Cette germanophilie très particulière, déjà observable chez Mirabeau, comportait une composante anticléricale qui plus tard se manifestera par une exécution de Chateaubriand et une franche hostilité envers la politique du Concordat. Aveuglé par l'ostracisme auquel il vouait l'auteur du *Génie du christianisme*, l'Institut – alors complètement investi par les Idéologues – sympathisa en secret avec les adversaires idéologiques de Chateaubriand, c'est-à-dire – pour faire court – avec l'*intelligentsia* germanophile, mais en infléchissant les conceptions de celle-ci du côté de Voltaire<sup>130</sup>. C'est l'époque où Cabanis traduit *Stella* de Goethe, et Marie Joseph Chénier le *Nathan* de Lessing et le *Don Carlos* de Schiller. Remarquons, afin de prévenir les malentendus, que l'Allemagne des Idéologues – celle de Wieland, de Kotzebue et du pasteur prussien Lafontaine – était une Allemagne déjà dépassée depuis longtemps, ce qui explique que Wilhelm von Humboldt se soit plaint à Goethe, en 1800, que les Français soient peu compréhensifs envers l'Allemagne<sup>131</sup>. À cette incompréhension, il n'y avait que deux exceptions – les Lyonnais Camille Jordan et Joseph Marie Degérando, dont nous reparlerons : chassés de France par le coup d'état jacobin du 18 Fructidor, ils avaient, au cours de leur longue errance à travers la Suisse et l'Allemagne, acquis quelques compétences linguistiques rares parmi les Français de l'époque : Jordan avait excellemment traduit Klopstock, grâce à quoi celui-ci avait été élu par l'Institut comme membre étranger en 1802. L'Allemagne dont les Idéologues escomptaient le secours pour remédier à la « décadence » de la France révolutionnaire – ils étaient proches de Charles de Villers sur ce point – n'était pas celle de Weimar et du classicisme triomphant, mais plutôt celle de Hambourg et de la revue *Le spectateur du Nord*, qui parut dans la ville hanséatique de 1797 à 1802 et exerça une influence

<sup>130</sup> Sur la germanophilie des Idéologues, voir Louis REYNAUD : *L'influence allemande en France au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Hachette, 1922, 89-112.

<sup>131</sup> REYNAUD op. cit., 92.

décisive sur Germaine de Staël. Chaque numéro apportait une contribution de Villers qui initiait les lecteurs à la philosophie de Kant – lequel en avait... le plus pressant besoin : Baudus, directeur de la publication, n'avouait-t-il pas en effet avoir essayé deux fois de lire Kant et n'avoir rien compris, partageant le verdict de Sieyès : « ce sont des mots pour des choses, c'est un inutile casse-tête, un nouveau déluge de scolastique » ? Moyennant quoi Baudus avait fait promettre à Heusinger un résumé en « deux pages in octavo »<sup>132</sup>.

C'est une étrange histoire que celle de la postérité philosophico-politique des Idéologues. Les fondateurs de la République post-révolutionnaire de 1795 – les Volney, Tracy, Cabanis et Daunou – étaient les héritiers immédiats de la dernière génération des Lumières (celle de Mirabeau, du groupe d'Auteuil, dont le groupe de Coppet prendra la suite). Ils illustrent la permanence des Lumières sur la longue durée, et leur survie – à travers le jacobinisme (et en partie contre lui) – jusqu'au positivisme de Comte et au-delà, même si Comte a semblé se désolidariser du XVIII<sup>e</sup> siècle et de la Révolution<sup>133</sup>. Leur chef-d'œuvre : les lois de Brumaire An IV portant création des Ecoles centrales, de l'Ecole Normale supérieure et de l'Institut – une architecture culturelle grandiose signée Daunou. Les Idéologues deviendront, l'âge aidant, les anciens combattants de la politique éclairée selon l'éthique des Lumières et de la Révolution, l'aile gauche vieillissante du libéralisme après Waterloo. À l'échelle de l'histoire, les Idéologues ont fourni – sur le plan comportemental comme sur celui des convictions – une véritable matrice intellectuelle à la République. D'une façon générale, ils ont été les emblèmes d'une gauche française hostile à la démagogie passionnelle. Georges Gusdorf voyait en eux « les Jansénistes de la révolution démocratique »<sup>134</sup>. Un profil psychologique voisin du leur se retrouvera chez les radicaux socialistes et chez les francs-maçons de la III<sup>e</sup> République. Quant à leur *credo*, la référence fondamentale – celle qui donne la clé de l'ensemble – est à chercher davantage dans le *Discours préliminaire* de d'Alembert à *L'Encyclopédie* que chez Voltaire ou Rousseau<sup>135</sup>. La République des Idéologues était une République de ce que Claude Nicolet nomme, avec la liberté morale d'une part, et l'obligation nationale et civique d'autre part, « la troisième source » de l'idéologie républicaine : l'impératif d'un « savoir unifié ». C'était une République de

<sup>132</sup> Paul HAZARD : « Le spectateur du Nord », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1906 (26-50). BAUDUS : Lettre du *Spectateur* à son correspondant de Philadelphie, *Spectateur du Nord*, II,39-48 (cité HAZARD op. cit., 31).

<sup>133</sup> Yvon BELAVAL : *La révolution kantienne*, Gallimard, Idées, 1978, 15.

<sup>134</sup> Georges GUSDORF : *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, T.VIII. *La conscience révolutionnaire - les idéologues*, Payot, 1978, 291.

<sup>135</sup> Claude NICOLET : *Histoire, nation, République*, Odile Jacob, 2000, 11.

professeurs, une République enseignante, et à ce double titre, astreinte à deux objectifs *a priori* :

1. Chaque citoyen est un savant en puissance, exerçant ses capacités intellectuelles dans un domaine strictement délimité où il a le devoir d'être excellent, comme l'avaient été – chacun dans sa spécialité – Cabanis comme médecin, Volney comme géographe, Destutt de Tracy comme philosophe, Daunou comme historien<sup>136</sup>, etc.. L'instruction publique est par conséquent un impératif primordial de toute la nation. Les hommes d'étude – chercheurs, savants, professeurs – donnent socialement le la. Les Idéologues sont peu doués pour l'éloquence et pour « le monde », ce sont des hommes d'écrit et de cabinet<sup>137</sup>. S'ils se constituent en groupe de pression intellectuel et édifient à l'Institut un fief qui est leur chasse gardée – l'Académie des sciences morales et politiques – ce n'est pas dans leur intérêt propre, mais au nom de la science dont ils sont les représentants qualifiés à leurs propres yeux, mais aussi à ceux de la nation instruite.

2. Le savoir englobe la morale<sup>138</sup>, la connaissance n'est pas séparée de l'action pratique – n'est-ce pas la définition même de l'idée de République ? Le citoyen engagé dans un travail intellectuel au service de la collectivité est le même homme qui honore celle-ci dans le quotidien par de bonnes mœurs exemplaires. De plus, la morale est une science, et même la science de l'homme par excellence. Elle constitue la clé de voûte de la civilisation. Le concept de *science sociale*, forgé par Dominique Garat en 1791, reparaît dans un *Discours sur la science sociale*<sup>139</sup> prononcé par Cambacérès devant l'Institut en 1798.

Sur les deux plans que l'on vient de distinguer, la conception des Idéologues est proche de la division kantienne du travail universitaire de connaissance et de la place assignée à la raison pratique dans le criticisme. L'idée pour la première fois développée par Condorcet qu'il est rationnellement possible d'unifier le savoir sur l'homme physique, l'homme moral et l'homme politique<sup>140</sup> répond d'une certaine façon à la quatrième question de Kant : « *Was ist der Mensch ?* » (« qu'est-ce que l'homme ? »). Pas d'Idéologie sans anthropologie ! La première édition de l'*Anthropologie* de Cabanis (1796) précède même l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant (1797).

---

<sup>136</sup> NICOLET op. cit., 58.

<sup>137</sup> GUSDORF op. cit., 294.

<sup>138</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France, essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, 129.

<sup>139</sup> GUSDORF op. cit., 400 sq.

<sup>140</sup> GUSDORF Ibid.



Pourquoi ces Idéologues intellectuellement prophétiques sont-ils restés politiquement sans efficacité spectaculaire dans le débat public ? Sans doute parce qu'ils n'ont pas réussi à pérenniser leur hégémonie dans les couches instruites de la bourgeoisie à l'issue de la Révolution, que le système scolaire qu'ils avaient inventé et mis en place durant celle-ci – une école centrale par département – se soldait par un échec, et que les classes aisées ou très bien alphabétisées répugnaient à confier leurs enfants à des établissements qu'elles jugeaient trop imprégnés d'idéologie républicaine<sup>141</sup>. La part modeste assignée dans notre imaginaire culturel aux Idéologues requiert les mêmes explications sociologiques que le relatif échec de l'idée libérale dans notre histoire politique : dans les deux cas, la base sociale est trop étroite, car notables et classes populaires ont tendance à adhérer massivement à l'ordre établi<sup>142</sup>. Les Idéologues restent une élite surtout parisienne, et qui éprouve autant de difficultés à se décentraliser dans les provinces qu'à instaurer un rapport de confiance avec le pouvoir politique. Les positions idéologiques s'exportent mal loin du centre régulateur parisien. Ce handicap structurel apparaît dès le début. Les Idéologues ont soutenu Bonaparte lors du 18 brumaire, puis le désenchantement est arrivé très vite avec le concordat de 1801. Le premier consul, qui était « un Idéologue *in partibus* »<sup>143</sup>, s'était rendu à Auteuil pour y consulter Mme Helvétius avant de s'embarquer pour l'Égypte. La rupture du général avec ses amis Idéologues était survenue après Marengo (14 juin 1800), lorsqu'il s'était emporté contre « les enfileurs de phrases »<sup>144</sup>. Le « lycée » impérial confirma une incompatibilité fatale entre l'idée scolaire de la Révolution – dont les Idéologues étaient les héritiers – et l'idée scolaire de l'Empire, tout entière inspirée du modèle jésuite.

Ce premier constat explique pourquoi aucun Idéologue n'a eu les honneurs du Panthéon d'une République dont les Idéologues avaient été pourtant les fondateurs – aucun Idéologue sauf Condorcet qui émergera de sa disgrâce en partie grâce à Auguste Comte et Jules Ferry. Les Idéologues ont donc achevé leur course dans les poubelles de l'histoire de la philosophie, on ne les enseigne pas en terminale-philosophie – bien que le Kant enseigné selon les programmes de notre Education nationale soit le Kant idéologique issu de la lecture sensualiste des premières années du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>145</sup> : voilà le paradoxe d'où il faut partir. Wilhelm von Humboldt constatait les limites d'une pénétration de la philosophie allemande en France. « Toute philosophie, écrivait-il, repose sur la pure intuition du moi, les Français n'en

<sup>141</sup> Pierre LEVEQUE : *Histoire des forces politiques en France*, T. I. 1789-1880, A. Colin, 1192, 71.

<sup>142</sup> LEVEQUE op. cit., 78.

<sup>143</sup> GUSDORF op. cit., 317.

<sup>144</sup> GUSDORF op. cit., 320-321.

<sup>145</sup> Olivier DEKENS : « Kant résiduel – Destutt de Tracy : une lecture idéologique de la *Critique de la raison pure* », *Kant-Studien*, 94 (2003), 240-255.

ont aucune expérience, n'en ont aucun sens ni concept, et c'est pour cela que nous fûmes toujours dans des mondes différents »<sup>146</sup>. La conséquence est claire : ce qui fait la force du kantisme – la déduction transcendantale, l'analytique des principes, les idées transcendantales – est parfaitement intraduisible en langage idéologique<sup>147</sup>. Stendhal, qui selon Paul Bourget avait été « toute sa vie Idéologue à la façon des Condillaciens » et un partisan passionné des théories de Cabanis et Tracy, avait – lors de son passage à Brunswick – consacré quelques efforts à l'étude de la philosophie allemande, mais conçu le mépris le plus profond pour Kant et Fichte, « hommes supérieurs qui n'ont fait que de savants châteaux de cartes »<sup>148</sup>, et qu'il considérait comme des platoniciens tout juste bons à tourner la tête à de faibles femmes.

Nous voici donc prévenus : Kant, si éclatant que soit son génie, ne sera jamais recevable des Français qu'à certaines conditions et dans certaines limites, puisque la vérité « idéologique » ne saurait échapper à la tradition philosophique fondée par Condillac. Le mémoire de Destutt de Tracy consacré à *La métaphysique de Kant*<sup>149</sup> en 1801 est explicite à ce sujet : à la méthode de Kant, rigoureuse et véritablement scientifique, il n'y a rien à redire – sinon qu'elle est... allemande et lourdement dogmatique. Mais son « idéologie » ne résiste pas à une critique menée du point de vue du sensualisme. Comme les Grecs avant eux, les Allemands « supposent plus qu'ils n'observent », et font par conséquent d'excellents métaphysiciens, mais de misérables « idéologistes ». On ne sera donc jamais idéologiste au sens propre sans être physiologiste, et par conséquent physicien et chimiste, sans être grammairien et algébriste philosophe – et tout cela est strictement le domaine de la France<sup>150</sup>, et d'elle seule. On comprend mal l'attitude des Idéologues vis-à-vis de la critique transcendantale si l'on oublie que leur République est nationale et largement autarcique dans sa production philosophique. Ceci n'interdit pas qu'ils recourent à des emprunts étrangers, mais que ces apports extérieurs se prétendent universels, puisque l'universalité est un attribut de la seule philosophie qui se définisse légitimement comme scientifique : la philosophie idéologique *et* française.

Le postulat français qui considère universalité et francité comme synonymes, ne plaiderait en rien pour telle ou telle forme de dictature intellectuelle (bien au contraire, puisque les Idéologues se voulaient libéraux et opposés au caporalisme napoléonien, même s'ils

<sup>146</sup> François AZOUVI –Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris – La réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1991, 109.

<sup>147</sup> DEKENS op. cit., 254.

<sup>148</sup> François PICAUVET : *Les Idéologues*, Félix Alcan, 1891, 490-491.

<sup>149</sup> Dans le quatrième volume des *Mémoires de l'institut national*, (1801), 544-606.

<sup>150</sup> PICAUVET op. cit., 350-352.

montraient à l'occasion quelque complaisance envers un régime impérial distributeur de prébendes) : le pluralisme épistémologique et politique reste en théorie le principe de fonctionnement de leur cohorte, ce que confirment et l'étendue de leurs spécialités professionnelles, et l'éventail largement ouvert de leurs options politiques – tout au long des trois générations distinguées par François Picavet :

1. La première – celle de Condorcet, Sieyès, Lakanal et Volney – avait participé très activement aux événements révolutionnaires (les années de naissance vont de 1743 pour Condorcet à 1762 pour Volney). La philosophie au pouvoir – et pour la première fois de l'histoire – c'était eux ! Cabanis avait été député aux Cinq Cents, Garat ministre de l'intérieur en 1792-1793, et Volney député.

2. La seconde génération avait amorcé sa diversification professionnelle à partir du rationalisme physiologique de Cabanis qui lui servait de pôle référentiel – aussi bien dans la psychologie de Destutt que dans les recherches historiques, politiques, juridiques ou médicales de Daunou, Constant ou Broussais. Cette génération – un peu plus jeune que la précédente (les hommes cités sont pour la plupart nés dans les années 1760) – a porté l'essentiel de l'effort philosophique du *lobby* « idéologique » sans interruption de la Convention à la Restauration. Elle incarne l'arrivée sur la scène politique d'un pouvoir intellectuel, cette mutation est consacrée par le remplacement des Académies d'Ancien Régime par un Institut regroupant les différentes disciplines de la connaissance (25 octobre 1795). Daunou représente fort bien la reconnaissance accordée officiellement aux savants en matière politique, puisqu'il a été le maître d'œuvre de la constitution de l'An III.

3. Quant à la troisième génération – celle de Portalis, Degérando et Laromiguière – elle a tourné casaque après 1815, optant pour telle ou telle variété de spiritualisme à l'intérieur du christianisme, et ne restant dans l'université qu'en s'alliant, soit au catholicisme (Laromiguière ne put siéger au jury de l'agrégation de philosophie qu'en s'appuyant sur de Bonald et Mgr Frayssinous – lequel avait été maître de l'université (1822), puis ministre des affaires ecclésiastiques (1824-1828) et avait, en cette qualité, fait fermer l'École Normale et suspendu les cours des écoles de médecine), soit à l'éclectisme – bientôt dominant – de Victor Cousin<sup>151</sup>, soit – plus rarement et plus dangereusement – au criticisme kantien, mais celui-ci n'était en odeur de sainteté ni dans les instances gouvernementales, ni dans l'université.

C'est dire combien fut étroit l'espace kantien dans les luttes pour le pouvoir philosophique de ce qui subsistait de l'héritage idéologique dans la société française après 1815. De fait Kant n'acquiesça d'audience intellectuelle large qu'associé à d'autres penseurs censés atténuer l'audace subversive de certaines de ses thèses. Retenons ces deux caractères

---

<sup>151</sup> PICAUVET op. cit., 567.

du kantisme de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : on attendait de lui qu'il ne contredît en rien la réalisation d'une philosophie nationale, et il était mieux reçu s'il s'associait à d'autres systèmes (particulièrement écossais) réputés compatibles avec le sien, voire complémentaires.

Wilhelm Dilthey a discerné trois orientations majeures dans la philosophie de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : l'idéalisme objectif de Schelling et Hegel, l'idéalisme transcendantal qui, de Kant à Schopenhauer, de la *Critique de la raison pure* (1781) au *Monde comme volonté et représentation* (1819) domine quatre décennies durant la scène philosophique, et le spiritualisme franco-anglais, que Dilthey fait commencer en Écosse avec David Hume, Reid et Stewart, et se poursuivre sur le continent avec Kant et Fichte en Allemagne, les Condillaciens et leur nombreuse progéniture en France – les Idéologues particulièrement et leurs successeurs, de Laromiguière et Royer-Collard à Maine de Biran (1766-1824) – et son ami le physicien André Marie Ampère (1775-1836), l'auteur d'une grande synthèse *Sur la philosophie des sciences*<sup>152</sup>. On peut aussi bien – remontant le cours du temps – imaginer une ligne « idéologique » partant de Cabanis, Condorcet et d'Alembert pour se fonder avec John Locke au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>153</sup>. Peu importe. Il va de soi qu'aucun des trois courants ainsi délimités n'est homogène ni par la nationalité, ni par les engagements politiques ou sociaux découlant de la doctrine philosophique concernée. Dilthey, qui n'a rien vécu des luttes politiques et religieuses qui déchiraient la France depuis la Révolution, a une vue fort peu laïque de l'évolution philosophique, puisque selon lui « l'idéalisme de la liberté est la philosophie officielle du christianisme »<sup>154</sup>. Les Français ne relèvent pas tous du spiritualisme ni de l'idéalisme de la liberté, puisque Ravaisson et Secrétan se rattachent à l'idéalisme objectif de Hegel et Schelling. Kant, on l'a vu, est présent dans deux des trois courants. Par Biran s'affirme en effet une philosophie française qui adhère aux démarches et aux conclusions de la philosophie transcendantale allemande, alors que le kantisme de Renouvier et Lachelier s'inscrit davantage dans la continuité du spiritualisme franco-écossais, lequel inclut d'ailleurs des néo-kantiens allemands de grande autorité intellectuelle comme Lotze, Trendelenburg ou Fechner.

Que faut-il retenir de cette classification des écoles philosophiques du XIX<sup>e</sup> siècle ? D'abord, nous semble-t-il, le fait que, pour les Français des trois générations d'Idéologues et de leurs successeurs, Kant n'est pas seulement le philosophe de l'idéalisme transcendantal,

<sup>152</sup> Wilhelm DILTHEY : *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts*, 528-554, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Karlfried GRÜNDER, B.G. Teubner (Stuttgart) – Vandenhoeck und Ruprecht (Göttingen), Bd. IV : *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1990.

<sup>153</sup> op. cit., 356.

<sup>154</sup> DILTHEY op. cit., 550.

qu'ils éprouvent d'infinies difficultés à assimiler, mais qu'il est plus intelligible par ses proximités avec le spiritualisme franco-anglais, qui constitue la véritable continuité structurelle de la philosophie française à travers le siècle. L'Écossais William Hamilton (1788-1856) a été une sorte de prototype de kantisme franco-britannique dans la mesure où il associait au réalisme de Reid les acquis principaux de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique* : la métaphysique n'était pas à ses yeux une connaissance, la clé du monde de la raison était la conscience morale<sup>155</sup>. L'éclectisme de Victor Cousin s'interprète donc comme une tentative comparable de synthèse spiritualiste *kanto-britannique*, qui aurait buté sur l'impossibilité logique d'inclure l'idéalisme objectif de Schelling et Hegel. L'évolution ultérieure déroule dialectiquement ce schéma initial. James Mill (1773-1836) et son fils John Stuart Mill (1806-1876) s'opposent à Hamilton de la même façon et dans le même esprit qu'Auguste Comte lorsqu'il affronte Cousin : la création de la sociologie, puis – au delà de Mill – l'invention d'un évolutionnisme philosophique (darwinien) par Herbert Spencer (1820-1903) traduisent la même nécessité de réagir au spiritualisme d'inspiration kantienne. Vus sous cet angle Mill, Comte et Spencer ont été les descendants des Idéologues dans la mesure où ils ne demeureraient kantien que dans les limites de la science, à laquelle revenait le droit de dire le dernier mot – en lieu et place de la métaphysique. Lorsque le kantisme opère néanmoins son triomphal *come back* avec Hermann Lotze (1817-1881) et Charles Renouvier (1815-1903), c'est chaque fois sous une forme adaptée aux exigences les plus modernes de la science de l'époque : il s'agit chez l'Allemand comme chez le Français d'unir philosophiquement science exacte et idéalisme, en réinterprétant Kant à travers Leibniz. Mais les orientations philosophiques divergent sensiblement selon la culture nationale : France et Grande-Bretagne sont globalement comparables en ce sens que positivisme et agnosticisme y ont conquis des positions dominantes dans la culture politique, et que les sciences de la nature s'imposent dans les deux pays comme « prodigieusement influentes » en matière de philosophie<sup>156</sup>. Le retour à Kant est donc en même temps une tardive revanche des Idéologues, un retour à leurs convictions foncièrement « positives ».

Le schéma explicatif de Dilthey permet par conséquent de tracer exactement les contours d'un kantisme français à la sauce des Idéologues : il sera scientifique et positif, compatible avec une tradition franco-britannique et empirico-sensualiste remontant à Locke et Condillac, mais hermétiquement sourde aux acquis du criticisme transcendantal. Le Kant que

---

<sup>155</sup> DILTHEY op. cit., 537.

<sup>156</sup> « *ungeheuer mächtig* », écrit DILTHEY op. cit., 546.

combat Tracy, il ne le connaît guère<sup>157</sup>, pas assez pour en discerner la nouveauté révolutionnaire, mais suffisamment pour y percevoir une autre idéologie, concurrente de la française (la seule qui à ses yeux vaille sur le marché européen des idées). Nous formulons l'hypothèse, choquante peut-être, que si Kant fut, contre la vérité des textes, lu et rejeté par les Idéologues comme un représentant du *platonisme germanique*<sup>158</sup>, cette erreur de jugement était imputable à un préjugé national : Auteuil fut incontestablement nationaliste et germanophobe, au mieux indifférent à l'Allemagne (sauf l'exception Degérando), et globalement hostile en tout cas à cette autre révolution – culturelle – venue d'outre-Rhin et qui entra en compétition avec le progressisme politique de 1789 au moment du romantisme. L'horizon esthétique des Idéologues reste, de façon conventionnelle, celui du classicisme, c'est-à-dire de la glorieuse hégémonie française en matière d'art et de littérature (ce conservatisme culturel national n'est pas l'apanage des Idéologues, puisqu'il s'observe avant eux chez Turgot et après eux chez Comte). Le réflexe *cosmopolitique* nécessaire à une meilleure appréhension de Kant ne jouera qu'avec le groupe de Coppet, où l'on s'efforcera de comprendre l'altérité allemande comme un enrichissement de la culture nationale, où Mme de Staël apprendra l'allemand, s'ouvrira au romantisme d'outre-Rhin, et s'initiera même aux mystères de la philosophie transcendante. Un penseur comme Maine de Biran illustre par les métamorphoses de sa pensée à la fois la richesse et les limites de l'école idéologique. Ses *Mémoires sur l'habitude* (1799-1801) témoignent de l'influence de Cabanis et de l'application de la physiologie à la philosophie des Lumières. Après quoi Biran abandonne de mauvais gré la méthode physiologique pour s'aventurer dans les témérités de l'introspection et y côtoyer les découvertes les plus précieuses de Kant<sup>159</sup>.

Ce premier aperçu permettra peut-être de rendre justice aux Idéologues dans leur réception du kantisme, et de ne leur demander que ce qu'ils pouvaient donner en tant que notables de la culture. Ils garantissaient, après la tourmente révolutionnaire, le retour à l'ordre et la réhabilitation des facteurs décisifs de l'excellence bureaucratique selon Max Weber : l'expérience, la stabilité, la hiérarchie, la promotion interne, le sérieux de la formation. Ils étaient par conséquent portés à ne pas prendre en compte les hardiesses les plus novatrices du kantisme, qu'ils redoutaient comme subversives de l'ordre établi et dangereuses pour l'équilibre de la nation. Comme Bonaparte, il n'admirent comme légitimes que deux critères – la compétence et la supériorité sociale, tard venues dans l'histoire politique de la Révolution.

---

<sup>157</sup> GUSDORF op. cit., 354.

<sup>158</sup> GUSDORF Ibid.

<sup>159</sup> Jean BEAUFRET : *Notes sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle de Maine de Biran à Bergson*, Vrin, 1984, 8-11.

La continuité institutionnelle avec l'Ancien Régime était tacitement rétablie, sans que cela figurât jamais parmi les objectifs affichés. En même temps que les Idéologues se carraient dans leurs fauteuils de l'Académie des sciences morales et politiques, parvenaient aux responsabilités politiques et administratives – et dans un esprit parfaitement comparable – des préfets et des conseillers d'État qui démontraient leurs savoir-faire de bureaucrates sous la royauté et sous la République, se retrouvant donc, toutes querelles oubliées, avec les révolutionnaires les plus modérés – après les avoir combattus depuis 1789. Le kantisme des Idéologues sera donc un kantisme d'hommes passés maîtres dans l'art de rétablir l'ordre dans les esprits et d'organiser la culture. Ils avaient été suffisamment épouvantés par la Terreur pour rejeter avec la dernière vigueur tout kantisme robespierriste. Ils sont rassurés, soulagés : la garantie du bonheur public, c'est la propriété. Ils se rallient par conséquent à l'idée d'une République conservatrice, d'une République de propriétaires. Bonaparte a utilisé habilement leurs aspirations imprudentes à l'État fort, alors que personne ne faisait plus cas de leur nostalgie d'un régime représentatif. Leur kantisme sera de ce fait un kantisme ordonné et conservateur, un kantisme défensif et minimal<sup>160</sup>.

### Kant et les idéologues : une rencontre en pointillés

Il existe entre les Idéologues et Kant une différence fondamentale qui tient moins à la conception philosophique proprement dite qu'à une différence de mentalité entre la France et l'Allemagne sur la culture : la littérature par exemple est considérée en France comme une science de l'âme – ce que démontre Hippolyte Taine, héritier lointain des Idéologues, dans son œuvre majeure *De l'intelligence* (1870)<sup>161</sup>. La sensation étant considérée comme la clé du comportement humain, la psychologie – par définition étude des sensations – est promue première science de l'homme, puisqu'elle constitue *a priori* le soubassement factuel de l'histoire culturelle<sup>162</sup>. Il en va autrement en Allemagne, où la psychologie est *a priori* exclue de la connaissance philosophique, et où la littérature, longtemps province de la morale, a au contraire pour mission d'édifier son utilisateur, de l'instruire de la façon de mettre sa vie en accord avec les normes. La conception française découle d'une option philosophique matérialiste dominante depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, la conception allemande d'une option contraire dans laquelle l'amélioration spirituelle de l'individu est régulièrement proposée en horizon à

<sup>160</sup> Pour l'ensemble de ce développement, voir Jacques SOLE : *La Révolution en questions*, Seuil, 1988, 260 sq.

<sup>161</sup> Voir Michel ESPAGNE : « Taine et la notion de littérature nationale » in : *Philologiques III. Qu'est-ce qu'une littérature nationale ?* (dir. Michel ESPAGNE – Michael WERNER), Maison des sciences de l'homme, 1994, 466 sq.

<sup>162</sup> ESPAGNE loc. cit., 467.

toute culture. C'est la raison pour laquelle le roman classique allemand est un roman d'idées, un *Bildungsroman*. Dans un cas l'intérêt de la culture se porte aux expériences sensibles, dans l'autre aux idées. Les deux conceptions sont condamnées à s'exclure mutuellement. « La personne particulièrement vivante et sensible, écrivait Taine, n'intéresse pas un savant allemand, pour cela il faut être Français, élevé à l'école de Balzac et de Mérimée »<sup>163</sup>. On comprend pourquoi Taine fut si réservé sur la culture allemande, comme l'atteste sa correspondance avec Georg Brandes<sup>164</sup>. On comprend donc que les Idéologues aient pu lire le *Traité des sensations* de Condillac (1755) comme une réfutation avant l'heure de la *Critique de la raison pure* (1781) de l'incurable métaphysicien Emmanuel Kant<sup>165</sup> – et que celui-ci, inversement, à la fin de l'ouvrage, s'en prenne vivement à la psychologie rationnelle, c'est-à-dire aux quatre paralogismes de la raison pure lorsque celle-ci prétend connaître l'âme par de purs raisonnements. Le paralogisme étant un jugement analytique ressemblant fort à un syllogisme, il ne saurait être tenu pour synthétique, c'est-à-dire apportant quelque progrès ou nouveauté. Le « je pense » peut par exemple à la fois être pris comme unité formelle de la conscience et comme unité substantielle de la chose pensante, ce qui fait de sa présentation sous cette double forme par la psychologie rationnelle un véritable sophisme. Malgré la formidable mise au point de Villers (*La philosophie de Kant*, 1801), les Idéologues furent non seulement sourds aux démonstrations kantiennes établissant que le sujet pensant est inconnaissable, mais totalement démunis de métaphysique – prisonniers qu'ils étaient de l'alternative innéisme (leibnizo-cartésien) – empirisme (psycho-physiologique). Tous les ingrédients de l'incompréhension – mêlée à la plus chauvine hostilité – étaient réunis. P.J. Ancelin pouvait écrire en 1802 : « Qu'est-ce que cette étrange production que l'on vient de nous donner pour la philosophie de Kant ? Désordres, foule d'expressions barbares, d'assertions fausses »<sup>166</sup>. Nous ne pouvons lire aujourd'hui les polémiques anti-kantiennes des Idéologues sans déplorer cet aveuglement, même face à des conquêtes intellectuelles reconnaissables comme telles. Étrangement, les démonstrations kantiennes sont par exemple exclues du débat qui oppose partisans de Newton et Idéologues – les premiers étant *a priori* hostiles à Kant alors qu'il aurait pu leur servir pour leur défense, les seconds – restés fidèles à l'esprit de l'*Encyclopédie* – demeurant viscéralement sceptiques envers le systématisme de Kant<sup>167</sup>. Pour apprécier le débat, il faudrait le lire à travers *La formation de l'esprit*

<sup>163</sup> H. Taine, *sa vie et sa correspondance*, Hachette, 4 vol., 1902-1907, T.II (1904), 361 (cité ESPAGNE, Ibid., 466).

<sup>164</sup> ESPAGNE op. cit., 465.

<sup>165</sup> J. LEFRANC 369 in *Histoire de la philosophie française* (dir. Denis HUISMAN), Perrin, 2002.

<sup>166</sup> ANCELIN : *Introduction à l'analyse des sciences*, Firmin-Didot, 1801-1803, T. II (1802), cité DHOMBRES op. cit., 452.

<sup>167</sup> DHOMBRES op. cit., 399.



*scientifique* de Gaston Bachelard (1938). On y découvrirait que la pensée des Idéologues relève :

1. de la deuxième (et non de la troisième et plus moderne) période de la pensée scientifique,

2. du deuxième des trois états de la pensée scientifique (l'état concret-abstrait, où l'esprit est d'autant plus sûr de son abstraction que celle-ci est plus clairement représentée par une intuition sensible, alors que dans le troisième état, l'état abstrait, l'information est volontairement soustraite à l'intuition de l'espace réel et délibérément détachée de l'expérience immédiate),

3. du deuxième état d'âme (l'âme professorale, imbue de son dogmatisme, figée dans son abstraction débutante et totalement confiante en l'intérêt déductif de ses démonstrations – alors que l'âme de troisième état souffre à la fois d'être privée de support expérimental stable et livrée à des intérêts déductifs toujours imparfaits)<sup>168</sup>.

### **Le Kant résiduel de Tracy et Degérando – une incompréhension promise à un bel avenir**

On sait exactement comment se sont établis les premiers contacts entre Idéologues et pensée kantienne. Humboldt a assisté, entre 1797 et 1800, à neuf séances de la deuxième classe de l'Institut. Il a rencontré le 24 décembre 1797 Guinguené qui s'intéresse alors beaucoup à Kant – Sieyès et Garat ont préparé le terrain en familiarisant leurs collègues de l'Académie avec la pensée de Königsberg. Plus qu'un philosophe que l'on lit, Kant est à l'époque un philosophe dont l'on parle<sup>169</sup>. Humboldt en témoigne : de Kant il est question lors d'un déjeuner avec Garat en présence de Guinguené, puis lors d'une rencontre avec Reinhard le 1<sup>er</sup> avril 1798 en présence de Sieyès, ensuite lors d'une rencontre le 17 mai avec Tracy, qui répondra en 1801 à l'ouvrage de Kinker. C'est à l'initiative du même Tracy qu'aura lieu la grande confrontation franco-allemande sur la métaphysique du 27 mai (8 prairial) où, cinq heures durant, Humboldt discuta des principaux aspects de la question métaphysique chez Kant avec Tracy, Cabanis, Sieyès, Laromiguière et quelques autres. Le 23 juin 1798, Humboldt confie à Schiller son découragement à propos de la philosophie française. Il baisse les bras : les Français sont de purs matérialistes, dont la morale se réduit à un calcul d'intérêts.

<sup>168</sup> Voir le *Discours préliminaire à La formation de l'esprit scientifique* de Gaston BACHELARD, Vrin, 1967, 5-11.

<sup>169</sup> « A matter of hearsay », écrit Ruth Ann CROWLEY : *Charles de Villers – Mediator and Comparatist*, Berne, P. Lang, 1978, 41.

Comment ne pas désespérer de les rallier à une révolution philosophique qu'ils se refusent à voir ? On peut généraliser ce constat au groupe tout entier des Idéologues : ils ne perçoivent pas le kantisme comme une nouvelle épistémologie, mais – inexactement – comme une nouvelle mouture de l'idéalisme<sup>170</sup>. Ils réagissent moins à Kant qu'au livre de Villers (*Philosophie de Kant – ou principes fondamentaux de la philosophie transcendante*, Metz, 1801), qui vient de semer dans l'opinion intellectuelle excitation, enthousiasme, désarroi, curiosité passionnée. En sa qualité de membre de la première classe de l'institut, Napoléon Bonaparte, premier consul, a demandé à Villers un résumé de la philosophie critique – effectivement paru peu après sous le titre *Philosophie de Kant – aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie* (fructidor An IX, août septembre 1801)<sup>171</sup>. Le moment est significatif : le concordat vient d'être signé le 16 juillet, et les articles organiques seront rédigés en octobre-novembre. Bonaparte s'est définitivement éloigné des Idéologues. C'est la même année que le Hollandais Kinker a publié à Amsterdam son *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*, qui va susciter le *Mémoire* kantien de Tracy à l'Institut<sup>172</sup>. Mais le véritable porte-parole des Idéologues, l'opposant le plus autorisé à Kant et son commentateur le plus compétent est Degérando. Tout auréolé de sa prestigieuse consécration par un prix berlinois – il vient de remporter le concours (1799) de l'Académie des sciences de Berlin sur l'origine des connaissances humaines – Degérando prononce fin 1801 le verdict de l'Institut sur notre philosophe<sup>173</sup>. De Villers réplique aussitôt par un pamphlet anonyme de 24 pages intitulé *Kant jugé par l'Institut – et observations sur ce jugement par un disciple de Kant* (Henrichs, 1801). Deux évidences :

1. Il se produit entre les Idéologues et Villers une rupture qui aura pour effet de faire éclater l'opinion intellectuelle française sur Kant au moment où elle effectue sa première cristallisation.

2. Kant devient un enjeu de conflits intérieurs français, particulièrement de celui qui oppose les Idéologues et Napoléon : les premiers ont contribué à édifier un système culturel (en particulier dans le domaine des rapports État-Église) que le second remet en cause<sup>174</sup> : Kant devient à son corps défendant le révélateur d'une faille qui sépare l'*intelligentsia*

<sup>170</sup> CROWLEY op. cit., 43.

<sup>171</sup> Le texte en a été publié dans les *Kantstudien* 3 (1899), 1-9.

<sup>172</sup> TRACY in *Mémoires de l'Institut national des sciences, des arts, des sciences morales et politiques*, An XI, vol. IV (1803), 544-606, lu le 17 floréal An X. *De la métaphysique de Kant – commentaire de l'Essai d'exposition succincte* (op. cit.) de Johannes KINKER, trad. du hollandais par J.Le Fèvre (Amsterdam, 1801). A paru en 1992 dans le *Corpus des œuvres de philosophie en langue française* (Fayard). Destutt de TRACY : *Traité de la volonté et de ses effets. De l'amour* (1818), Fayard, Corpus des textes philosophiques français, 1994.

<sup>173</sup> Texte repris dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, 3 vol., Henrichs, 1804.

<sup>174</sup> CROWLEY op. cit., 83.

progressiste de la raison d'État à propos des mesures de sécularisation institutionnelle qui s'imposent à la France post-révolutionnaire.

Kant fournit à l'opinion éclairée française l'occasion d'une prise de conscience des problèmes les plus fondamentaux d'une modernité culturelle en devenir. Quelques éclaircissements sur les deux principaux acteurs de ce passionnant théâtre dramatique de l'intelligence : Tracy et Degérando.

Dans le cas de Tracy (1754-1836), on a affaire à un Kant résiduel, c'est-à-dire à un Kant pouvant servir au projet *idéologique*, à un Kant psychologisé<sup>175</sup>. Chronologiquement – on l'a vu – son texte est un long commentaire de celui de Kinker (1801), ce qui suggère le cas intéressant d'un détour hollandais de la première réception de Kant en France<sup>176</sup>. Tracy procède de façon d'autant plus polémique que sa lecture de Kant est de seconde main. C'est un cas désespéré ! L'analyse est grevée de trois chauvinismes concernant le style de Kant (lourd, car allemand), sa doctrine philosophique (qu'il professe « comme on professe la doctrine théologique de Jésus, de Mahomet ou de Brahma »<sup>177</sup>), le caractère « dogmatique » de sa doctrine (dogmatisme lui aussi d'un germanisme invétéré, car incapable d'une « méthode » par définition française depuis Descartes)<sup>178</sup>. Olivier Dekens a passé au crible « les sept péchés capitaux » de Tracy à l'encontre de la philosophie kantienne<sup>179</sup>. On a l'impression que n'a été lue que *l'Esthétique transcendantale* – et, pis encore, à travers un prisme *idéologique* où psychologie et physiologie se confondent. Or ce psychologisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle se mettait hors d'état d'interpréter une philosophie transcendantale qui, on l'a vu plus haut, avait précisément rompu avec lui<sup>180</sup>. Avec Olivier Dekens, on dira sans injustice que Destutt non seulement ne comprenait pas Kant, mais, avec la méthode et l'esprit qui étaient les siens, ne le *pouvait pas*<sup>181</sup>. La non-lecture de Kant avait pour effet de le replacer – sans repêchage possible – dans une longue histoire de l'erreur remontant à Aristote, Bacon, Descartes, Malebranche et Leibniz, avec lesquels il était soupçonné de commettre « l'éternel abus de principes abstraits »<sup>182</sup>. Tracy était la première victime de ses propres préjugés philosophiques, puisqu'il ne pouvait concevoir Kant qu'asservi à « un moule

<sup>175</sup> DEKENS op. cit., 244, 252.

<sup>176</sup> Michel ESPAGNE : *En-deça du Rhin. – L'Allemagne des philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 256.

<sup>177</sup> 245 in éd. *Corpus* op. cit.

<sup>178</sup> Sur la ressemblance Kant-Descartes à propos de la « méthode » voir Jean FERRARI : *Kant ou l'invention de l'homme*, Seghers, 1971, 18 : « La *Critique de la raison pure* est un *Traité de la méthode* », Préface 2<sup>e</sup> éd. *Critique...* (trad. TREMESAYGUES et PACAUD), PUF, 1968, 21.

<sup>179</sup> DEKENS op. cit., 246-252.

<sup>180</sup> Voir Ernst CASSIRER : *La philosophie des Lumières*, Agora, 1990, 146.

<sup>181</sup> DEKENS op. cit., 240.

<sup>182</sup> François AZOUVI – Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris – La réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1991, 208.

métaphysique »<sup>183</sup>. Le préjugé dont il n'avait pas conscience, selon lequel la théorie ne peut être qu'étrangère à la pratique, provoquait à son insu sa rechute dans une métaphysique qu'il considérait pourtant lui-même comme une « science illusoire et impossible »<sup>184</sup>.

Le baron Joseph Marie Degérando (1772-1842) est un cas plus complexe. Il a été longtemps proche de la société d'Auteuil et des Idéologues, avant de s'en éloigner : les quatre volumes *Des signes* sont une première confrontation (encore amicale) avec la psychologie de Cabanis et de Tracy<sup>185</sup>. Lorsque, s'inspirant des thèses de Buffon et de Charles Bonnet, Degérando soutient l'idée d'une origine animale de la pensée et d'une philosophie nécessairement physiologique, il est proche de Tracy – par exemple lorsqu'il écrit : « Le système d'idées d'un individu pourroit s'estimer par cette formule générale : le produit des circonstances par l'organisation. Les circonstances ont offert la matière, l'organisation a déterminé le choix »<sup>186</sup>. Cet ouvrage a été couronné par l'Institut sur un rapport de Roederer. Lorsqu'il est rentré d'émigration à Paris, Degérando a été invité à Auteuil par les Idéologues, et il s'est affilié à la *Société des observations de l'homme* qui lui ouvrira les portes de l'Institut<sup>187</sup>. C'est l'époque où il assiste aux conférences de Friedrich Schlegel le dimanche après-midi<sup>188</sup>. Il n'est pas nationaliste, il s'intéresse aux *Communications littéraires et philosophiques entre les nations de l'Europe*, sur lesquelles il publie ses contributions dans les *Archives littéraires de l'Europe* (1804-1808). Il n'est pas hostile à Kant, dont il aimerait réconcilier les disciples avec Condillac<sup>189</sup>. Humboldt l'accuse même de le confondre avec John Locke<sup>190</sup>. Il a pourtant en 1797 conçu le projet de le traduire, et s'entretient longuement de la signification de son œuvre dans sa correspondance avec sa future épouse, Marie Anne de Rathsamhausen (une Allemande) – même si celle-ci ne semble pas porter dans son cœur le philosophe de la raison pure : il doit, dit-elle, le plus clair de sa célébrité au « goût qu'ont les hommes pour ce qui est singulier, extraordinaire et même inintelligible ». Quant à sa morale, à l'entendre, « elle glace le cœur et en pétrifie les ressorts »<sup>191</sup>. Degérando a traduit en 1798

<sup>183</sup> *De la métaphysique...* op. cit., 579.

<sup>184</sup> Ibid. 595. Se reporter à Ulrich LORENZ : *Das Projekt der Ideologie – Studien zur Konzeption einer ersten Philosophie bei Destutt de Tracy*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1994, chap. IV : Spannung mit dem « kantisme », 166-187.

<sup>185</sup> Sergio MORAVIA : *Il pensiero degli Idéologues – Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Florence, La Nuova Italia, 1974, 417.

<sup>186</sup> *Des signes*, I, 77-78, cité MORAVIA, op. cit., 433.

<sup>187</sup> MORAVIA op. cit., 419.

<sup>188</sup> J.F. REICHARDT : *Un hiver à Paris sous le Consulat (1802-1803)*, Paris, 1896.

<sup>189</sup> Jean-Pierre COTTEN : *Autour de Victor Cousin - une politique de la philosophie*, Belles-lettres, 1992, *Annales littéraires de l'université de Besançon*, N° 469, 54. Cite une lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feltz, 11 thermidor An X (30 juillet 1802) in : MAINE DE BIRAN : *Œuvres*, VI (1930), Alcan, 145-146.

<sup>190</sup> Voir Henri TRONCHON : *La fortune intellectuelle de Herder en France – La préparation*, Genève, repr. Slatkine, 1971, 393.

<sup>191</sup> Cité TRONCHON op. cit., 379.

une présentation de Kant par Johann Gottfried Kiesewetter<sup>192</sup>. Son œuvre est suivie avec attention et commentée favorablement dans les gazettes. d'outre-Rhin : la *Allgemeine Literaturzeitung* publie notamment le 23 janvier 1806 un compte-rendu élogieux de son *Histoire comparée des systèmes philosophiques* parue en 1804<sup>193</sup> – dont le troisième volume est traduit en 1806 par Wilhelm Gottlieb Tennemann (*Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie*)<sup>194</sup>. Voilà un homme dont on peut dire que – à la différence des Idéologues – il a été « nourri du lait de la littérature et de la philosophie allemandes »<sup>195</sup> ! Mais sa germanophilie ne suffit pas à faire de lui le penseur conservateur qu'il fut certainement. Son *Histoire comparée* est même, par la foi en un progrès philosophique dont elle est porteuse, dans la ligne du *Tableau* de Condorcet<sup>196</sup>. Degérando est pourtant – ainsi que le rappelle Henri Gouhier – un idéologue venu de la contre-Révolution lyonnaise<sup>197</sup>. Il vulgarise brillamment le kantisme, mais son interprétation souffre sans doute d'une hostilité très française à l'idéalisme – considéré comme une illusion. Le Kant dont il rêve serait un philosophe concordataire, un philosophe du juste milieu – mais ce modèle échoua<sup>198</sup>. Degérando était le rival direct de Villers. Il représente avant la lettre une sorte d'éclectisme à la Victor Cousin<sup>199</sup>. Ce qui a manqué à Kant, estimait-il, c'est « la main tutélaire qui a calmé la tempête », c'est-à-dire Napoléon. Degérando – ne soyons pas injuste – fut parmi les premiers Français à s'intéresser à Fichte (1804)<sup>200</sup>. Néanmoins il n'a pas très bonne réputation dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle : sa générosité passe pour de la faiblesse. Stendhal le jugeait « lâche », Sainte-Beuve le trouvait d'esprit « essentiellement mou »<sup>201</sup>. Comme si on lui en voulait d'avoir abandonné la philosophie pour... les bonnes œuvres dont il s'occupe au soir de sa vie<sup>202</sup>. Il n'a certainement pas popularisé une image édifiante et positive de Kant – mais incarné plutôt le parti de Herder contre ceux qui se battent pour des abstractions ou pour des *logogripes*. Il est à cet égard représentatif d'un juste milieu français porté à se méfier des

<sup>192</sup> François PICAVET : *La philosophie de Kant en France de 1773 à 1814*, Alcan, 1888.

<sup>193</sup> Georges SOLOVIEFF 134 in *Le groupe de Coppet et l'Europe (1789-1830)*, Colloque de Tübingen (juillet 1993), Lausanne, Institut Benjamin Constant – Paris, Jean Touzot, 1994.

<sup>194</sup> Gerda HASSLER : « La philosophie allemande dans l'oeuvre de Joseph Marie Degérando » in : *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles* (dir. Jean QUILLIEN), PU Lille, 1994, 73-84. Il s'agit du même TENNEMANN que l'auteur du *Manuel d'histoire de la philosophie* que Victor COUSIN traduisit en 1829 chez Ladrance.

<sup>195</sup> Michel BERR : « Eloge de Benjamin Constant », cité in TRONCHON op. cit..

<sup>196</sup> KELLEY op. cit., 17.

<sup>197</sup> Henri GOUHIER : *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, 1947, 161, cité in AZOUVI-BOUREL op. cit., 145.

<sup>198</sup> AZOUVI-BOUREL op. cit., 259-260.

<sup>199</sup> AZOUVI-BOUREL Ibid.

<sup>200</sup> ESPAGNE *En deça...* op. cit., 264. Il faut citer ici un autre historien allemand de la philosophie : Johann de Gottlieb BUHLE dont l'*Histoire de la philosophie moderne depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant* (traduite par Camille JORDAN en 1816) fut même en avance par rapport à *L'Introduction à l'histoire de la philosophie* de Victor COUSIN (1828).

<sup>201</sup> Cité PICAVET *Idéologues*, op. cit., 505.

<sup>202</sup> TRONCHON op. cit., 393.

intellectuels de gauche en général – pour employer une expression anachronique – et d'une philosophie allemande en particulier, jugée formatrice de raisonneurs et de sophistes, et d'enfileurs de phrases – qu'ils soient cartésiens, malebranchistes ou kantien. Degérando comme ancêtre de Maurice Barrès ? Peut-être.

Observons la composition sociale de la section des sciences morales et politiques de l'Institut entre 1795 et 1803<sup>203</sup>. Pour en faire partie, il fallait être Idéologue, c'est-à-dire fréquenter le salon de Mme Helvétius ou de Mme Condorcet, écrire dans la *Décade philosophique*, avoir été républicain modéré après 1794 et anti-bonapartiste après 1801. La continuité sociologique avec l'académie d'Ancien Régime n'est pas contestable – à cette nuance près que les sciences sociales y font leur entrée, consacrant un savoir réputé mineur et roturier avant 1789. Le recrutement suggère un effacement spectaculaire du clergé : sur les 17 membres de la deuxième classe de l'Institut ayant appartenu au clergé en 1789, seuls 4 sont encore clercs lors de leur élection (Grégoire, Talleyrand, Gaudin, le pasteur suisse Senebier), alors que Sieyès, Daunou, Lakanal, Laromiguière ne le sont plus depuis 1793<sup>204</sup>. On a donc affaire à une sécularisation de grande ampleur, accompagnée d'un embourgeoisement évident, mais les deux processus avaient commencé avant 1789. L'élite ecclésiastique d'antan a été remplacée par une nouvelle élite honorifique d'ascendance roturière<sup>205</sup> – mais au parcours politique sinueusement chaotique et, nous l'avons constaté, sans vraie rupture avec l'Ancien Régime. Ceci pourrait expliquer l'extrême réserve face à la perturbation kantienne, pour deux raisons.

1. Quelle sérénité de jugement sur Kant est-on en droit d'attendre d'hommes qui, en presque totalité, avaient été patriotes en 1789, attentistes en 1792, persécutés en 1793-1794, modérés sous le Directoire, opposants à Bonaparte sous le Consulat et l'Empire, en poste et couverts d'honneurs sous la Restauration ?

2. Quel libéralisme peuvent représenter – face à un libéral prussien tel que Kant – des hommes partis de la déclaration des droits de 1789 pour aboutir à l'élitisme technocratique de 1795 et à l'approbation du coup d'état de Bonaparte en novembre 1799 ? Comment éviter la guerre civile et les troubles de l'ordre public en sauvegardant le pluralisme des opinions légitimes ?

À ces questions que Kant pose en théorie, les Idéologues n'apportèrent que des réponses évasives. Sieyès se réclame de la séparation des pouvoirs de Montesquieu, mais

---

<sup>203</sup> Martin S. STAUM : « The Class of Moral and Political Sciences (1795-1803) », *French Historical Studies*, XI (1980), 371-396.

<sup>204</sup> STAUM op. cit., 375.

<sup>205</sup> STAUM Ibid., 382.

oublie en 1799 – tout comme Daunou – toute référence aux droits de l'homme<sup>206</sup>. L'utilitarisme l'emporte sur l'idéal de l'été 89.

Les Idéologues semblent avoir joué un rôle plus positif dans l'histoire culturelle française en servant de contre-modèle (éventuellement républicain) au pouvoir en place. C'est Napoléon qui a inauguré leur stigmatisation comme « illuminés », « fanatiques », « métaphysiciens », « idéologues allemands, mâles et femelles », etc. (Benjamin Constant et Germaine de Staël lui servaient de parfaits repoussoirs). « Les métaphysiciens, confiait-il à son frère Lucien en 1803, sont mes bêtes noires ». Il ne redoutait pas les royalistes, mais les Idéologues et les républicains qu'il avait tendance à confondre. Il s'était allié en 1811 à Royer-Collard, dont il attendait le salut de son empire : « Il s'élève dans mon université, disait-il alors à Talleyrand, une nouvelle philosophie très sérieuse... qui pourra nous débarrasser tout à fait des Idéologues en les tuant sur place par le raisonnement »<sup>207</sup>. Remercions le ciel que ce sort leur ait été épargné.

---

<sup>206</sup> Martin S. STAUM : « Individual Rights and Social Control : Political Science in the French Institute », *Journal of the History of Ideas*, XLVIII (1987), 3, 411-430. Voir particulièrement 418-424. L'honneur est sauvé par Destutt DE TRACY : *Commentaire de L'esprit des lois de Montesquieu*, écrit en 1807, publié en anglais en 1811, en français en 1817, et par DAUNOU : *Essai sur les garanties individuelles*, 1818.

<sup>207</sup> Ulrich DIERSE : « Napoleons Ideologiebegriff », *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXII, 1978, 30-89.

## Louis-Sébastien Mercier (1740-1814)

### un kantisme à contre-pied<sup>208</sup>

Comment réagissait à la Révolution française et au kantisme qui l'accompagnait un écrivain français de notoriété européenne comme Louis-Sébastien Mercier? Son témoignage est précieux à plusieurs titres : enfermé le 3 octobre 1793, il a survécu à la Terreur, et il appartient pourtant aux générations des Lumières : de seize ans le cadet de Kant, de onze celui de Lessing, il a neuf ans de plus que Goethe. Il a comme Girondin connu un moment de gloire – celui de son duel oratoire avec Robespierre le 13 juin 1793, au lendemain de la journée du 31 mai qui assurait le triomphe de la Montagne. Il réunit avec éclectisme les valeurs hétérogènes de l'*Aufklärung* – le libéralisme de Voltaire, le sentimentalisme de Rousseau, le rationalisme de Diderot, le progressisme de Condorcet – et il incarne pourtant un spiritualisme libertaire en rupture avec le rationalisme intégral de d'Alembert ou Marmontel<sup>209</sup>. Il est sensible au souffle utopique de la Révolution, mais déteste l'idéologie qui la sous-tend, dans laquelle, selon lui, ont triomphé des penseurs honnis, les Locke, Descartes et Condillac, « ces fabricateurs de systèmes (qui) font un monde sans Dieu »<sup>210</sup>. En 1795, devant le conseil des Cinq Cents, il invective contre le décret qui transfère au Panthéon les cendres de Descartes. Contrairement à ce que l'on attendrait d'un homme dont la rupture avec la philosophie révolutionnaire fut fracassante, Mercier juge la pensée critique avec sympathie, et fait de Kant, à rebours de l'opinion commune, le porte-voix de ce Tiers État qui avait passionné Sieyès en 1789<sup>211</sup>. Bien qu'il n'ait jamais cédé un pouce de terrain aux « philosophes », il est considéré partout, et particulièrement en Allemagne où l'*intelligentsia* littéraire lui voue un culte colossal, comme l'incarnation de la France populaire, poétique, généreuse,

<sup>208</sup> François AZOUVI : *Descartes et la France*, Fayard, 2002, 135, parle d'une « spécialisation de Mercier dans les contre-pieds ».

<sup>209</sup> RUFFI Enrico : « Louis-Sébastien Mercier, un rousseauiste libéral-réformateur » in *Jean-Jacques Rousseau – politique et nation* (II<sup>e</sup> Colloque international de Montmorency, septembre-octobre 1995), Honoré Champion, 2001, 853.

<sup>210</sup> *Discours du 18 floréal an IV sur René Descartes*, Corps législatif – conseil des Cinq cents, 3.

<sup>211</sup> SIEYÈS : *Qu'est-ce que le Tiers État*, 1789, éd. critique, E. Champion, 1888. La comparaison Mercier-Sieyès est chez Jean JAURÈS : *Histoire socialiste de la Révolution française*, Éditions sociales, 1969, I, 305.



démocratique. Georg Büchner lui fait jouer, dans *La mort de Danton* (III, 1 et III, 3) un rôle édifiant face à Danton, comme s'il était à lui seul le jugement de l'Histoire sur la Révolution<sup>212</sup> et sur « cet esprit infernal qui provoqua tant de scènes de carnage et de deuil »<sup>213</sup> : c'est lui qui, dans la prison du Luxembourg où il est détenu avec les Girondins, recueille de Thomas Payne une profession de foi athée et de Danton l'aveu de sa culpabilité politique. Mercier symbolise en quelque sorte le statut social de l'écrivain dans le système culturel né de la Révolution, et le prestige dont jouissait, sur la scène politique, le réformisme de gens de lettres comme Condorcet, Brissot ou Sieyès<sup>214</sup>. Dans tous les domaines, Mercier reste un personnage à part<sup>215</sup>, mais sa singularité est un signe de génie.

Les rivalités qui déchiraient les coteries intellectuelles expliquent pour une part la méfiance que rencontrèrent les prises de position philosophiques de Mercier, et le fait que ses déclarations de « sectateur de Kant » ont été passées sous silence ou ridiculisées. Il a été le Judas des Jacobins, l'adversaire le plus têtu de Robespierre, le porte-parole parisien de Kant, Fichte, Schiller et Schlegel, l'idole des poètes (particulièrement allemands) : des hommes aussi engagés dans le transfert franco-allemand que Robert Minder et Werner Krauss le portèrent aux nues. Mais il fut la bête noire du juste milieu – Sainte Beuve voyait en lui un charlatan des idées, la bourgeoisie lui vouait une haine tenace, et il n'avait que mépris pour « l'homme-sabre » Napoléon et les « gnuflexibles » qui faisaient au pied de son trône assaut de flatteries courtisanes<sup>216</sup>. Ses rapports avec l'Institut (et en particulier avec les Idéologues) furent marqués de mauvaise foi, de sa part et de leur part.

Pas facile dans ces conditions de se faire une idée de son rapport exact au kantisme, dans un domaine où il avait pourtant, sur la chronique des échanges philosophiques entre France et Allemagne, des choses importantes à dire, mais qu'en virtuose du spectacle il disait sur le ton de l'insulte. En cela il se compare à Charles de Villers, qui le considérait comme son « intrépide frère d'armes », en cette année 1801 où l'officier-philosophe publiait sa *Philosophie de Kant* à Metz, avec son appui : cette même année 1801 – kantienne par excellence – Mercier lisait à l'Institut son rapport sur Kant<sup>217</sup>. Républicain, notre littérateur

<sup>212</sup> BERLINCOURT Alain : « Les sources de G. Büchner et l'étrange portrait de Mercier dans *La mort de Danton* », 247-250, in *Louis Sébastien Mercier et sa fortune* (dir. Hermann HOFER), Munich, W. Fink, 1977. Cit. 248.

<sup>213</sup> *Sur Descartes*, op. cit., 9.

<sup>214</sup> DAURIGNY Marcel : « Du despotisme vertueux à la République », 247-277 in *Louis Sébastien Mercier – un hérétique en littérature* (éd. J.-Cl. BONNET), Mercure de France, 1995. Comparaison avec Condorcet Ibid., 276.

<sup>215</sup> AZOUVI François – BOURREL Dominique : *De Königsberg à Paris – La réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1991, 177.

<sup>216</sup> Voir le dossier que lui consacre la revue des romanistes allemands *Lendemain* III (août 1978), 3-95.

<sup>217</sup> WITTMER L. : *Charles de Villers*, Genève, 1908, 108 sq.

l'était à coup sûr davantage que Villers et depuis toujours, socialement d'abord – il était issu de l'artisanat parisien le plus porté à l'agitation<sup>218</sup>. Son modèle politique, c'est du côté de l'Angleterre et des États-Unis qu'il le cherchait, à l'image de cette « classe mitoyenne » qui était la sienne, ni misérable, ni monstrueusement riche<sup>219</sup>. Il avait publié en 1770 *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, l'utopie la plus lue de la fin du siècle des Lumières, où il préconisait de raser la Bastille. Ses livres faisaient scandale, ils furent interdits. Il s'exila en Suisse avant la Révolution, y rencontra Brissot et Mirabeau, revint à Paris en 1786, se fit élire député jacobin de Seine-et-Oise à la Convention. Il siégea à l'Institut avec ses ennemis Idéologues, les Volney, Cabanis, Garat – tous républicains de certitude militante, tous venus à la République dans l'insurrection de 1792. En 1801 il côtoyait à Paris l'encombrant Karl Friedrich Cramer (1752-1807) : démis de l'université de Kiel en 1794 pour jacobinisme, Cramer s'était fixé dans la capitale française<sup>220</sup> – alors que Villers affichait son hostilité envers la France en préférant Göttingen et Lübeck à sa Lorraine d'origine. Mercier augmenta en 1801 sa *Néologie*<sup>221</sup>, où il exaltait la Révolution comme événement lexical et célébrait la politisation du langage comme une chance pour la littérature. Le livre fut mis au pilon. Mercier pouvait donc passer pour un ami de la Révolution, au même titre que Rétif de la Bretonne ou l'abbé Raynal. Mais sa République était libérale, fondée sur les deux piliers sacrés de la conscience et de la propriété – et mieux garantie dans les Provinces Unies des Pays Bas ou les cantons helvétiques que dans la France des barricades<sup>222</sup>. Et pourtant, par un paradoxe stupéfiant, il ne sympathisa avec Kant – ce panégyriste des idées de 1789 – que parce qu'il avait, à ses yeux, dressé le rempart de sa philosophie face à l'athéisme révolutionnaire.

D'une façon générale, Mercier relève de cette tendance bien française à idéaliser la culture morale, religieuse et esthétique de l'Allemagne, sous deux formes extrêmes, mais compatibles, et même complémentaires à ses yeux : d'une part, le Kant de la *Critique de la faculté de juger* avec cette conception, empruntée à Rousseau, que l'art doit se lier à des idées

<sup>218</sup> Notice Mercier (DORIGNY M.) in *Dictionnaire historique de la Révolution française* (dir. J.-R. SURATTEAU et F. GENDRON), PUF., 1989, 735-737.

<sup>219</sup> DAURIGNY *despotisme...*, op. cit., 259, 266.

<sup>220</sup> CRAMER avait traduit en français *La Pucelle d'Orléans* de Schiller, et en allemand *L'Émile* de Rousseau. Ses *Ansichten der Hauptstadt des französischen Kaiserreiches vom Jahre 1806 an* (1807-1808) avec quelques contributions de Mercier, offrent un kaléidoscope de vues allemandes, anglaises et françaises sur la France de l'Empire (voir PUSEY William Webb : *Louis Sébastien Mercier in Germany – his Vogue and Influence in the eighteenth Century*, New York, Columbia UP., 1939, 17 sq.)

<sup>221</sup> *Néologie – ou vocabulaire de mots nouveaux, à renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*, Hérissant, 1775. L'ouvrage de 1801 (2 vol.) porte une dédicace à Bonaparte, Premier Consul (7 fructidor An IX). C'est une diatribe contre l'Académie Française, qui a été dissoute en 1795. Voir Ulrich KICKEN : « Merciers Néologie – ein Werk der Revolution ? », *Lendemains*, op. cit., 87-95.

<sup>222</sup> DAURIGNY *despotisme...*, op. cit., 263-264.

morales qui seules s'accompagnent d'une satisfaction indépendante<sup>223</sup>, mais que ce sont les beautés de la nature qui répondent le mieux à l'intention véritable de l'art. D'autre part le romantisme de Wackenroder et son culte exalté de la musique et de la peinture<sup>224</sup> Par ces références opposées mais germaniques l'une et l'autre, par cette façon de comprendre la culture de l'Allemagne comme une culture de la morale, de la religion, de la nature et de l'art, Mercier est bien le contemporain de Villers et de Staël, et même leur semblable. Morale, esthétique et religion ne sauraient être séparées : voilà ce que, d'après lui, les Allemands auraient mieux compris que les Français et qu'ils devraient leur apporter – Mercier est ici le frère spirituel de Lessing<sup>225</sup>. Le pédagogue Joachim Heinrich Campe n'avait pas tort de voir en lui, en 1789, un « Lessing français »<sup>226</sup>. Cette *germanité* de Mercier et celle de Diderot une génération plus tôt, sont des clés utiles pour qui veut entrer dans leur fonctionnement mental vu du dehors<sup>227</sup>, mais il faut en user avec la plus précautionneuse méfiance. Vu à travers ce prisme, l'anti-matérialisme de Kant dans l'accentuation de la loi morale importait davantage que l'intransigeance de son rationalisme. « Au fond de vos cœurs, écrit Mercier, c'est là que vous sentirez la présence de la Divinité »<sup>228</sup>. La capacité critique enseignée par Kant à l'individu autonome se trouvait du même coup dévalorisée au profit du sentiment familial, de la piété filiale, de l'honnêteté bourgeoise, de la catharsis des larmes, etc. Kant était ramené au bercail des vertus moyennes, dans le monde de Montesquieu, Iffland, Diderot, Greuze, Franklin. Le parti-pris kantien de Mercier ne se comprend qu'à travers ce changement de paradigme. Les romantiques gèreront cet héritage. Shakespeare et Kant seront devenus, par la grâce de Mercier, les codes chiffrés de cette mutation culturelle<sup>229</sup>.

Pour Mercier, Kant place l'homme au centre de l'univers (cette lecture de la révolution copernicienne du criticisme est bien sûr exacte)<sup>230</sup>. Dans un article du *Magasin encyclopédique* il est fait mérite à Kant d'assurer « l'indépendance de l'homme moral, la

<sup>223</sup> *Critique de la faculté de juger*, I. Analytique du sublime, § 52, Pl. II, 1112, AK. V, 326.

<sup>224</sup> Wilhelm WACKENRODER : *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (*Effusions d'un moine amateur d'art*, 1797, éd. J. BOYER, Aubier, 1945). Voir NOIRAY : « Le rêveur mélomane », 199-222, in *Mercier hérétique*, op. cit.

<sup>225</sup> PUSEY op. cit., 193-200.

<sup>226</sup> J.-H. CAMPE : *Eté 89 – Lettres d'un Allemand à Paris*, Du May, 1989, 189sq., cité *Mercier hérétique*, op. cit., 433. CAMPE sera en mai 1814 l'auteur de la notice nécrologique de Mercier dans le *Mercur de France*.

<sup>227</sup> Sainte Beuve voyait en Diderot « la plus allemande de toutes nos têtes, dans laquelle il entre du Goethe, du Kant, du Schiller tout ensemble » (*Le Globe*, septembre 1830, cité Roland MORTIER : *Diderot en Allemagne*, PUF, 1954, 408 sq.)

<sup>228</sup> MERCIER Bibliothèque de l'Arsenal, *Fonds MERCIER*, Ms. 15087, f°107, verso. Voir Andreas PFERSMANN : « Une « gloire tudesque », 417-436 in *Mercier hérétique*, op. cit.

<sup>229</sup> A. MICHIELS : « Tentative de réforme universelle : Louis Sébastien Mercier », in *Histoire des idées littéraires en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, W. COQUEBERT, 1842 (109-135), cité in Enrico RUFFI : *Bibliographie Louis-Sébastien Mercier*, Memini, 1996.

<sup>230</sup> Maximilien VALLOIS : *La formation de l'influence kantienne en France*, Alcan, 1924, 41-44.

valeur pleine et absolue des lois impératives de sa conscience »<sup>231</sup>. L'autonomie morale de la raison pratique est donc saisie comme essentielle, mais au prix d'un escamotage de son lien à la doctrine transcendante de la raison pure. Sans doute Mercier n'avait-il pas le choix. La perception de ce lien l'eût entraîné à admettre que le kantisme est un système (Mercier avait toute pensée systématique en horreur, et y voyait un défaut mortel de la philosophie française : pour lui, tout système était tyrannique<sup>232</sup>). La parution de l'essai de Johann Kinker sur la *Critique de la raison pure*<sup>233</sup> attire, la même année, l'attention des Français sur la première *Critique*, mais sans leur donner envie d'y goûter : c'est, selon le compte rendu de Destutt de Tracy dans le *Journal des Débats*, comme le repas de la cigogne dans la fable, tout y est peut-être excellent, mais on n'en peut rien attraper<sup>234</sup>. Bref, tandis que le baron Degérando soumettait Kant à sa critique, Destutt écrivait la tentative de Kinker de rendre le système moins incompréhensible. Il ne fallait pas compter sur les Idéologues pour faire la publicité du penseur de Königsberg ! Par une coïncidence malencontreuse, le livre, paru peu après, de Hoehne Wronski<sup>235</sup> n'incitait guère à s'initier au rationalisme critique.

Mercier prend goût à la polémique. Il peaufine son antithèse franco-allemande (et franco-anglaise) : du côté français, un excès d'artifice conceptuel, une tendance au délire de l'imagination (cela s'observe chez le « pauvre aveugle » Condillac, mais aussi chez Descartes et d'Alembert), du côté de Newton et de Kant, au contraire, un respect de principe pour l'expérience, qui manque aux Français (sauf Maupertuis)<sup>236</sup>. Par expérience, Mercier entend davantage celle des sens et des sentiments (moraux et religieux) que celle des laboratoires scientifiques ou du marché. La dominante expérimentale du kantisme de Mercier plaçait Kant sur la ligne de Socrate, Platon, Marc-Aurèle et de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. La présentation à l'emporte-pièce de ces différences philosophiques en différences nationales était dangereuse. Elle avait un rien de manichéen, elle tournait toujours au dénigrement de la philosophie « éclairée » et de son sensualisme foncier, et à la glorification de l'idéalisme allemand. Ce grossissement volontaire des annonces a eu pour effet de ménager à Mercier une niche d'honneur dans la galerie de portraits du « parti allemand ». Mais ce parti allemand, cette secte kantienne étaient honnis des patriotes. La malveillance poussait certains d'entre

<sup>231</sup> *Magasin encyclopédique*, 1801, V, 250-252.

<sup>232</sup> *Discours sur Descartes*, op. cit., 5.

<sup>233</sup> Johann KINKER : *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*, Trad. du hollandais par J. Le Fèvre, Amsterdam, Changion & Den Hengst, 1801.

<sup>234</sup> *Journal des Débats*, 12 ventôse an X (id. in *Le Spectateur du Nord*, avril – juin 1802, 21-29). VALLOIS, op. cit., loc. cit.

<sup>235</sup> Hoehne WRONSKI : *La philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir*, Marseille, An XI (1803).

<sup>236</sup> *Discours sur Descartes*, op. cit., 5-8.

eux à soupçonner Mercier de ne faire l'éloge de Kant que parce que les Allemands applaudissaient ses pièces de théâtre. Le boycott personnel dont il fut victime ne permit pas seulement de l'interdire de parole, il justifia aussi les soupçons envers Kant et son idéalisme prétendument conforme au génie germanique. Dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, on était souvent germanophobe et anti-kantien pour les mêmes raisons. C'est pourquoi il faut examiner de près le rapport de Mercier à l'*establishment* culturel d'État, c'est-à-dire à l'Institut et aux Idéologues qui y accomplissaient leur mission au nom de la nation et sous le contrôle de l'exécutif. Cela permettra d'éclairer à la fois les rapports personnels de Mercier et de l'Institut, et, au-delà, la complexité du kantisme au moment de sa première cristallisation française, à l'intersection de la philosophie instituée, qui lui était hostile, et de conceptions qui le soutenaient à partir des marges insoumises, durablement excentrées par rapport au pouvoir. Ce fut le cas de Staël, mais aussi de Mercier : celui-ci se porte en effet au secours de Kant au moment où tous les Idéologues font barrage à son importation en France. Ce premier kantisme naîtra de la confrontation, puis de la confluence de courants de pensée contraires, officiels d'une part, officieux de l'autre. Le même phénomène s'observera sous la Troisième République, lorsque finiront par converger le spiritualisme de Lachelier et le criticisme de Renouvier qui s'étaient longtemps ignorés et même combattus.

En 1802 a lieu à l'Institut un premier affrontement de Degérando et de Mercier : Kant en est l'enjeu explicite. Mercier est isolé, il ne reçoit d'appui que du déiste Bernardin de Saint Pierre, l'abbé Grégoire – sur lequel il avait d'abord compté pour exalter un Kant pourfendeur d'athées – s'est dérobé. Mercier lance son offensive kantienne à la barbe des philosophes « systématiques » et sceptiques majoritaires à l'Institut<sup>237</sup>. Il convoque (sans convaincre) les mânes de Rousseau, dont il a édité la première intégrale dès 1788 et dont il fait le philosophe de la Révolution. Enrico Ruffi assure que le *Nouvel Essai sur l'art dramatique*<sup>238</sup> offre la clé d'accès à la *Weltanschauung* de Mercier<sup>239</sup> : oui, plus que d'écoles, la France a besoin de lieux de spectacles qui seront un « contre-poison » aux livres, c'est en remplissant les théâtres, et non les salles de classe, que l'on videra les cabarets. Non, il n'est pas besoin d'un monopole étatique de l'éducation, tel que le préconise le Comité d'instruction publique. Un État éthique serait une aberration, etc. Mercier part en guerre contre l'expansionnisme militaire et idéologique des Thermidoriens. Il lui substituerait volontiers une société se mettant en scène pour un spectacle communautaire permanent. On assisterait enfin à

<sup>237</sup> J.-Cl. BONNET in *Mercier hérétique*, op. cit., 18.

<sup>238</sup> *Du Théâtre – Nouvel Essai sur l'art dramatique*, Amsterdam, 1773 (traduction allemande de Schwickert, Leipzig, 1776).

<sup>239</sup> RUFFI ... *libéral-réformateur*, art. cité, 849-851.

l'avènement de cette « civilisation » dont rêvait Rousseau, aux antipodes de la société bottée et casquée à laquelle la Révolution avait abouti par la faute des « philosophes » fabricants de systèmes. Sa croisade contre les Idéologues – pardon ! contre les Idiologues ! – Mercier la mène sous le drapeau de Rousseau. Mais il y enrôle indirectement Kant, dont il infléchit tendancieusement le discours. Il avait déjà procédé ainsi avec Lessing. L'ordre trop parfait auquel visaient le Prussien et le Westphalien, les Français disciples du citoyen de Genève sauraient le remplacer par l'enthousiasme<sup>240</sup> qui soulève les montagnes. Le grand homme de Mercier est Rousseau, et il n'hésite pas à récupérer Kant pour la cause de Rousseau, en glorifiant sans le savoir le Kant de la *Critique de la faculté de juger* (dont on peut parier qu'il ne l'avait pas lue). Ne lui reprochons pas ces libertés qu'il prend avec la vérité des textes et des doctrines – elles font partie des mécanismes d'appropriation par admiration. La façon dont il procède avec Kant ressemble à celle dont il procède avec Schiller, et dont en retour Schiller procède avec lui. Schiller est pour Mercier l'égal de Shakespeare. Et par une symétrie d'émerveillement Schiller reconnaît et honore Mercier comme « barbare »<sup>241</sup>. Le traité du poète souabe sur *La scène de théâtre comme institution morale* reprend des passages du rapport du Français sur Kant, que Schiller avait traduit<sup>242</sup>.

Toutefois l'usage principal que Mercier fait de Kant n'est pas littéraire, mais polémique dans sa *guerre à l'Idéologie*<sup>243</sup>. Il se sert de lui comme d'une arme contre les Idéologues, dont la deuxième classe de l'Institut est la « tanière » (Bonaparte dixit). Mercier y a été lui-même élu le 27 novembre 1795. Il rédige pour ses confrères de l'Institut une série de communications<sup>244</sup>. Elles lui permettront de porter la bataille chez l'ennemi, en présentant le kantisme comme l'alternative au sensualisme doctrinal de l'Institut, derrière lequel se

<sup>240</sup> PUSEY op. cit., 192-205.

<sup>241</sup> Hermann HOFER : « Mercier admirateur de l'Allemagne et ses reflets dans le pré-classicisme et le classicisme allemand », 73-116, in *Mercier précurseur...*, op. cit., 87. Mercier a connu très tôt *Les Brigands*, et le rôle de don Carlos dans la lutte contre le fanatisme religieux du clergé espagnol est une idée de Mercier, et la scène finale de *Don Carlos* porte sa marque.

<sup>242</sup> HOFER Ibid., 89-93.

<sup>243</sup> Voir les pages 306-309 regroupées sous ce titre dans l'article de S.-A. LETERRIER : « Mercier à l'Institut (1795-1814) », 295-326 in : *Mercier hérétique*, op. cit.

<sup>244</sup> On en trouvera la liste (325-326) en annexe à l'art. cité de LETERRIER. Les mémoires *Sur la philosophie de Kant* sont datés des 2 et 17 brumaire et 17 frimaire an X, le mémoire sur *La philosophie de Kant comparée à celle de Fichte* est du 27 frimaire an X. Des *Vues sur la morale* portent la date du 22 pluviôse an VII, le mémoire *Sur la néologie* celle du 27 thermidor an IX. Le mémoire en défense de Kant (Bibl. Arsenal, Ms. 15.O78) a été, d'après Villers, défiguré par « l'imbécile » Charles Levesque, rapporteur à l'Institut des travaux de la Deuxième classe pour le dernier trimestre de l'an IX : Kant y était présenté comme membre d'une secte pythagoro-platonicienne descendant de prêtres égyptiens, et, plus anciennement, de brahmanes et de chamans (LETERRIER, 318). Lors de la fameuse séance du 15 messidor an VII, l'emphase de Mercier avait suscité l'hilarité (Jules SIMON : *Une Académie sous le Directoire*, 1885, 242). Le plaidoyer kantien de Mercier avait été ridiculisé, comme « étouffoir de la saine doctrine » des idées innées, par *La Décade philosophique* des 10 et 20 floréal an VIII, t. XXV, 238-241, 306-309.

cacheraient les « monstruosités ténébreuses de l'athéisme »<sup>245</sup>. Les véritables adversaires de Kant sont en effet les athées<sup>246</sup>. Kant se trouve d'emblée propulsé au centre d'une polémique sur la religion des philosophes qui tourne au vinaigre puisqu'il s'agit de sa croyance à lui, de sa foi intime. Mercier s'indigne que, comme Descartes et Pascal avant lui, Kant soit accusé d'athéisme – par les mêmes « *Sorbonnistes* » d'ailleurs, prompts à jouer les inquisiteurs sur tous les fronts de la morgue académique et de la bêtise scientifique<sup>247</sup> ! En plaidant la cause kantienne sous la coupole, Mercier se considère comme un spiritualiste en terre de mission matérialiste<sup>248</sup>. Dans une lettre à Villers, il se félicite d'avoir montré que l'Ahrimane du sensualisme avait été vaincu par Kant. Il écrit : « Si les raisonneurs corpusculaires, les pourceaux du bercail d'Epicure, les perroquets de Locke et de Condillac avaient prévalu ici (à l'Institut, JB), nous aurions la même immoralité et la même superficialité. Mais Leibniz y avait mis bon ordre. Après lui, Kant est venu chasser quelques vendeurs qui s'étaient coulés dans le temple, et ce Messie de la raison a terrassé pour toujours l'Orimane du sensualisme »<sup>249</sup>. Cette lettre met les choses au point : la confusion qui régnait en philosophie jusqu'à la venue de Kant permettait à de parfaits mécréants de confisquer le pouvoir en traquant le prétendu athéisme de leurs rivaux. Sur ce banc d'infamie où les partisans de Dieu comparaissaient devant des usurpateurs de la justice, Mercier se flattait d'avoir été pris place à côté de Kant. À ce point de vue, le kantisme de Mercier est exemplaire, il fait apparaître en effet, sous une apparence de croisade, des enjeux multiples. On en distinguera au moins quatre.

1. Il y a l'enjeu proprement théologique, le plus manifeste ici. La question fondamentale à poser à un philosophe (ou à propos d'un philosophe) est celle de son orthodoxie chrétienne : croit-il en Dieu, ou fait-il semblant d'y croire ?

2. Vient ensuite l'enjeu du pouvoir académique. Sous couvert de philosophie, des groupes se disputent la conduite de l'appareil culturel d'État installé par la Révolution et l'Empire. Du même coup ils entrent en concurrence pour les faveurs du pouvoir en place. D'où le risque que la bonne philosophie devienne celle qui a la confiance du gouvernement.

3. Le troisième enjeu est épistémologique : quelle place revient à la religion dans la connaissance ? Dans quelles limites cette place est-elle légitime au regard de la science ?

<sup>245</sup> Cité LETERRIER op. cit., 311.

<sup>246</sup> LETERRIER op. cit., 314.

<sup>247</sup> *Journal des Débats* du 21 pluviôse an X (10 février 1802), cité LETERRIER, loc. cit., 314-316.

<sup>248</sup> LETERRIER Ibid., 303.

<sup>249</sup> *Lettre* de MERCIER à Villers, Arsenal, Ms. 15078, f<sup>os</sup> 193-194, cité LETERRIER op. cit., 313. « Orimane » désigne en réalité Ahriman, le dieu du mal dans la religion mazdéenne, opposé à son jumeau Ohrmazd (ou Ormuzd), dieu du bien.

C'est dans l'histoire de la pensée européenne moderne le problème des articulations entre le rationnel et le spirituel.

4. Vient enfin une question constamment posée dans la genèse de l'identité philosophique nationale, c'est l'enjeu allemand. En quoi l'Allemagne peut-elle aider les Français à mieux comprendre l'homme et le monde, et à réfléchir plus rationnellement en matière de science, de morale, de société, de métaphysique ?

L'apport de Mercier sur ces quatre champs est, nous semble-t-il, de valeur inégale. Sa véhémence de croisé nous paraît aujourd'hui bien démodée. Mercier appartient-il à la préhistoire de la laïcité (premier enjeu) ? Son défaitisme éducatif peut le laisser craindre. Ne dit-il pas au Conseil des Cinq Cents, dans son réquisitoire contre Descartes, que « tous les livres sont vains »<sup>250</sup> ? Notre verdict probablement trop sommaire se rectifie de lui-même par l'évidence du rôle d'initiateur qu'a joué Mercier dans la reconnaissance du facteur religieux pour la compréhension du système kantien (troisième enjeu). Chez lui, comme chez Villers, l'accent mis sur le moment religieux du criticisme allait de pair avec ses affinités pour la culture d'outre-Rhin. Mais son Kant – aux antipodes de celui de Goethe ! – était le Kant mystique de Lavater<sup>251</sup>. L'importance de Mercier semble plus décisive encore dans la lumière spiritualiste qu'il projette sur l'œuvre kantienne. Son Kant est alors un peu celui de Maine de Biran, il anticipe sur celui de Cousin<sup>252</sup> et de Lachelier. Il aura une postérité dans le spiritualisme républicain de la fin de siècle<sup>253</sup>. Cette contribution – majeure à nos yeux – se confond avec l'importance du facteur allemand dans la modernité philosophique française (quatrième enjeu), et en particulier avec l'influence forte de Schelling. Quant à la signification stratégique de la référence kantienne dans les querelles de pouvoir de nos philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle (deuxième enjeu), nous la vérifierons sans cesse, dans toutes les phases successives d'élaboration de notre kantisme national.

---

<sup>250</sup> Sur Descartes, op. cit., 11.

<sup>251</sup> HOFER, *Mercier admirateur...*, op. cit., 81-82. Mercier se met à admirer Lavater au moment où celui-ci bascule dans le mysticisme et perd l'amitié de Goethe. *Lettres* citées Ibid. (Bibliothèque centrale de Zurich et 30 août 1785).

<sup>252</sup> LETERRIER op. cit., 310.

<sup>253</sup> François LABBE a noté l'appartenance de Mercier à la Loge des Neuf Sœurs et proposé une lecture maçonnique de *L'An 2440* in Lendemains, op. cit., 41-51.



## Germaine de Staël (1766-1817)

### les délices des contre-Lumières libérales

Trois ans avant la Révolution française, le roi de Suède promet au baron de Staël de le nommer ambassadeur s'il épouse Germaine Necker, la fille d'un banquier genevois depuis longtemps célèbre (et bientôt ministre de Louis XVI, mais renversé une seconde fois par une noblesse aveugle, deux jours avant la prise de la Bastille). En 1786, Germaine devient par mariage baronne de Staël. Deux ans plus tôt, son père a acheté à Coppet, au bord du lac Léman, à 15 km à l'ouest de Genève, un château où il se réfugiera en août 1790 (et mourra en avril 1804). Nous voilà sur de hautes terres des Lumières européennes, dans une région qu'ont illustrée Voltaire et Rousseau, Edward Gibbon<sup>254</sup> et Lord Byron. De 1804 à 1810 et sous la houlette de Germaine, Coppet devient un rendez-vous de l'*intelligentsia* libérale : les Allemands y sont en surnombre ce qui permet, grâce aux réseaux des frères Schlegel, de fructueux contacts germaniques avec les universités (particulièrement Iéna et Göttingen), mais aussi avec des milieux en forte effervescence culturelle en Prusse (Berlin, Königsberg) et hors de Prusse (Weimar, Hanovre, les villes hanséatiques). L'écho enthousiaste que reçoit la pensée de Kant dans *De l'Allemagne* (1810) ne se comprend qu'à travers l'extraordinaire diversité des liens personnels tissés par Mme de Staël avec une culture allemande en plein essor.

La « terrible intrigailleuse » qu'elle était aux dires de Benjamin Constant<sup>255</sup>, mobilise le ban et l'arrière-ban de ses amitiés – le fidèle Sismondi, Claude de Barante, préfet du Léman, et bien sûr August Wilhelm Schlegel qui lui a été recommandé par Goethe et habite Coppet à demeure depuis 1804, pour présenter l'Allemagne comme l'antidote au despotisme napoléonien qui accable la France. Coppet n'est pas seulement un foyer rayonnant de

<sup>254</sup> Etabli à Lausanne, Edward Gibbon (1737-1794) s'éprit de Suzanne Curchod, fille d'un prédicateur réformé d'un village de montagne du canton de Vaud. Elle deviendra l'épouse de Necker et la mère de Mme de Staël (Wilhelm DILTHEY : *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen, Teubner – Vandenhoeck & Ruprecht, t.XV : *Zur Geistesgeschichte des 19. Jh.*, 80.)

<sup>255</sup> Cité in André JARDIN : *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Hachette, 1985, 199.

germanité, c'est aussi un centre à partir duquel se diffuse sur le continent l'idéologie libérale de l'ennemi anglais. Ce cocktail anglo-germanique si capiteux explique l'originalité tonique du kantisme à la Staël : il combine en effet une lecture idéaliste, celle de la jeune génération romantique allemande, avec la lecture libérale que préfèrent des Anglais en guerre avec Napoléon I<sup>er</sup>. Se font alors face deux Kant : un Kant en bonnet phrygien, enrôlé de force dans les guerres de la « grande nation » contre l'Europe et un Kant libéral, auquel on sait gré de n'avoir jamais manifesté la moindre sympathie pour le Corse.

Deux traits distinguent l'Allemagne que Mme de Staël découvre : l'idéalisme et la science. On peut dire que Kant est pour elle un idéaliste savant ou, au choix, un érudit enthousiaste.

1. Staël n'est certainement pas jacobine, mais l'universalisme de la culture de Weimar auquel elle croit ressemble assez à l'idée républicaine française. La maison de Goethe comme centre idéal de la culture européenne<sup>256</sup> représente pour notre géniale baronne ce que, dans l'ordre politique, Paris serait devenu si la Révolution s'était arrêtée avec la Constituante, et s'il n'y avait pas eu ensuite la Terreur. L'utopie que les Français ont été incapables de réaliser, les Allemands vont l'accomplir dans la culture : c'est le rêve de Mme de Staël lorsqu'elle se rend à Weimar. Dans cette Germanie rêvée, empruntée à Herder, le réel n'a pas de place, ni la misère politique d'une Allemagne « humiliée, pillée, exploitée par des voisins moins nobles et plus habiles »<sup>257</sup>. Cette Allemagne idéale est donc une construction de l'esprit, une Allemagne *en soi*<sup>258</sup>.

2. Les Allemands font une large place à l'instruction<sup>259</sup>. Ce sont des gens sérieux, capables de d'ennuyer sagement. Ce cliché inusable court à travers tout le XIX<sup>e</sup> siècle, il est chez Balzac, il se retrouvera chez Renan. On prête à nos voisins d'outre-Rhin « un goût merveilleux pour les choses sérieuses, et peut-être aussi quelque courage à s'ennuyer gravement quand cela est de règle ». Renan admettait que « le public de l'Allemagne est peut-être plus patient que le nôtre quand il s'agit de s'ennuyer cérémonieusement et sur convocation officielle » (sic)<sup>260</sup>. L'opposition franco-allemande est profonde dans le domaine du savoir : aux Allemands l'érudition, aux Français le « pédantisme de la légèreté »<sup>261</sup>.

<sup>256</sup> Claudio MAGRIS : *Utopie et désenchantement*, L'Arpenteur -Gallimard, 2001, 171.

<sup>257</sup> Lucien LEVY-BRUHL : *L'Allemagne depuis Leibniz – Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne*, Hachette, 1907, 185.

<sup>258</sup> L. LEVY-BRUHL op. cit., 182-185.

<sup>259</sup> Thème repris par Ernest RENAN in *L'avenir de la science, Oeuvres complètes* (éd. Henriette PSICHARI), Calmann-Lévy, 1949, t.III, 822.

<sup>260</sup> E. RENAN op. cit., Ibid.

<sup>261</sup> Le modèle français était fourni par Montaigne, « pédant à la cavalière », disait de lui Malebranche.

Lorsque notre *bas-bleu* débarque à Weimar en décembre 1803, c'est un cyclone qui s'abat sur la capitale de la culture allemande, « un fracas comme tous les orages et tremblements de terre réunis »<sup>262</sup>. Elle brûle de rencontrer Goethe, mais celui-ci est méfiant, il fait la sourde oreille et prétexte ses travaux, sa santé et même le mauvais temps pour ajourner une entrevue que Germaine exige et que tout le monde attend avec une curiosité<sup>263</sup> qui guette le faux pas. Le tête-à-tête a lieu, et Goethe n'a pu placer un mot : « elle parle à merveille, mais trop, beaucoup trop »<sup>264</sup>. De son côté à elle il y a un relent d'irrévérence sans-culotte dans une lettre à son père, où elle dit l'impression que le grand homme lui aurait faite de « se croire inspiré d'une manière surnaturelle »<sup>265</sup>. Voilà qui en dit long ! Germaine veut bien – en rousseauiste convaincue – laisser flotter sur la vie un halo de religiosité, mais refuse toute complaisance envers le « surnaturel ». Elle a tenu à rencontrer Schiller. À cause de son uniforme de cour, elle l'a d'abord pris pour un général, puis, l'ayant reconnu, l'a aussitôt bombardé de questions sur la philosophie de Kant. Elle lui demande en particulier ce que signifie *transcendantal*, à quoi le poète répond évasivement que, si on comprend ce mot, on comprend également la doctrine de Kant. Cela, elle le sait déjà, car elle a été une excellente lectrice de la *Philosophie de Kant* que Villers a publiée en 1801. En s'appuyant sur la *déduction transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, l'auteur écrivait : « on pourrait dire que la philosophie transcendante est l'étude de l'objectif, et la philosophie transcendantale l'étude du subjectif ». Il affirmait en conclusion que la philosophie transcendante est dogmatique alors que la philosophie transcendantale est critique<sup>266</sup>. La synthèse comparative de Joseph Degérando, publiée en 1804, était de même teneur<sup>267</sup>.

Lorsque Germaine débarque à Weimar, Chateaubriand y est presque inconnu, mais la légende d'un kantisme idéaliste commence à s'y répandre grâce à la jeune génération romantique, dans laquelle la philosophie a perdu sa primauté traditionnelle sur la littérature. L'Allemagne, écrit Staël, a trois libérateurs : Winckelmann, Lessing, Kant<sup>268</sup>, mais le premier Allemand à avoir *pratiqué* la liberté (c'est-à-dire la sienne propre), ce fut Goethe. Les poètes l'emportent désormais sur les philosophes. Kant et Fichte sont lus à travers Schiller et Goethe – et non l'inverse. On aborde la pensée abstraite avec un bagage littéraire, alors que c'était traditionnellement le contraire. Pour la science protestante, il fallait avoir préalablement

<sup>262</sup> Benjamin CONSTANT cité in Ghislain DE DIESBACH : *Mme de Staël*, Perrin, 1983, 312.

<sup>263</sup> G DE DIESBACH op. cit., 292.

<sup>264</sup> Cité Ibid. 294.

<sup>265</sup> Lettre à Necker du 2 janvier 1804, citée Ibid., 290.

<sup>266</sup> Charles de VILLERS : *Philosophie de Kant – ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*, Metz, 1801, 116.

<sup>267</sup> Baron DEGÉRANDO : *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 1804, 187-188.

<sup>268</sup> *De l'Allemagne*, op. cit., t. 2, 77.

étudié sa théologie et sa philosophie pour songer à écrire des pièces de théâtre ou des romans : notre littérature a vocation à être critique, disait Lessing. Cela précisément changeait : à la critique, elle préférerait désormais l'idéal. Staël est avec Thomas Carlyle (1795-1881) l'illustration de cette nouvelle lecture littéraire et idéaliste de la philosophie<sup>269</sup>. Dans la perspective poétique de ces deux auteurs, la philosophie ne peut être que *transcendantale* – puisque, en bonne logique romantique, la pensée transcende toute réalité. Cet *a priori* présente un inconvénient herméneutique, car il interdit de rendre justice à la dichotomie de la science et de la chose en soi. Elle se traduit chez Kant par une séparation équilibrée, alors que, chez Staël et Carlyle, elle n'est maintenue qu'au préjudice de la science. De toute évidence, les « cultes » goethéen de Carlyle et kantien de Staël n'auraient pas existé si la religion n'avait pas conquis une place éminente dans les convictions de ces deux auteurs. Il y a plus de religion dans le kantisme de Staël que dans le système de Kant. Décisif en ces temps de Concordat !

Ce que Mme de Staël retiendra de la philosophie de Weimar, c'est son spiritualisme<sup>270</sup>. À cet égard son interprétation est comparable à celle de Victor Cousin en 1817<sup>271</sup>. L'esprit qui souffle, à l'entendre, dans toute la production culturelle de l'Allemagne de 1800, c'est l'Infini<sup>272</sup>, ce que les analyses de la *Critique de la raison pure* établissent précisément comme inconnaissable dans les limites de la raison. Dans ce déplacement, hors des limites tracées par l'analyse critique, de la quête romantique, il y a méprise. Kant est sur une autre planète que Lamartine, à qui son ami Virieu, diplomate en poste à Munich, écrivait que l'Allemagne lui avait apporté « ce grand mot d'Infini ». À quoi le poète des *Harmonies* répondait : « Tu as trouvé le vrai mot, l'Infini. Je t'avais bien dit que l'Allemagne te creuserait »<sup>273</sup>. Comment les Français des générations romantiques furent-ils kantien ? De toute évidence, ils furent « creusés » par la *Critique du jugement* et sa définition du sublime : « Est sublime ce qui du seul fait qu'on ne puisse que le penser révèle une faculté de l'esprit qui dépasse tout critère des sens ». Il y a donc place dans l'*Analytique du sublime* pour un infini lamartinien, que, en jargon kantien, nous sommes capables de penser, mais non de connaître. Nous y lisons les phrases suivantes : « C'est précisément parce qu'il y a dans notre imagination un effort pour progresser vers l'infini, dans notre raison une exigence de totalité absolue considérée comme une idée réelle, que l'inadéquation, par rapport à cette idée, de notre faculté d'évaluer la grandeur des choses dans le monde sensible suscite le sentiment de

<sup>269</sup> Harald HÖFFDING : *Geschichte der neueren Philosophie*, T.2, Leipzig, O.R.Reisland, 1896, 419-427.

<sup>270</sup> Henri TRONCHON : *Etudes*, Genève, Slatkine, 1980, 31.

<sup>271</sup> Voir Émile FAGUET : *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> série, Boivin, 266.

<sup>272</sup> H. TRONCHON *Etudes...*, op. cit., 118.

<sup>273</sup> Cité par Henri TRONCHON : Herder et Lamartine, *Revue de littérature comparée*, octobre 1921, 584.

la présence en nous d'une faculté suprasensible<sup>274</sup>. Ce thème d'un kantisme inattendu résonne déjà dans la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, puisqu'elle établit que la réalité empirique n'épuisera jamais le possible. De façon plus suggestive, l'idée est présente dès les années 1760 : le lien profond du sublime avec la mélancolie se perçoit avec éclat dans la *Section II* des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* : « La vraie vertu fondée sur des principes a quelque chose en elle qui semble s'accorder le plus souvent avec la disposition d'esprit *mélancolique* au sens atténué du mot »<sup>275</sup>.

Ce kantisme romantique s'accorde à merveille au nouveau climat de la France du début du XIX<sup>e</sup> siècle : de grandes mutations ont commencé. Les Lumières et le Romantisme mêlent leurs eaux. Jamais on n'a autant parlé de sentiment, et jamais le poids de l'argent n'a été aussi lourd. La religion conquiert une place nouvelle dans la société et la restauration de valeurs réputées irrationnelles modifie en profondeur la donne idéologique. Le kantisme réinventé par Staël est au point de convergence de ces lignes de force de la société française. Sans doute ne mesure-t-on la portée réelle de ce kantisme du Consulat et de l'Empire qu'en suivant jusque sous la Monarchie de Juillet l'évolution des forces sociales qui l'ont porté. On peut par exemple, en se laissant guider par Marc Fumaroli, suivre « l'étrange trio » Staël – Chateaubriand – Récamier, l'amitié sublime de Staël, cette femme un peu homme, pour Récamier (1777-1849), et l'amour sublime de Récamier pour Chateaubriand (1768-1848), cet homme un peu femme<sup>276</sup>.

Plus significative est la sociologie comparée de Staël et de Récamier – la fille d'un banquier genevois protestant d'un côté, la fille d'un notaire catholique lyonnais, receveur des finances du roi de l'autre côté, les deux dames socialement de plain-pied avec l'avantage culturel d'un métissage entre le rationalisme réformé de Genève, le catholicisme de Lyon, et ce que l'on pourrait appeler « le libéralisme circonspect de l'Institut » (Guinguené, Garat, Suard)<sup>277</sup>. Les influences allemandes vont certes peser d'un poids décisif sur l'interprétation par Staël de la pensée et de la religion d'outre-Rhin. Mais cette interprétation sera en même temps très française, car elle exprimera les tensions internes, dans une France écartelée, en ce début de XIX<sup>e</sup> siècle entre les acquis révolutionnaires et un besoin flottant de mystique. C'est

<sup>274</sup> *Critique de la faculté de juger, I. Analytique du sublime*, § 25, Pl.II, 1017-1018, AK. V, 250.

<sup>275</sup> *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Pl. I, 465-466, AK. II, 219. Les *Observations* avaient été traduites dès 1796 par Hercule PAYER-IMHOFF (voir la bibliographie).

<sup>276</sup> Marc FUMAROLI *Chateaubriand - poésie et terreur*, De Fallois, 2003, chap. *La sylphide et la Muse : Chateaubriand et Mme Récamier*, 543-600.

<sup>277</sup> Ian Allan HENNING : *L'Allemagne de Mme de Staël et la polémique romantique – Première fortune de l'ouvrage en France et en Allemagne (1814-1830)*, Slatkine, 1975. Voir Jules SIMON : *Une Académie sous le Directoire*, 216.

en ce sens que le kantisme si brillamment exalté par *De l'Allemagne* est important : il va se situer dans l'entre-deux entre la tradition « éclairée » des Idéologues et le catholicisme mystique des Lyonnais – entre Coppet et l'Abbaye-aux-Bois, entre l'Institut et Ballanche. Les *Schwärmer* de l'Europe entière défilent à Coppet. Staël est en contact avec ce que les Allemands appellent *der Untergrund*, et qui désigne des courants souterrains de la pensée allemande (depuis Jakob Boehme) et française (depuis Fénelon et Jean-Jacques Rousseau). Il faut imaginer l'intelligence puissamment rationnelle de Staël séduite par la dévotion catholique de Récamier, la ravissante couventine sortie du gynécée bénédictin de la Déserte<sup>278</sup>. Cette inflexion se reconnaît au rôle important assigné à Jacobi<sup>279</sup>, l'étrange ami de Goethe et de Jean-Paul. Bref les déterminismes que l'on vient d'énumérer ne poussaient pas Germaine vers la gauche républicaine, ni vers l'agnosticisme militant : par pesanteur naturelle, le kantisme staëlien était libéral-conservateur, il honnissait par avance la version heinéenne d'un criticisme s'achevant en « 21 janvier du déisme ». Mme Récamier était même une libérale royaliste, dont le salon fut ouvert à des libéraux tels que Villemain, Lamartine, Mérimée et plus tard Sainte-Beuve et Quinet. La coquette du Directoire se métamorphosa en dame patronnesse des âmes tourmentées, qui eut pour amie la grande directrice chrétienne Mme Swetchine, égérie du comte de Falloux<sup>280</sup>.

### Continuités staéliennes dans le transfert culturel franco-allemand

Nouveauté considérable : la France de 1800 s'expatrie culturellement, son esprit de clocher s'affaiblit. Son universalisme est moins autarcique que durant les années de la Révolution. Sa réception du kantisme illustre ce processus qui va permettre à des idées importées d'Allemagne de s'intégrer à la substance de la philosophie nationale. Pour la première fois, la culture du voisin allemand n'est pas quantité négligeable. Le transfert culturel entre les deux pays n'est plus laissé au bon vouloir de l'*intelligentsia* parisienne – il va notamment, à la faveur de l'occupation française outre-Rhin, se délocaliser vers l'Allemagne ou par un effet indirect de l'émigration politique se fixer sur les frontières du territoire national, en particulier à Coppet. Un homme tel que Barante, si proche de Germaine, doit son initiation à la culture d'outre-Rhin à ses débuts dans l'administration de l'Allemagne occupée. Les médiateurs du transfert Staël, puis Heine ne sont pas des Français de naissance, mais d'adoption : une protestante genevoise en 1800, un Juif de Düsseldorf après 1830. Staël est

<sup>278</sup> M. FUMAROLI op. cit., 577.

<sup>279</sup> *De l'Allemagne*, éd. citée, t.IV, 341-349.

<sup>280</sup> M. FUMAROLI op. cit., 595.

une hybridation franco-allemande particulièrement heureuse. Elle paraît si allemande aux Français, si française aux Allemands<sup>281</sup> ! D'où son charisme hors du commun.

C'est grâce à ces ambiguïtés que le kantisme s'enrichit au gré de ces diffractions : la philosophie de Königsberg est perçue à la fois dans son étrangeté et dans ses affinités tricolores virtuelles. Kant doit à cette configuration culturelle le privilège d'avoir d'emblée trouvé droit de cité en France. L'Allemagne, si différente de la France en est pourtant le double. Les deux cultures sont pour la première fois perçues dans leurs consonances réciproques, par lesquelles elles deviennent plus transparentes aux regards croisés qu'elles portent l'une sur l'autre. Un exemple : Staël établit dans *L'essai sur les fictions* (1795) à quel point *Werther* et *La nouvelle Héloïse* se « correspondent » – Goethe est tellement séduit qu'il s'empresse de traduire l'ouvrage ! L'assimilation culturelle franco-allemande est certes discrète, mais elle est irréversible. Cela s'observe en 1821 lorsque Chateaubriand séjourne à Berlin. Sous la Restauration et la Monarchie de Juillet, le rapprochement s'institutionnalise avec la triade Cousin-Michelet-Quinet<sup>282</sup>. La méthode comparative se généralise, appliquée au droit avec Lerminier (Cours de *législation comparée* au Collège de France en 1831), à l'enseignement de littérature européenne avec Saint-Marc-Girardin (Sorbonne, 1833), ou à la littérature comparée avec Jean-Jacques Ampère (Collège de France, 1834). Le comparatisme s'étend à la philosophie avec *L'histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel* que Barchou de Penhoen publie en 1836, ou à ce que l'on pourrait appeler une ethnologie comparée de la France et de l'Allemagne avec *Au-delà du Rhin* de Lerminier (1835), paru quelques semaines après *De l'Allemagne* de Heine, dont il est l'équivalent français<sup>283</sup>.

Villers est en 1814 le seul Français qui ait apprécié la difficulté de la tâche entreprise par Staël<sup>284</sup>, le premier à avoir opposé au réalisme des Français l'idéalisme des Allemands, le premier aussi à avoir taillé des croupières à la présentation désastreuse *De la littérature allemande* par le roi de Prusse Frédéric II<sup>285</sup>. L'importance stratégique de l'interprétation

<sup>281</sup> Il y a là matière à quelques malentendus franco-allemands : Rahel VARNHAGEN VON ENSE, qui rencontre Germaine DE STAËL à Berlin, trouve insupportable sa soif de connaître. Michel ESPAGNE : « *De l'Allemagne* » 225-241 in *Deutsche Erinnerungsorte* (hrsg. v. Etienne FRANÇOIS u. Hagen SCHULZE), t.I, Munich, Beck, 2001, 228.

<sup>282</sup> André MONCHOUX : *L'Allemagne devant les lettres françaises (1814-1835)*, Toulouse, Fournier, 1953, 248.

<sup>283</sup> A. MONCHOUX op. cit., 387, 394.

<sup>284</sup> Voir son article sur *De l'Allemagne* in *Goettingische Gelehrte Anzeigen*, 1814, T.1, 329-342 (26 février 1814).

<sup>285</sup> Ian Allan HENNING : *L'Allemagne de Madame de Staël et la polémique romantique*, Slatkine, 1975 (chap.III : Villers – un arbitrage intellectuel, 207-217). De Villers a publié en 1809 *Sur l'état actuel de la littérature*

staëlienne de Kant tient à l'entrecroisement de facteurs contraires : elle prend à son compte des acquisitions de Villers qui avaient été rejetées par l'opinion française comme inassimilables au génie national et à cet égard elle acclimate en France une méthode philosophique chez elle outre-Rhin et elle procède pourtant en même temps à une transformation nationale de ses contenus. Bref rappel chronologique : Staël et Villers se sont rencontrés pour la première fois chez celui-ci, à Metz, car notre turbulente baronne était interdite de séjour à Paris. Leur « marivaudage »<sup>286</sup> messin a été placé sous la surveillance ombrageuse de Mme de Rodde, l'égérie de Charles « sa grosse Allemande », dit Germaine<sup>287</sup>. Après la parution du livre sur Kant en 1801, Staël écrit à Villers le 1<sup>er</sup> janvier 1802 : « si vous n'avez pas eu à Paris tout le succès que vous méritiez, c'est, si vous permettez de vous le dire, que vous n'avez pas voulu avoir de l'adresse dans la manière de présenter les idées de Kant »<sup>288</sup>. L'adresse dont elle se prévaut lui permettra de faire apprécier des Français son kantisme, qu'elle aura préalablement transcrit dans la sémantique nationale. Rester fidèle à la lignée des moralistes, voilà ce qui lui importe. Elle défend pied à pied les avantages de la conversation française contre Villers qui la méprise. Elle écrit : « Ils [les Allemands] devraient puiser dans l'art même de la conversation l'habitude de répandre dans leurs livres cette clarté qui les mettrait à la portée du plus grand nombre »<sup>289</sup>. Son interprétation de la pensée kantienne était à la fois sa récupération, au bénéfice de la continuité nationale, et une généreuse ouverture sur une pensée venue des confins de l'Europe. Précision plus qu'anecdotique : Villers et Staël finissent par rompre. Villers reçoit une lettre expédiée de Weimar le 28 décembre 1803 : « mais encore une fois pourquoi me détestez-vous ? »<sup>290</sup>.

Les conceptions politiques de Charles et de Germaine sont opposées : il abhorre les Lumières, elle les défend<sup>291</sup>. Cette divergence donne une idée de l'enchevêtrement idéologique de ce premier kantisme à la française, qui, en vrai caméléon philosophique, prend trois couleurs différentes selon la lumière dans lequel il est plongé. Il est de gauche, ou de droite, ou du centre, c'est-à-dire soit simplifié en affluent de la philosophie de Condillac (les Idéologues), soit associé à des convictions contre-révolutionnaires (Villers), soit resitué dans

---

*ancienne et de l'histoire en Allemagne*. Il a traduit pour Germaine *Le songe* de Jean-Paul Richter (HENNING, op. cit., 210).

<sup>286</sup> Ghislain DE DIESBACH : *Mme de Staël*, Perrin, 1983, 282.

<sup>287</sup> Mme de Rodde tient un compte précis du nombre d'heures passées à Metz par sa rivale : 304 h 30, c'est-à-dire « 12 jours et 16 h 30 », DE DIESBACH op. cit., 283.

<sup>288</sup> Mme DE STAËL – Charles de VILLERS – Benjamin CONSTANT : *Correspondance* (éd. Kurt KLOCKE), Francfort/M. – Berlin, 1993, 20.

<sup>289</sup> *De l'Allemagne*, I. 179.

<sup>290</sup> DE DIESBACH op. cit., 284.

<sup>291</sup> Roland MORTIER : *Mme de Staël et l'héritage des « Lumières »* in *Mme de Staël et l'Europe* (colloque de Coppet, juillet 1966), Klincksieck, 1970, 138. (Voir le recueil *Briefve an Charles de Villers*, hrsg. von M. ISLER, 1883, 269).



la ligne du libéralisme de l'*Aufklärung* qu'il se contente de réchauffer par « l'enthousiasme » (Staël). De ces trois formes, la dernière est la plus présente dans notre paysage idéologique du XIX<sup>e</sup> siècle. *De l'Allemagne* est, par exemple, presque le seul intermédiaire à travers lequel les Saint-simoniens vont recevoir et transformer les influences germaniques<sup>292</sup>. Staël ne tourne pas le dos à l'idée révolutionnaire, mais cherche seulement à la débarrasser de son avatar terroriste. Elle marque la plus vigilante méfiance envers les radicalismes qu'elle accuse de conduire au despotisme : elle est aussi hostile à Robespierre qu'à Napoléon. Elle lutte sur deux fronts, contre l'athéisme de certains Idéologues, et contre la réaction catholique remise en selle par le Concordat<sup>293</sup>. En philosophie, elle tempère l'idéalisme par la raison, et le rationalisme par la sensation : d'où l'image séduisante mais biaisée d'un Kant idéaliste, gros fournisseur de psychologie et de sublime. Son Kant est donc la version romantique du Kant des Idéologues – c'est-à-dire rabiboché avec le sensualisme de Condillac<sup>294</sup>. Rien d'étonnant : longtemps proche de la société d'Auteuil, elle avait reçu les Idéologues dans son salon de la rue de Grenelle. Mais elle venait justement de publier les *Manuscrits* de son père, qui s'en prenaient au matérialisme de Cabanis<sup>295</sup>. Elle interprétera par conséquent la pensée kantienne au travers d'un spiritualisme fortement teinté d'intuitions condillaciennes, mais aussi opposé au rationalisme qu'à la mystique catholique. Le juste milieu s'annonce.

Staël mène une double bataille contre le classicisme et contre la dictature napoléonienne. Les conservateurs de l'académisme et les catholiques poussent les hauts cris. L'inspiration du livre est rousseauiste à travers la double empreinte janséniste et réformée<sup>296</sup>. La philosophie allemande est interprétée, sous l'influence des Schlegel, comme une victoire de l'enthousiasme sur l'utilité, et comme la preuve que la culture de la raison n'étouffe ni l'imagination, ni le sentiment<sup>297</sup>. Sous des couleurs chatoyantes, c'est tout le rousseauisme de Kant qui flamboie, mais avec une pugnacité qui fait du texte romantique de 1810 un manifeste : Germaine nous explique en somme que cette liberté, une fois conquise par les Allemands dans la lutte contre l'occupant français, servira de modèle aux Français lorsque viendra le jour où se libéreront de l'abstraction<sup>298</sup> classique et du despotisme militaire.

<sup>292</sup> HENNING op. cit., 353 (voir Georges WEILL : *L'école saint-simonienne*, 13-16, 62).

<sup>293</sup> John ISBELL in *Coppet et l'Europe* (Colloque de Tübingen, 1993), Lausanne, Institut Benjamin Constant, Paris, J.Touzot, 1994, 320.

<sup>294</sup> Voir in R. MORTIER loc. cit., la lettre qu'elle adresse à Villers le 1<sup>er</sup> août 1802.

<sup>295</sup> Robert DE LUPPE : *Les idées littéraires de Mme de Staël et l'héritage des Lumières (1795-1800)*, Vrin, 1969, 70.

<sup>296</sup> Fritz MEISSNER : *Der Einfluss deutschen Geistes auf die französische Litteratur (sic) des 19. Jahrhunderts bis 1870*, Leipzig, 1893, Rengersche Buchhandlung, 8 -18. Cit. 4.

<sup>297</sup> F. MEISSNER op. cit., 16.

<sup>298</sup> F. MEISSNER op. cit., 18.

Staël fait de Kant une sorte de Schiller et de la philosophie critique une dramaturgie des idées. Par ce décalage le kantisme fait irruption sur la scène intellectuelle française par la médiation de Goethe et Schiller et à travers le filtre de la littérature. Nos intellectuels s'initient à la philosophie allemande par le classicisme de Weimar qui doit beaucoup à la philosophie de Königsberg et de Iéna, laquelle sort du même coup de son réduit universitaire : la boucle est bouclée. En se rapprochant de la littérature, la philosophie change de forme. En sortant de l'université pour entrer dans le débat public, elle change de contenu. Staël a été l'amplificateur de ce double changement : ces philosophes allemands si ardu, elle n'a pas hésité à les présenter non pas tels qu'ils sont, mais tels que se les représentait sa riche imagination. Même lorsqu'ils connaissaient mal l'Allemagne, les critiques français admiraient spontanément la nouveauté de la méthode. À propos du *Tableau historique* de Chénier, Bénaben saluait par exemple en Germaine « cette dame illustre qui a su donner à la philosophie toutes les grâces et même toute l'exaltation de la poésie [...] elle qui fit connaître le ténébreux Kant dans quelques pages étincelantes de verve, bien mieux que Fichte et tous les disciples de l'Aristote allemand ne l'ont fait dans de nombreux commentaires »<sup>299</sup>.

Double phénomène : la philosophie entre en contact avec la réalité sociale, mais sa liberté lui est mesurée, alors même qu'elle s'en réclame comme d'une raison d'être. Les positions philosophiques et politiques de Staël se situent dans ces limites. Examinons ces deux aspects.

1. La philosophie entre en littérature. Staël écrit : « Kant a introduit des idées nouvelles en littérature comme en presque tous les sujets. Cet homme prodigieux s'est placé à un point de vue tout nouveau »<sup>300</sup>. Mais le modèle, c'est Schiller : historien-philosophe et poète-dramaturge à la fois, il excelle dans cette dualité. Cette interdisciplinarité germanique constitue un des enseignements de Weimar transmis aux Français par Staël. Effectivement, il y a à Coppet, dans l'entourage immédiat de Germaine, des hommes tels que son gendre Amable Guillaume de Barante (1782-1866), ou son amant Benjamin Constant (1767-1830), qui sont des hommes de réflexion et, en même temps, des germanistes assez avertis pour traduire les œuvres du grand dramaturge, assurément pas le jeune Schiller en rupture de ban (*Les brigands*), mais plutôt le Schiller kantien de la maturité (la trilogie de *Wallenstein* ou *Marie Stuart*). Dans ce travail de vulgarisation, Kant et Schiller jouent des rôles comparables (même si c'est à des niveaux différents d'intelligibilité). Schiller ouvre la voie, Kant suit. Dans le chapitre *Des richesses littéraires de l'Allemagne*, le philosophe est cité, avec Goethe

<sup>299</sup> *Le constitutionnel*, 6 avril 1817, cité I.A. HENNING op. cit., 270.

<sup>300</sup> *De l'Allemagne*, éd. citée, T.III, 326.

et Johannes von Müller, parmi « les plus grands écrivains de l'Allemagne en tout genre »<sup>301</sup>, et Schiller loué inversement d'être « le premier, parmi les disciples de Kant, qui ait appliqué la philosophie à la littérature »<sup>302</sup>. C'est tout naturellement que, à propos de la *Jeanne d'Arc* de Schiller, est citée une définition théorique de Kant : « Le génie est une disposition de la nature pour donner des lois à l'art »<sup>303</sup>.

La diffusion du kantisme emprunte donc les canaux par lesquels le théâtre schillerien est parvenu à se faire apprécier du public français, même si celui-ci a changé dans sa composition et dans ses orientations : le public qui, sous la Convention, s'échauffait la bile au spectacle des *Brigands*, était plus populaire et plus radical que celui auquel *Wallenstein* donne, sous l'Empire, des leçons de sérénité et d'énergie. Après avoir publié en 1796 la première traduction du *Projet de paix perpétuelle*, Adrien Lezay-Marnésia (1769-1814) transposera plusieurs drames<sup>304</sup>, il mènera de front une carrière préfectorale et une vocation littéraire. À la génération suivante, Charles de Rémusat (1797-1876) présentera à l'Académie des sciences morales et politiques un rapport *Sur la philosophie allemande* (1845) – et proposera en même temps des traductions de cinq pièces de Schiller. Ce sera aussi le cas de Joseph Tissot, premier traducteur du texte intégral de la *Critique de la raison pure* (1845) : lui aussi fera ses gammes schilleriennes avant de s'attaquer à quelques classiques du corpus kantien : les *Principes métaphysiques de la morale* (1830), les *Principes métaphysiques du droit* (1837), *La religion dans les limites de la raison* (1841).

2. Qu'il s'agisse de Kant et de Schiller, la mise à la disposition des lecteurs et spectateurs français de textes traduits obéit au même objectif : montrer la réflexion politique dans son équilibre dégrisé des effervescences de la Révolution et du *Sturm und Drang*. *De la littérature* paraît en 1800. Le lien entre littérature et idéologie politique y est souligné avec force, la littérature joue le rôle de « bras séculier imaginatif et pathétique de la raison républicaine victorieuse<sup>305</sup> ». La politique a atteint son étiage de maturité. Elle est libéral-conservatrice. Elle croit à la liberté, mais dans l'ordre, au compromis politique, mais dans la passion, à la raison, mais dans l'enthousiasme. Plus important : le centre de gravité du

---

<sup>301</sup> Ibid. 325.

<sup>302</sup> Ibid. 326.

<sup>303</sup> *De l'Allemagne*, op. cit., II, 357.

<sup>304</sup> Exilé durant la Terreur, LEZAY-MARNEZIA revient à Paris après Thermidor, puis s'exile à nouveau après le coup d'État de fructidor, avant de faire carrière comme préfet de l'Empire. La mission qu'il assignait à sa traduction du *Projet de paix perpétuelle* était de présenter un Kant proposant de terminer la Révolution (voir le *Journal d'économie politique* du 20 octobre 1796 cité in F. AZOUVI et D. BOUREL : *De Königsberg à Paris*, Vrin, 1991, 76). F. MEISSNER op. cit., passim, 34, 50, 54, cite comme traducteurs de textes littéraires et philosophiques Pierre Lebrun (1785-1873), Alexandre Soumet (1788-1845), Jean-Louis Lerminier (1803-1857), Jean-Jacques Ampère (1800-1864).

<sup>305</sup> Marc FUMAROLI : op. cit., 561.

discours s'est déplacé des deux premières *Critiques* à la troisième, du Vrai et de la métaphysique vers la morale et l'esthétique, que Kant a rapprochées<sup>306</sup>. Le Bien et le Beau deviennent des métaphores l'un de l'autre. Là encore l'impulsion décisive est staélienne mais l'initiative revient à Schiller, qui en a pris l'idée au Kant de la *Critique du jugement*. La beauté est analysée sous son double aspect : elle est sans finalité, ce qui prépare les voies à la gratuité de l'art pour l'art dans la modernité, et pourtant vue en même temps comme une contribution au progrès, et le progrès comme une ascension vers le Bien et le Beau. Cette combinaison si schillerienne de la non-finalité et du finalisme progressiste est décrite comme d'inspiration kantienne, interprétation que Charles de Villers avait soulignée dans son *Essai sur la Réformation* et dans son *Erotique comparée*<sup>307</sup>. Double défi du kantisme staélien, lancé à l'esthétique française et à la morale militaire de l'Empire.

L'esthétique et la morale de Kant sont analysées dans leurs liens internes. Cette relecture de la pensée kantienne a des effets politiques. Elle permet de faire pièce à la politique religieuse du Concordat en valorisant contre celui-ci l'intériorité de toute religion. Elle légitime en quelque sorte la philosophie critique comme foi individuelle. Staël invente un Kant fidéiste – à vrai dire plus staélien que kantien. Elle écrit à propos de la *Critique de la raison pure* : « (Kant) reconnut les bornes que les mystères éternels opposent à l'esprit humain »<sup>308</sup>. La *Critique de la raison pratique*, dans cette perspective, est réputée combler le vide laissé par la première *Critique*. La métaphysique apparemment abolie renaît de ses cendres comme métaphysique morale de la raison pratique (*Vernunft*) en supériorité essentielle par rapport à l'entendement (*Verstand*). Staël y aperçoit « une sublime doctrine morale contre les sophismes hypocrites de l'intérêt personnel »<sup>309</sup>. Le devoir kantien se dépouille de sa grisaille protestante pour se parer d'un camaïeu plus riant. Germaine résiste à la morale déductive, objective et « scientifique » de Kant à laquelle elle préfère la foi philosophique de Jacobi<sup>310</sup>. Par contre elle se pâme devant la métaphysique morale kantienne, où le devoir devient une propédeutique de « vérités transcendantes »<sup>311</sup>.

<sup>306</sup> Edmond EGGLI : *Schiller et le romantisme français*, 2 volumes, Genève, Slatkine, 1970, II, 215.

<sup>307</sup> E. EGGLI op. cit., 216-217. Lorsque François Guizot maintient – en conformité avec la tradition classique française – que la littérature et la morale sont liées, il prouve simplement qu'il n'a pas encore lu Kant. Il ne va pas tarder à le faire puisque, dans son précieux *Laocoon* (in *Le publiciste*, 3 octobre 1809) il écrit la très kantienne phrase suivante : « il y a (dans le sentiment du beau) quelque chose de moral qui ne s'explique ni ne s'enseigne » (cit. EGGLI, op. cit., 217).

<sup>308</sup> *De l'Allemagne* (éd. DE PANGE), 5 volumes, Hachette, 1956-1960, IV, 119.

<sup>309</sup> *De l'Allemagne*, op. cit., 134.

<sup>310</sup> Voir *De l'Allemagne*, op. cit., 324.

<sup>311</sup> L'expression est d'André MONCHOUX : Mme de Staël interprète de Kant, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 66 (1966), n° 1, 74 sq.

Alternée avec celle de Chateaubriand, la voix de Mme de Staël aura eu pour fonction de rallier à elle le public rebelle à la mobilisation civique, virile et martiale de Bonaparte<sup>312</sup>. Mais à plus long terme l'idée restera, et après Waterloo, tout ce stock d'arguments et d'images sera pain béni non seulement pour Victor Cousin (leçons kantienne de 1818-1820), pour Stapfer (notice de 1823 sur Kant, reprise dans les *Mélanges* de 1844), mais pour le spiritualisme républicain dans sa longue course à travers le siècle de Barni à Renouvier et Boutroux. En matière de morale et de métaphysique, les Français auront bientôt le choix entre deux Kant. La lecture « idéaliste » de Staël se heurtera à l'interprétation agnostique de Heine : à en croire la *Critique de la raison pure*, le noumène ne serait qu'une hypothèse indémontrable, une illusion grâce à laquelle la raison se consolait de son impuissance, et il serait à jamais impossible de prouver l'existence de Dieu. « Les paroles de Dante : « *Lasciate ogni speranza !* » – nous les inscrivons sur cette partie de la *Critique de la raison pure* »<sup>313</sup>. Heine s'en tiendra à cette version d'un kantisme sans Dieu, à l'opposé de l'interprétation de Staël, quitte par la suite à expliquer par une faveur accordée au serviteur Lampe la soudaine réapparition de Dieu dans la *Critique de la raison pratique* : « Après la tragédie vient la farce... Emmanuel Kant prend pitié, il montre qu'il n'est pas seulement un grand philosophe, mais aussi un homme charitable. « Il faut que le vieux Lampe, pense-t-il, ait un Dieu sinon le brave homme ne sera pas heureux. Et comme, si l'on suit la raison pratique, tout être humain se doit d'être heureux ici-bas, je ne verrais pas d'inconvénient, si cela ne tenait qu'à moi, à ce que la raison pratique se portât garante de l'existence de Dieu ». À la suite de quoi, Kant – sur un coup de baguette magique – ressuscite le Dieu que la raison théorique avait tué »<sup>314</sup>.

## Un Kant selon la raison et selon la foi

L'homme, cet exilé du ciel, ce prisonnier de la terre,  
si grand comme exilé, si misérable comme captif.  
De l'Allemagne

Lorsque Staël publie *De l'Allemagne*, la situation de Kant en France n'est guère brillante : Villers n'a pas été entendu, Gérando et Tracy sont plutôt hostiles, Barruel viscéralement opposé. Le philosophe de Königsberg a coulé dans un marais d'indifférence<sup>315</sup>.

<sup>312</sup> M. FUMAROLI op. cit., 571.

<sup>313</sup> Heinrich HEINE : *De l'Allemagne*, éd. 1892, Calmann-Lévy, 127 (Texte allemand in Heinrich HEINE : *Sämtliche Werke* (hrsg. von Fritz STRICH), Munich, 1925, Georg Müller, T.5, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 229.)

<sup>314</sup> H. HEINE op. cit., Ibid. (texte fr. 131, texte all. 233).

<sup>315</sup> A. MONCHOUX : Mme de Staël interprète de Kant, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 66 (1966), n°1, 71-84. Citation 71.

Il n'a quelque chance d'intéresser les Français que réconcilié avec l'esprit du temps, qui est plus spirituel que rationnel : le Kant de Germaine sera donc celui d'une philosophie de l'homme et de l'esprit soucieuse avant tout de l'unité des trois *Critiques* : la même âme se manifeste dans les sciences le domaine de la raison pure, dans la morale le royaume de la raison pratique et dans les arts. Au fond des sciences exactes comme au fond des Beaux-Arts c'est toujours le même infini et le même éternel que cherche et trouve la sensibilité synthétique du romantisme. Alors que d'autres époques plus analytiques s'inquiéteront de contradictions susceptibles de lézarder le système à l'intérieur, Staël au contraire soulignera la cohérence harmonieuse de l'ensemble, car elle l'observera de plus haut et de plus loin, et, plus encore, à travers le filtre de sa subjectivité. Son Kant sera pour elle moins le révolutionnaire de l'idée transcendante que le restaurateur de l'idée morale et le prophète de la liberté artistique : « Kant [écrit-elle] rétablit la conscience dans la morale, l'idéal dans les arts »<sup>316</sup>. Pour sauver l'idée critique du reproche de subversion de l'ordre établi que lui adresse l'*establishment* napoléonien, elle en fait au contraire la condition nécessaire à un rétablissement de la morale et de la religion dans leurs droits imprescriptibles. La démolition méthodique de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure* n'est plus comprise comme un attentat contre l'ordre, mais au contraire comme une démarche préalable à sa restauration. « C'est [écrit-elle] rendre grand service à la foi religieuse que de bannir la métaphysique de toutes les questions qui tiennent à l'existence de Dieu, au libre arbitre, à l'origine du bien et du mal... N'est-ce pas une belle idée à un philosophe que d'interdire à la science même qu'il professe l'entrée du sanctuaire ?<sup>317</sup> » .

Voilà une conception d'allure très moderne qui consiste à séparer la science et la foi, non pas comme dans une acception militante afin de laisser à la science toute sa liberté, mais au contraire dans l'intention de ménager l'intégrité de la croyance religieuse. Conception d'inspiration protestante que le kantisme a effectivement reprise à son compte à la suite de Rousseau, et que Staël adopte à son tour sous une forme romantique : dans l'anthropologie de la raison pratique, le sentiment reprend la place première qui lui revient dans la « nature humaine ». Comme « principe inné de notre existence morale », la conscience, « sentiment du juste et de l'injuste », est la « loi primitive du cœur, comme l'espace et le temps celle de l'intelligence »<sup>318</sup>. Ce Kant staëlien a passé l'*Aufklärung* au crible de la critique, et la raison voltairienne a fait les frais de l'opération. Sous cette forme synthétique inventée par Staël, le kantisme comme expression de l'idéalisme transcendantal allemand a été escamoté de la

<sup>316</sup> *De l'Allemagne*, éd. citée, t.IV, 113.

<sup>317</sup> *De l'Allemagne*, op. cit., T. IV, 129 sq.

<sup>318</sup> Ibid. suite.

vulgate française, pour se retrouver totalement transfiguré dans ce que Wilhelm Dilthey appelait « le spiritualisme franco-anglais »<sup>319</sup> : celui-ci met au premier plan de ses réflexions non seulement la raison abstraite, mais aussi la volonté et la liberté. Voilà précisément le Kant naturalisé par les Français : il n'est plus tout à fait l'inventeur de la philosophie transcendantale, qui analyse les conditions de possibilité de la raison dans ses limites (ce Kant « véritable », prolongé par ses disciples directs de Fichte à Schopenhauer, dominera le XIX<sup>e</sup> siècle philosophique dans son ensemble, mais Staël n'en a vécu que les commencements, et elle trouve à l'évidence les successeurs de Kant trop « éthérés », et bâcle ironiquement ses commentaires de Fichte).

En définitive, les Français auront à travers Mme de Staël reçu Kant en le transformant : au Kant transcendantal ils auront substitué ce spiritualisme franco-anglais dont il vient d'être question, et qui constitue le vrai socle de notre philosophie nationale moderne, toujours nourrie à la fois de pensée d'outre-Rhin et de pensée d'outre-Manche. Ce spiritualisme dont Staël se fit l'avocate mit Kant sur la même ligne que le fidéisme de Thomas Reid, de Stewart (et de Jacobi). Dilthey faisait observer que Maine de Biran (né en 1766) et Schleiermacher (né en 1768) étaient de la même génération. Ce n'était pas rien de souffler ses vingt bougies aux alentours de 1789 ! À ces noms on peut adjoindre non seulement celui de Napoléon Bonaparte (1769) mais aussi ceux de Royer-Collard (1763), et bien sûr Germaine de Staël (1766) et Benjamin Constant (1767), sans oublier pour l'Allemagne Hölderlin (1770), Hegel (1770), August Wilhelm Schlegel (1767), Friedrich Schlegel (1772). C'est une génération formée à l'école des Lumières et qui, à l'âge adulte, les a prolongées, enrichies et « dépassées » mais sans les répudier tout à fait, ni verser – à l'exception des Schlegel et, dans une certaine mesure, de Napoléon – dans l'idéologie contre-révolutionnaire. La génération précédente avait jeté en France et en Allemagne les bases d'une réorganisation de la société et de l'invention d'une nouvelle culture. Les Français opéraient dans la politique et dans le droit, les Allemands dans la philosophie et la littérature. Le fruit de cet effort collectif sera le *Code civil* de ce côté du Rhin, la *Métaphysique des mœurs*, *Faust*, la *Phénoménologie de l'esprit* de l'autre côté. Souvenons-nous que Condorcet et Herder ont le même âge (46/45 ans) en 1789, que Mirabeau a alors l'âge de Goethe (40), que Danton et Fouché sont nés la même année que Schiller (1759), et que Robespierre n'a qu'un an de plus qu'eux<sup>320</sup>.

<sup>319</sup> Wilhelm DILTHEY : *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen, Teubner – Vandenhoeck & Ruprecht, T.IV *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jh.*, 528-554. Cit. 533-535. Dilthey considérait Maine de Biran comme une synthèse de Kant et de philosophie écossaise (Ibid.).

<sup>320</sup> Robert MINDER : *Madame de Staël entdeckt Deutschland*, 100, in *Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich*, Francfort/M., 1982, Insel Verlag.

Ces aspirations puissantes s'affaibliront avec le temps pour aboutir à un progressisme modéré. L'exaltation demeurée intacte dans la foi en la perfectibilité humaine se tiendra dans les limites d'un enthousiasme attiédi, limité au discours, et tout cela se retrouvera, selon des dosages infiniment divers, dans la philosophie bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle. La pensée de Mme de Staël en constitue une des expressions les plus achevées. Elle préfère Kant à Fichte, dont le radicalisme métaphysique et politique l'inquiète (elle abandonne Fichte à la préférence de la gauche républicaine radicale). Le problème pour Staël réside dans la difficulté à construire une continuité entre la philosophie sensualiste de *l'Aufklärung* dont on retrouve des traces chez nos Idéologues, et l'idéalisme de Kant tel que Schiller l'a popularisé<sup>321</sup>.

Mais l'essentiel est dans cette tentative si neuve et si féconde de construire pour l'Allemagne et la France ce que Tocqueville fera bientôt pour les États-Unis et la France : une ethno-sociologie comparée de deux cultures cherchant à mieux se connaître elles-mêmes à travers le regard que chacune porte sur l'autre. L'orientation fondamentalement différente des philosophies de ce côté du Rhin et de l'autre côté n'est pas due au hasard. L'Allemagne est philosophiquement portée à valoriser les idées, dans lesquelles elle perçoit la source des impressions sensibles. C'est exactement le contraire pour la France, où toute la tradition centralisatrice pousse à valoriser les objets réels et à voir en eux l'origine des idées. Il y a donc un lien profond entre, d'une part, l'État centralisé, la contrainte classique, le réalisme et, d'autre part, la structure fédérale, la liberté romantique, l'idéalisme<sup>322</sup>. Kant et tout son système seront donc fort logiquement présentés à partir d'une altérité germanique proposée en contre-modèle à la France et à l'Europe du despotisme napoléonien. On voit par là combien l'interprétation d'un système philosophique est prédéterminée par les convictions au nom desquelles on le diffuse. Si l'on fait de Kant un théoricien de la République française, on le sort du système de coordonnées où il a vu le jour et où le concept de liberté (germanique) avait nécessairement un autre sens que dans une République une et indivisible à la française.

La logique de son interprétation poussait donc Mme de Staël à loger le kantisme à l'intérieur de l'opposition structurelle franco-allemande, et à l'inscrire en même temps sur le plan d'affinités libérales réputées communes à l'Allemagne et à l'Angleterre. *De l'Allemagne* n'est pas un événement culturel franco-allemand, mais un événement européen et tout spécialement anglo-germanique. Michel Espagne fait observer que l'Angleterre a découvert la littérature allemande à travers les yeux de Mme de Staël, alors que, en réalité, les caractères

<sup>321</sup> Michel ESPAGNE in *Erinnerungsorte...* op. cit., 226-227.

<sup>322</sup> Sur le détail de ces oppositions, on se reportera aux excellents développements in M. ESPAGNE, op. cit., 229-235.



distinctifs de la littérature allemande dégagés par son analyse étaient « importés d'Angleterre »<sup>323</sup>. En ce sens, le Kant de Staël fut lui aussi une culture importée, certes proposée en modèle aux Français, mais en modèle extérieur à leurs traditions. C'est donc un Kant bien différent de celui que les Jacobins allemands de Paris avaient présenté, du temps de la révolution, comme l'archétype du penseur immédiatement chez lui dans la « grande nation ». Nous retrouvons donc ici l'opposition entre nos deux kantismes nationaux : un kantisme libéral qui prétend combler une lacune de la philosophie française (et que celle-ci devra importer et faire sienne contre elle-même) et un kantisme déjà naturalisé en République (et en lequel les Français se projetteront comme plus tard en Descartes). Le Kant républicain n'est pas plus idéologique que le Kant libéral, mais il postule que Kant et la République se sont librement adoptés l'un l'autre et que l'assimilation mutuelle a été un processus spontané qui se poursuivra naturellement. Le Kant libéral au contraire fait à la France un devoir de sortir d'elle-même pour découvrir hors de ses frontières des formes de liberté encore inconnues sur le territoire national.

Ces deux Kant coexistent effectivement sur la scène philosophique de notre XIX<sup>e</sup> siècle, car ils répondent à deux logiques opposées mais également présentes de notre modernité : l'une plus autarcique construit un système rationnellement unificateur, dans une ligne initiée par la Révolution (mais qui lui préexistait). L'autre plus cosmopolite trouve hors du territoire national des idées neuves dont elle enrichit le patrimoine de la France : elle répond à un très fort besoin d'ouverture européenne du pays. Il serait absurde d'imaginer ces deux kantismes en totale opposition réciproque, ils représentent des lignes de force clairement visibles, et non des camps retranchés. Ils communiquent l'un avec l'autre. On soutiendra par exemple que les Idéologues ont participé des deux : progressistes, ils croyaient, dans la tradition de Lessing et de Condorcet, en la perfectibilité humaine. Et pourtant ce progrès nécessaire et automatique, ils ne le concevaient pas si les hommes n'étaient pas libres et propriétaires<sup>324</sup>. Kant, pourrait-on dire, était lu et reçu à travers deux idéologies fortement distinctes, celle du progrès assurant le bien-être de la collectivité par l'éducation, et celle de la prospérité assurant le bonheur des individus par l'enrichissement : Condorcet et Montesquieu. Ces deux idées étaient rivales par les formes qu'elles prenaient en politique, mais compatibles et complémentaires dans les accommodements pratiqués dans les luttes quotidiennes. On les trouve côte à côte dans l'idéologie générale de *De l'Allemagne*. On y lit par exemple : « La destination de l'homme sur la terre n'est pas le bonheur, mais le perfectionnement. Le bonheur

<sup>323</sup> Michel ESPAGNE Ibid., 234. Le compte-rendu de Jean-Paul Richter sur *De l'Allemagne* est traduit par Carlyle en 1830.

<sup>324</sup> André JARDIN : op. cit., 209.

est l'instinct involontaire (de l'homme), mais son instinct réfléchi, c'est la vertu »<sup>325</sup>. On reconnaît là une phraséologie révolutionnaire : la morale s'affiche dans son exemplarité catégorique. Cela n'empêche pas Staël d'être pour l'essentiel plus libérale, moins contrainte par une discipline civique.

Elle dégage deux aspects distinctifs essentiels de la culture allemande de son temps : la religion et la morale.

1. On lit dans le chapitre *Sur la philosophie allemande* : « Le sentiment prouve Dieu, l'immortalité, la liberté. Les certitudes de la foi n'ont pas besoin de preuves »<sup>326</sup>. C'est en quelque sorte toute la philosophie de Staël et un raccourci de la finalité de la raison pratique. Le kantisme est dualiste – l'âme et les sensations. Fichte et Schelling se partagent le travail, ils administrent chacun une moitié du royaume : pour l'unité si désirée de l'ensemble, Schelling rapporte tout à la nature, tandis que Fichte fait tout ressortir de l'âme<sup>327</sup>. Le génie religieux de l'Allemagne est là, sur lequel l'Asie a laissé les « traces ineffaçables de lumières surnaturelles<sup>328</sup> » qui séduiront tant les générations du *mal du siècle* : tout un orientalisme de la germanité est attaché à ce mythe d'une Allemagne décidément autre par sa religiosité crépusculaire. Michelet ne définissait-il pas l'Allemagne comme « l'Inde de l'Europe » ? Par ses références religieuses les plus secrètes, l'Allemagne est « notre mère à tous » dira bientôt Nerval (1808-1855), autre représentant emblématique de la fascination éprouvée par les Français face à l'Allemagne, à ses mythes et à ses mystères<sup>329</sup>.

Mais il faut prendre garde aux anachronismes : le mythe religieux de l'Allemagne staëlienne est plus proche du classicisme schillérien que des générations romantiques successives qui vont s'enivrer de clair de lune. La place que Staël fait à la religion dans ses analyses allemandes est néanmoins capitale. On est loin du déisme polémique du *Traité des passions*, loin aussi du rationalisme de *De la littérature*. L'Allemagne décrite en 1810 est synonyme de conversion religieuse : alors que précédemment la philosophie avait remplacé la religion, c'est désormais la foi qui se substituait à la philosophie dans la quatrième partie de *De l'Allemagne*<sup>330</sup>, sous le titre programmatique *La religion et l'enthousiasme*. S'il s'agissait de « retourner à la religion par la philosophie et au sentiment par la raison » à seule fin de

<sup>325</sup> *De l'Allemagne*, éd. citée, T.IV, 319.

<sup>326</sup> Ibid., 107.

<sup>327</sup> Ibid., 188.

<sup>328</sup> Ibid., 189.

<sup>329</sup> Nerval avait à peine deux ans lorsque est morte en Silésie sa mère, qui avait suivi là-bas son mari, médecin dans la Grande armée. L'Allemagne devient pour le petit Gérard le pays de la mère perdue...

<sup>330</sup> Robert DE LUPPE : *Les idées littéraires de Mme de Staël et l'héritage des Lumières (1795-1800)*, Vrin, 1969, 70 ssqq.

« rendre désormais quelque jeunesse à la race humaine »<sup>331</sup> le kantisme de Staël reprenait à son compte une intuition de Charles de Villers, lorsque celui-ci découvrait au fond de la philosophie transcendante le surgissement de l'esprit, c'est-à-dire un je-ne-sais-quoi d'irréductible à la sensation. Il était difficile, dans l'Empire concordataire, de ne pas donner à ce plaidoyer anti-matérialiste une signification politique. Ni Villers, ni Staël ne s'inquiétaient du risque, si alarmant pour Heine, de voir ce spiritualisme *made in Germany* tourner au panthéisme et échapper au contrôle des philosophes rationalistes.

La notion d'enthousiasme est si présente dans le paysage idéologique du début du XIX<sup>e</sup> siècle qu'il vaut la peine de s'y attarder un instant. Elle était, chez Locke et sous la forme de la « lumière interne » (*internal Light*), l'équivalent d'une « révélation immédiate de Dieu »<sup>332</sup>, et donc synonyme de foi (*believe*). L'enthousiasme est de ce fait un argument au service des critiques de l'*Aufklärung*, et le plus souvent utilisé en ce sens dans les batailles intellectuelles du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>333</sup>. L'ardeur de la croyance est aux yeux des chrétiens un *miracle*, pour leurs adversaires un *aveuglement* et un *fanatisme*. La place que la raison pure assigne à la croyance – mais en dehors de ses limites – permet à Staël d'accorder à l'enthousiasme de la raison pratique une légitimité religieuse, et d'inscrire Kant dans la ligne de Locke et de Fénelon. Celui-ci n'avait-il pas écrit – un siècle avant la deuxième *Préface* de la *Critique de la raison pure*, cette phrase qui en anticipait la teneur : « Ne croire que ce que la raison comprend, ce n'est pas une foi, c'est la philosophie<sup>334</sup> »? La comparaison s'arrêtait là. La lecture staélienne est fort tendancieuse. Si la notion d'enthousiasme est beaucoup plus centrale chez Staël que chez Kant où elle apparaît dans *l'Analytique du sublime* de la *Critique de la faculté de juger*, c'est au prix d'un déplacement de l'axe de réflexion : Kant est philosophe, Staël anthropologue. Au regard de la raison pratique, pour laquelle la moralité (*Sittlichkeit*) rationnelle l'emporte, la nature est plus importante que l'art, et l'action morale doit s'y soumettre. Dans l'idéalisme de Staël au contraire, où l'imagination et le sentiment se donnent libre cours, l'art est valorisé<sup>335</sup>. La différence essentielle concerne la religion : là où Kant renvoyait celle-ci à ses compétences propres étrangères à la raison, Staël soulignait au contraire le droit de la religion à interdire à la philosophie de réfléchir aux choses de la foi. L'interprétation staélienne était proche de la philosophie britannique. David Hume distinguait par exemple la superstition (qui fait obstacle à la liberté), de l'enthousiasme

<sup>331</sup> De l'Allemagne, éd. Garnier-Flammarion, 1966, T.II, 3<sup>e</sup> partie, chapitre VI : *Kant*, 127-140. Citation 140.

<sup>332</sup> JOHN LOCKE : *Essay on Human Understanding*, in *Works*, Londres, 1823, III, 149.

<sup>333</sup> Voir la précieuse étude de Robert SPAEMANN : « *Fanatich* » und « *Fanatismus* », *Archiv für Begriffsgeschichte*, XV (1971), 256-274 (en particulier les pages 259-261).

<sup>334</sup> M. MASSON : *Fénelon et Madame Guyon, documents nouveaux et inédits*, 1907, 89-90 (cité R. SPAEMANN, 260).

<sup>335</sup> Julia VON ROSEN : *Kulturtransfer als Diskurstransformation – Die Kantische Ästhetik in der Interpretation Mme de Staëls*, Heidelberg, Winter, 2004, 266 sq.

(qui enflamme les hommes libres lorsqu'ils se libèrent d'une tutelle cléricale, à l'exemple des anabaptistes, camisards, *levellers* et autres *covenanters*)<sup>336</sup>.

2. Staël met l'accent sur la morale de Kant mais sans la séparer aussi nettement que lui de la religion qui, à ses yeux à elle, est au fondement de la morale et de la poésie<sup>337</sup>. Elle fait gloire à Kant d'avoir « rétabli la conscience dans la morale, l'idéal dans les arts »<sup>338</sup>. Dans son analyse, la raison pratique est un « pragmatisme de l'enthousiasme »<sup>339</sup>. Kant, Fichte et Jacobi sont loués pour avoir victorieusement combattu les morales de l'intérêt personnel ou du plaisir construites par Shaftesbury, Hutcheson et Adam Smith<sup>340</sup>, ces morales qui dégoûtaient David Hume. Kant leur substitue le devoir<sup>341</sup>, qui est au centre d'un système de sécularisation du bien assez comparable au stoïcisme (puisque le perfectionnement des individus et non leur bonheur constitue leur finalité terrestre)<sup>342</sup>. C'est une morale sèche, excluant la sensibilité, mais pleine d'élévation et digne d'être admirée, car excluant toute répression. Cette morale magnifiquement autonome servira de référence à l'édification d'une morale républicaine, dans la longue quête d'une éthique non cléricale, pourtant religieuse.

Quelles fabuleuses tensions nouées dans l'œuvre de Staël, et en si profonde consonance avec la culture de l'Allemagne ! Où est le secret de sa troublante connivence avec Kant ? Peut-être dans cette dualité insoluble, car trop liée à la condition humaine jamais réellement unifiée. Chacun porte en soi deux humanités : l'humanité d'en haut, celle de la raison, de la conscience, de la « bonne » société, des institutions, du classicisme, de l'ordre, et l'humanité d'en bas, celle du sentiment, de l'inconscient, du « peuple », de la nature, de la liberté, du romantisme, de la sauvagerie, du désordre. Germaine de Staël était sociologiquement déterminée à défendre la première, l'humanité des lois ; elle est devenue par vocation l'avocate de la seconde, l'humanité de la liberté. Cette tension explique la fécondité de son kantisme lui-même très représentatif d'une dualité irréductible qui gît au plus intime du système. Kant a été à la fois un *Aufklärer* et un théoricien du dépassement de l'*Aufklärung*. Il avait été à l'avant-garde des Lumières et de leur effort pour débarrasser le divin de tout anthropomorphisme<sup>343</sup>. Il n'a pas vécu assez longtemps pour assister aux débuts de la dérive panthéiste qui épouvanta Heine, et qui des premiers disciples à Nietzsche accompagne la lente

<sup>336</sup> David HUME : *Essays – Philosophical Works*, ed. Green – Grose, Londres, 1882, III, 144-149, cité SPAEMANN, 261.

<sup>337</sup> *De l'Allemagne*, éd. citée, t.IV, 129.

<sup>338</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>339</sup> Anne AMEND in *Le groupe de Coppet et l'Europe* (colloque de Tübingen 1993), Lausanne – Institut Benjamin Constant – Paris, Jean Touzot, 1994, 270.

<sup>340</sup> *De l'Allemagne*, éd. citée, t.IV, 284-285.

<sup>341</sup> *Ibid.*, 298.

<sup>342</sup> *Ibid.*, 318-330, en particulier 319, 323 sq.

<sup>343</sup> Voir sur ce point l'excellente introduction à Samuel MOSER : *Im Banne Kants : Heinrich Heine, Georg Büchner, Heinrich von Kleist* (Dissertation Berne 1981), Biel, 1984.

montée du nihilisme allemand dans la littérature, de Kleist à Büchner. L'importance du kantisme de Germaine de Staël tient probablement au fait que celle-ci porte témoignage de l'existence d'un kantisme plus libre, plus éruptif, plus incontrôlable, plus existentiel. Il constitue l'alternative au kantisme républicain, qui est à l'inverse plus discipliné, plus directif, plus convaincu, plus militant et surtout plus engagé. Il y a deux kantismes comme il y a en chaque individu deux façons d'être un homme.

## Benjamin Constant (1767-1830) et Kant : un théoricien libéral face à la raison pure

Comme Germaine de Staël, Benjamin Constant est un disciple des Lumières et des Encyclopédistes. Il a fréquenté dans sa jeunesse le salon de Mme Suard par lequel transitaient les « idées nouvelles » de Diderot, Helvétius, Condorcet, Condillac et Turgot<sup>344</sup>. Il a lu la *Vie de Turgot* de Condorcet. C'est un fils de 1789 – mais dans une version cynique où on peut l'imaginer côtoyant des hommes et des femmes sortis des *Liaisons dangereuses*. Constant n'est-il pas miné par cette atonie d'où il ne sortira, Madame de Staël volant à son secours, que par l'*enthousiasme* qu'elle admire tant chez les Allemands ? Quelle issue politique à ce dégoût de l'esprit (*Ekel am Geist*) dont parle Lothar Gall<sup>345</sup> ? Idéologiquement Constant est républicain, dans certaines limites, et protestant d'appartenance huguenote. Comme Staël et Heine, il croit à une filiation directe de la Réforme à 1789<sup>346</sup>.

Le rôle de Constant dans le transfert franco-allemand en général et dans la réception du kantisme par les Français en particulier est original. Dans l'histoire des idées, il relie les Lumières à la sensibilité religieuse du protestantisme. Il se demandait en quoi 1789 et la République avaient quelque chance de réduire l'*ennui* qui s'était emparé de l'Ancien Régime et qui continuait de paralyser une Allemagne qui n'avait connu ni prise de la Bastille, ni nuit du 4 août. Ces questions l'occupent lorsqu'il écrit *L'esprit des religions*. L'élaboration théorique de cet ouvrage, dont le projet est connu de Mme de Staël en 1794, ne peut être séparée de la lecture de Lessing, qui est mort en 1781, et de Kant, dont *La religion dans les limites de la simple raison* a été publiée au printemps 1792 dans la *Berlinische Monatsschrift*<sup>347</sup>. Lorsqu'il vient s'installer à Paris, Constant dispose donc d'une expérience et d'une culture philosophiques acquises en Allemagne. Très importante a été l'amitié avec Jacob Mauvillon

<sup>344</sup> Kurt KLOOCKE : *Benjamin Constant – une biographie intellectuelle*, Genève, Droz, 1984, 20.

<sup>345</sup> Lothar GALL : *Benjamin Constant – seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Wiesbaden, F.Steiner, 1963, 7.

<sup>346</sup> Pamela M. PILBEAM : *Republicanism in nineteenth Century France (1814-1871)*, Londres, Macmillan, 1995, 3.

<sup>347</sup> Voir le catalogue de l'exposition *Benjamin Constant und Niedersachsen*, Göttingen, 1982.

(1743-1794), professeur au *Collegium Carolinum* de Brunswick et ami de Mirabeau. Le Kant adversaire de la philosophie dogmatique est tout proche lorsqu'il fait alliance avec le libéralisme écossais dans cette sociologie de la religion que met au point Mauvillon<sup>348</sup>. L'apprentissage philosophique de Constant à Brunswick a fait de lui « un disciple éclectique de Kant, non pas du philosophe des *Critiques*, mais de l'auteur des écrits sur la religion et sur l'histoire »<sup>349</sup>.

Constant arrive à Paris avec Madame de Staël le 25 mai 1795, deux jours après les troubles de prairial An III. Kant commence alors à intéresser les Français comme théoricien de la paix – et comme penseur d'une sortie de la Révolution qui ne serait pas une trahison des « idées de 89 ». Dans ce moment historique, les républicanismes de Constant, Staël et Kant sont comparables. Depuis Thermidor les choses ont changé : la République n'est plus assimilée à la Révolution – en échange, la bourgeoisie enrichie acquiesce rétrospectivement à l'idéologie de la Constituante. Ce consensus est nouveau. En 1795, il est important pour l'*intelligentsia* éclairée que l'héritage de 1789 soit sauvé et que l'on prévienne à la fois un retour des Jacobins et une restauration de la monarchie. Des éléments essentiels de la future doctrine libérale prennent forme – en particulier l'inégalité économique considérée comme facteur de civilisation, alors même qu'est exigée l'égalité politique (avec l'interdiction de la magistrature héréditaire). Constant a partagé très tôt l'essentiel du *credo* républicain : l'égalité politique est nécessaire, car elle garantit à la fois les contrôles et un maximum de liberté individuelle. C'est une position proche de celle de Kant. En 1790 Constant est fidèle aux traditions des Lumières en soutenant l'idée de perfectibilité de l'espèce humaine<sup>350</sup>. Il a approuvé la proclamation de la République le 21 septembre 1792, à un moment où Staël reste partisans d'une monarchie constitutionnelle. Ce qui politiquement les différencie lorsqu'ils se rencontrent, c'est l'expérience vécue. Benjamin a vu l'alliance des Girondins et des Montagnards se rompre pour des raisons sociales. La République trouvera-t-elle un moyen d'arbitrer les conflits de classes ? C'est la question qu'il se pose après cette rupture, qui représente pour lui une déception.

Ne confondons pas Républicains et Jacobins. Dans la mesure où ils s'opposèrent à la centralisation jacobine, beaucoup de républicains modérés furent des libéraux qui s'ignoraient tant ils répugnaient à s'identifier au libéralisme doctrinal. Ce sont eux qui ouvriront plus tard,

---

<sup>348</sup> KLOOCKE op. cit., 57.

<sup>349</sup> KLOOCKE Ibid.

<sup>350</sup> L'essai *De la perfectibilité de l'espèce humaine* sera écrit beaucoup plus tard (et publié seulement en 1829 dans les *Mélanges*.)

avec les conservateurs, les voies à la Troisième République<sup>351</sup>. Le Kant des libéraux thermidoriens vivra donc longtemps d'une vie souterraine<sup>352</sup>, il ne survécut qu'à la condition de n'apparaître jamais sous le drapeau libéral porté par les vents d'Angleterre, mais sous le pavillon de complaisance de la République modérée de Thermidor, dans laquelle les possédants se reconnurent plus volontiers. Émile Faguet ne se souvenait pas d'avoir « de toute sa vie jamais rencontré un Français libéral »<sup>353</sup>. C'est pourquoi l'héritage du kantisme libéral, transmis par un penseur aussi authentiquement libéral que Constant, fut sous le Second Empire plus apprécié des légitimistes<sup>354</sup> que des libéraux de stricte observance (Edouard Laboulaye, Paul Leroy-Beaulieu ou Lucien Prévost-Paradol). Il résulte de cette singularité française que le libéralisme kantien ne fut reçu des Français que dans une version modérée qui en affaiblissait la vitalité, et le tirait vers le juste-milieu. Il fut en politique l'équivalent de la pensée de Victor Cousin en philosophie : un éclectisme. Certains libéraux vireront à l'orléanisme comme Rémusat, d'autres au bonapartisme comme Prévost-Paradol, la plupart au républicanisme modéré comme Jules Simon et Vacherot<sup>355</sup>. Retenons pour l'instant cet acquis de nature à nous laisser sur notre faim : dans la conjoncture française le libéralisme kantien était inévitablement un libéral-conservatisme, acceptant 1789, l'anticléricisme en moins<sup>356</sup>.

Pour la réception par les Français de la philosophie de Kant, la collaboration intellectuelle de Constant avec Staël en 1796 est un événement fondateur (ils sont amants depuis avril). Leur première entrevue, qui décida de toute la vie de Constant, eut lieu le 18 septembre 1794, quelques jours avant son vingt-septième anniversaire. En 1796, Germaine vient de publier *De l'influence des passions*, et Benjamin *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. L'ouvrage de Staël est d'une qualité si exceptionnelle qu'il est aussitôt traduit en allemand. Le génie analytique de l'auteur établit un lien consubstantiel entre liberté, passion et volonté – l'analyse participe donc à la fois de l'esprit des Lumières et de la conception romantique de la vie. Ce lien essentiel entre libération de l'espèce et affranchissement de l'individu sera bientôt reconnu par *De l'Allemagne* comme un attribut de la pensée allemande, et comme la meilleure riposte à la tyrannie, jacobine, puis napoléonienne. Mais en 1796 on n'en est pas là. Staël vient de se

<sup>351</sup> Sudhir HAZAREESINGH : *From Subject to Citizen – The Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy*, New Jersey, Princeton UP., 1998, 163-164.

<sup>352</sup> Albert THIBAUDET : *Les idées politiques de la France*, Stock, 1932, 49.

<sup>353</sup> Émile FAGUET : *Le libéralisme*, Poitiers, Société française, 1902, 307.

<sup>354</sup> S. HAZAREESINGH op. cit., 164.

<sup>355</sup> P.M. PILBEAM op. cit., 85.

<sup>356</sup> P.M. PILBEAM op. cit., 86.



rallier à la République modérée, en reniant son hostilité de principe à la République pour les raisons qu'avait enseignées Machiavel : la République est conflictuelle à l'intérieur et à l'extérieur<sup>357</sup>. Tout changeait par conséquent si elle faisait la paix avec ses ennemis (comme à Bâle en avril 1795 avec la Prusse). Durant l'été et l'automne 1795, Staël fut même favorable à une dictature directoriale<sup>358</sup>, dont elle attendait qu'elle mît fin à la Révolution.

En ce qui concerne l'Allemagne et sa philosophie, Constant avait beaucoup à apprendre à Staël. Il a officié de longues années comme chambellan à la cour de Brunswick (1788-1794), dans un Hanovre institutionnellement proche de l'Angleterre. L'université de Göttingen bruisse d'échos aux trois *Critiques* kantienne parues de 1787 à 1790. Mais Constant est trop dépressif pour en faire une lecture de sang-froid. Ce qu'il retient de la *Critique de la raison pratique*, c'est qu'il est moralement bon que Dieu soit caché à l'entendement (et nécessaire qu'il le reste) – car nous ne serions pas libres si Dieu n'était pas *absconditus*. Le problème se pose pour lui dans les mêmes termes que pour Kant : comment être lucide et ne pas désespérer<sup>359</sup> ? Pour Kant, si impossible que cela paraisse dans l'absolu, il est impératif que cela soit possible dans la pratique<sup>360</sup>. La vie sans foi serait absurde. L'athéisme affaiblirait le respect dû à la loi. La seule solution est par conséquent de postuler l'existence de Dieu. Staël se ralliera à cette solution kantienne. Mais ce n'était pas la conviction intime de Constant à l'époque de leur rencontre. Il pensait alors philosophiquement impossible de ne pas sombrer dans le désespoir si l'on pratique une véracité parfaite. Pourquoi ne pas se donner la mort si l'exigence de lucidité nous interdit d'espérer ? C'est ainsi que s'énonçait la question philosophique pour lui, et pour de nombreux romantiques suicidaires de sa génération. Plus fondamentalement se posait déjà en filigrane le problème crucial de la *veracitas* et du mensonge. L'interdiction absolue de mentir est pour Benjamin une menace pour l'équilibre de l'individu, avant d'être reconnue en 1796 comme un obstacle à la cohésion de la société.

Constant n'est pas seulement passionné de théorie spéculative. L'application de la philosophie à la politique l'intéresse tout autant. C'est assurément ce dernier aspect qui le séduit le plus : ayant suivi à Edimbourg l'enseignement libéral et pragmatique d'Adam Smith, il est, à la lecture de Staël, particulièrement réceptif à l'évocation des dangers courus par des

<sup>357</sup> K. KLOOCKE op. cit., 132.

<sup>358</sup> Basil MUNTANEO : *Les idées politiques de Madame de Staël et la constitution de l'An III*, 1931.

<sup>359</sup> Voir in Karl POPPER : *Conjectures et réfutations*, Payot, 1985, le chap. 7 *La critique de Kant et la cosmologie*.

<sup>360</sup> Voir par exemple, à la fin de la *Critique de la faculté de juger*, la magnifique *Remarque générale en vue de la téléologie*, Pl. II, 1286-1299, AK. V, 475-485.

citoyens solitaires face à la Terreur<sup>361</sup>. La France du Directoire traverse une crise sociale. Le moment est venu de faire face à la gauche radicale et aux revanchards de l'Ancien régime, de s'opposer à la fois aux babouvistes et aux royalistes, et de plaider pour un ralliement de la bourgeoisie aisée à la République<sup>362</sup>. La République dont Benjamin se fait l'avocat est un régime de classe soutenu au nom de la liberté<sup>363</sup>, plutôt qu'un régime réellement conforme à l'épure libérale. Constant est très éloigné du libéralisme qu'il défendra plus tard comme député de gauche, et que, sous sa forme doctrinale, Marcel Gauchet date de 1806<sup>364</sup>. Ses positions de 1796 sont les plus réactionnaires de sa carrière – au point qu'on peut le juger « aveuglé sans doute par le brillant du salon de Madame de Staël »<sup>365</sup>.

**Un affrontement stratégique :**  
*Des réactions politiques et Sur un prétendu  
droit de mentir par humanité (1797)*

La polémique lancée par Constant atteint le système kantien au cœur. La riposte de Kant sera d'autant plus vive. L'exigence de vérité est fondée à la fois par la *Critique de la raison pure* et par la *Critique de la raison pratique*. Rappelons brièvement ces deux séries d'arguments. Les développements de la *Dialectique transcendantale* sur la cosmologie rationnelle analysaient déjà ce que Kant appelle le jugement d'imputabilité – c'est-à-dire la question de savoir dans quelle mesure peut nous être imputée la faute pénale de nos mensonges, et pourquoi ne pas dire la vérité peut être excusable, mais demeure condamnable selon une loi de la raison. Si la condamnation est nécessaire, c'est parce que nous imputons au coupable une liberté réelle, même si nous sommes incapables de la connaître exactement. Kant écrit : « Pour éclaircir le principe régulateur de la raison par un exemple tiré de l'usage empirique, prenons un acte volontaire, par exemple un mensonge pernicieux, par lequel un homme a introduit un certain désordre dans la société, dont on recherche d'abord les raisons déterminantes qui lui ont donné naissance, pour juger ensuite comment il peut lui être imputé avec toutes ses conséquences. Sous le premier point de vue, on pénètre le caractère empirique de cet homme jusque dans ses sources que l'on recherche dans la mauvaise éducation, dans les

<sup>361</sup> L. GALL op. cit., 10.

<sup>362</sup> K. KLOOCKE op. cit., 69. Constant n'est pas le théoricien hypocrite du républicanisme qu'a vu en lui Henri GUILLEMIN : *Benjamin Constant muscadin (1795-1799)*, 1958.

<sup>363</sup> K. KLOOCKE op. cit., 74.

<sup>364</sup> Marcel GAUCHET : *Constant, Staël et la Révolution française*, 159-172 in *The French Revolution and the Creation of Modern Republic*, vol. 3 *The Transformation of Political Culture (1789-1848)*, ed. by F. FURET and Mona OZOUF, Pergamon, 1989 (déjà in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988). Cit. 172.

<sup>365</sup> K. KLOOCKE Ibid.

mauvaises fréquentations, en partie aussi dans la méchanceté d'un naturel insensible à la honte... Or bien que l'on croie que l'action soit déterminée par là, on n'en blâme pas moins l'auteur, et cela, non pas à cause de son mauvais naturel, non pas à cause des circonstances qui ont influé sur lui, et non pas même à cause de sa conduite passée... Le blâme se fonde sur une loi de la raison où l'on regarde celle-ci comme une cause qui a pu et a dû déterminer autrement la conduite de l'homme... L'action est attribuée au caractère intelligible de l'auteur : il est entièrement coupable à l'instant où il ment ; par conséquent, malgré toutes les conditions empiriques de l'action, la raison était pleinement libre, et cet acte doit être attribué entièrement à sa négligence<sup>366</sup>. » La solution de la troisième antinomie associait par conséquent liberté et obligation de vérité. L'exigence de la raison pratique allait exactement dans le même sens. On peut chicaner Kant sur les principes, comme Constant<sup>367</sup>. On ne peut le suspecter de les placer au-dessus de la conscience individuelle – ou de décharger celle-ci en leur nom.

La loyauté (*Ehrlichkeit*) est un commandement sacré de la raison pratique. Dire cela ne peut être politiquement neutre à l'époque de la Révolution, où les questions de morale appellent une prise de position sur les orientations quotidiennes du pouvoir en place. D'où, nous semble-t-il, l'intérêt de la polémique Kant-Constant : les questions les plus arides de l'éthique et de la théologie ont une signification idéologique instantanée, même lorsqu'elle n'est pas expressément jetée dans la dispute. Il y a pour Kant une rectitude des principes révolutionnaires qui justifie la loyauté vis-à-vis d'eux, et qui *a contrario* peut faire suspecter de dissimulation leurs adversaires. Toute polémique des années 1790 a cet aspect. Qu'il soit central dans la querelle à propos du mensonge ne doit pas surprendre. Sans doute faut-il lire en ce sens la *Remarque finale* du traité de 1791 *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* – dont Ferdinand Alquie note qu'il peut être considéré comme résumant la philosophie de Kant tout entière<sup>368</sup>. Nous en citons ici un passage essentiel : « Le mal de la dernière espèce est l'*indignité*, par laquelle tout caractère est dénié à l'homme. Je m'en tiens principalement ici à la déloyauté enfouie dans les profondeurs cachées du cœur, puisque l'homme va jusqu'à pouvoir falsifier ce qu'il affirme intérieurement devant sa propre conscience morale »<sup>369</sup>.

<sup>366</sup> *Critique de la raison pure* (TREMESAYGUES et PACAUD), PUF, 405-406. Pl. I, 1183-1184, AK. III, 375-376.

<sup>367</sup> Le chapitre VIII des *Réactions politiques* est intitulé *Des principes* (éd. P. RAYNAUD, Flammarion, 1988). Nous citerons ce texte d'après François BOITUZAT : *Un droit de mentir ? Constant ou Kant*. PUF, 1993 (102-109).

<sup>368</sup> Ferdinand ALQUIE : *Introduction aux Ecrits de 1790-1791*, Pl. III, 1306.

<sup>369</sup> *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, Pl. II., 1411-1412, AK. VIII, 270.

Au fond Kant ne juge pas le mensonge à partir de principes moraux, mais à partir de la réalité. Son regard est celui de La Rochefoucauld, mais plus d'un siècle après les *Maximes*, un La Rochefoucauld de 1791 en quelque sorte, ne condamnant pas le mensonge comme vice de l'individu, mais comme penchant incompatible avec les droits de l'homme. Vue effectivement contraire à celle de Constant jugeant la vérité inconditionnelle incompatible avec la vie en société, mais contraire également à celle de la morale des Lumières (notamment de Christian Wolff et de Francis Hutcheson<sup>370</sup>). Là encore le criticisme reste fidèle à l'esprit de l'*Aufklärung*, mais pas à sa lettre, lorsqu'il soutient (jamais explicitement) qu'entre temps la Révolution a eu lieu. Car c'est bien enregistrer l'acquis révolutionnaire et lui rendre hommage que d'affirmer que mentir ruine le droit de l'humanité à exister sur la base de contrats et traités qui sont eux-mêmes le fondement des droits individuels. Cette affirmation est théorique, et elle appelle des objections. Kant y répond d'ailleurs en 1793 dans le traité *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*.

Constant n'attaque pas les principes kantien en tant que tels, comme le faisaient les adversaires de la Révolution à la suite d'Edmund Burke<sup>371</sup>. Il croit certes, comme eux, que le fanatisme de l'abstraction a fait couler des fleuves de sang, mais il s'oppose, à la différence d'eux, au fanatisme de la réalité de ceux qui brandissent le spectre de la Terreur pour récuser les idées de 1789 et se faire les apôtres d'une restauration monarchique. Il est dans la ligne de Sieyès, c'est-à-dire hostile à l'utopie révolutionnaire (comme Aristote l'avait été à l'utopie communiste de Platon<sup>372</sup>). Il est dans cette voie médiane – thermidorienne – hésitant entre l'affirmation de principes abstraits et leur condamnation au nom de l'expérience<sup>373</sup>. Bref sa critique de l'interdiction kantienne de mentir peut être qualifiée d'opportuniste : c'est tout l'esprit de la Constitution de l'An III et de son équilibre de juste milieu. Si les principes sont absolus et leur application affranchie de toute limitation, ils instaurent l'arbitraire qu'ils prétendent combattre. Le rejet des principes serait mortel pour la société mais leur application aveugle ne le serait pas moins<sup>374</sup>. Le relativisme constantien affirme donc la nécessité de les adapter à la réalité. Germaine de Staël avait vécu ce problème en cachant durant la Terreur Mathieu de Montmorency dans son propre logement à l'ambassade de Suède, alors qu'il était

<sup>370</sup> Christian WOLFF : *Von der Menschen Tun und Lassen* § 987 (licéité de ne pas dire la vérité), Francis HUTCHESON : *Sittenlehre der Vernunft* (trad. Leipzig, 1756, 572). Se reporter à EBBINGHAUS loc cit.

<sup>371</sup> Edmund BURKE : *Reflections on the Revolution in France*, 1790.

<sup>372</sup> Voir Alain BOYER *Hors du temps – un essai sur Kant*, Vrin, 2001 le chap. XVI *Veracitas et caritas*, 243-253.

<sup>373</sup> F. BOITUZAT op. cit., 8.

<sup>374</sup> Réactions politiques, op. cit., 106-108.

recherché par la police<sup>375</sup>. Pour Kant au contraire, le fond du problème n'est pas là : Constant et le Directoire abusent de principes à des fins privées et ils sont à ce titre proprement des opportunistes<sup>376</sup>. Contre l'extrémisme jacobin et son égalitarisme, ils font valoir hypocritement l'intérêt général. Peut-être Constant soutient-il le Directoire par intérêt, s'il en attend par hasard des responsabilités ministérielles<sup>377</sup>. Le résultat est en tout cas un choc frontal entre cette « convenance » (*Konvenienz*) et le commandement sacré de la raison dont Kant se réclame : « C'est un commandement de la raison sacré, absolument impératif et que ne peut limiter aucune convenance, que d'être véridique (honnête) dans toutes ses affirmations<sup>378</sup>. »

Ce problème de la véracité (*Wahrhaftigkeit*) est devenu d'emblée central dans la réception française du kantisme au point de cristalliser originellement la polémique contre Kant sur son prétendu rigorisme. Il est significatif que Germaine de Staël, sans le désigner explicitement<sup>379</sup>, ait attaqué l'impératif catégorique comme principe, en particulier dans le chapitre de *L'Allemagne* consacré au *Principe de la morale dans la nouvelle philosophie allemande*<sup>380</sup>. À l'entendre, Kant serait dans l'erreur en plaçant la « vérité » de la Loi et la « véracité » de la personne au-dessus de la « vertu » de l'individu – dans laquelle elle voit au contraire l'inspiratrice de la moralité intuitive. Elle écrit notamment : « L'opinion de Kant sur la véracité en est un exemple. Il la considère avec raison comme la base de toute morale... Il prétend qu'il ne faut jamais se permettre dans aucune circonstance particulière ce qui ne saurait être admis comme loi générale ; mais dans cette occasion il oublie que l'on pourrait faire une loi générale de ne sacrifier la vérité qu'à une autre vertu, car dès que l'intérêt personnel est écarté d'une question, les sophismes ne sont plus à craindre, et la conscience prononce sur toutes choses avec équité »<sup>381</sup>.

Kant se laisse entraîner fort loin par son juridisme. Il a un intérêt stratégique à démontrer que la justification de l'interdiction de mentir est plus légale que morale :

<sup>375</sup> BOYER : op. cit., 23-24, 245 (et André TOSEL : *Kant révolutionnaire*, PUF, 15).

<sup>376</sup> Voir l'excellente synthèse de Robert J. BENTON : « Political Expedience and Lying : Kant vs. B.Constant », *Journal of the History of Ideas* XLIII (1982), 1, 135-144. Opportunisme du Directoire et de Constant, 139.

<sup>377</sup> R. BENTON renvoie aux chapitres 8 et 9 de Harold NICOLSON : *Benjamin Constant*, Londres, 1949.

<sup>378</sup> *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* Pl. III, 438, AK. VIII, 427.

<sup>379</sup> Selon le témoignage de Karl August BÖTTINGER Mme de Staël connaissait l'impératif catégorique, qu'elle défendait comme variante de la morale stoïcienne et dans laquelle elle retrouvait une illustration de la théorie éclairée de la perfectibilité morale. Cette interprétation faisait de Germaine une déiste fort éloignée des positions kantiennes. K.A. BÖTTINGER : *Anne-Louise Germaine de Staël-Holstein in Literarische Zustände und Zeitgenossen – Begegnungen und Gespräche im klassischen Weimar*, Berlin, 1998 (hrsg. von Klaus GERLACH und René STERNKE), 347-396. Référence ci-dessus, 372.

<sup>380</sup> *De l'Allemagne* (éd. Balaye-De Pange), III, chap. 14.

<sup>381</sup> *De l'Allemagne*, op. cit., IV, 323-324.

l'individu gagne à ne pas mentir, car cela lui permettra d'être en règle avec la justice (et accessoirement avec sa conscience). Selon Kant le mensonge peut être jugé contraire à la justice d'après les lois extérieures, (et le mensonge bien intentionné relever parfois des tribunaux). La citation que l'on vient de lire sur le « commandement sacré de la raison » est précédée d'une démonstration dont nous citons ici les dernières phrases : « [...] celui qui *ment*, si bien intentionné qu'il puisse être, doit répondre des conséquences de son mensonge, même devant la cour de justice civile, et en payer le prix, quel que soit leur caractère imprévisible. Car dire la vérité constitue un devoir qui doit être considéré comme la base de tous les devoirs qui sont à fonder sur un contrat, et dont la loi, si on y tolère ne serait-ce que la plus petite exception, est rendue chancelante et vaine »<sup>382</sup>. On touche ici du doigt ce légalisme rigide du mauvais Kant. Le meilleur Kant est assurément ailleurs. Nous butons sans cesse sur la question de savoir si les principes sont applicables. Constant soutient que l'interdiction de mentir n'est concevable que dans une société parfaite, à laquelle la simple observation de la réalité interdit de croire. Il est convaincu que l'obligation de vérité n'est pas exigible dans une société moderne où les droits l'emportent sur les devoirs. En théorie, la position de Kant est effectivement contraire, puisqu'elle se fonde sur des obligations contraignantes et sur des principes généraux – d'où l'impression de rigidité et de rigorisme qu'elle donne. La raison pratique se passe du rigorisme. Dans cette hypothèse la polémique ardemment conduite contre Constant porterait moins sur la problématique morale du mensonge en général que sur l'impossibilité de soutenir la Révolution française dans les conditions pratiques de la Prusse de 1797 sans encourir les foudres de la censure.

Constant est un lecteur régulier de Kant. On sait par exemple qu'il a lu *La religion dans les limites de la simple raison* au moment où il rédigeait le dernier chapitre de son *Esprit des religions* (été 1794). Rappel de la chronologie. Benjamin a publié *Des réactions politiques* en mars 1797, avec une préface qui porte la date du 10 germinal An V. C'est un succès de librairie. Kant en a lu une traduction dans le recueil *La France de l'an 1797*<sup>383</sup>, où il est mis en cause anonymement. Le texte précise : « Le principe moral que dire la vérité est un devoir, s'il était pris de manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences directes qu'a tirées de ce premier principe un philosophe allemand qui va jusqu'à prétendre qu'envers des assassins qui vous demanderaient

<sup>382</sup> Ibid., Pl. III, 437-438, AK. VIII, 427.

<sup>383</sup> *Frankreich im Jahre 1797 (La France de l'an 1797 – Lettres d'un Allemand à Paris)*, T.II, Altona, 1797. L'auteur est K.F. CRAMER (1752-1807), professeur de grec et de langues orientales à l'université de Kiel, démis de ses fonctions en 1794 pour sympathies révolutionnaires. Il s'installa à Paris comme libraire. Un compte rendu de l'ouvrage paraît dans le numéro de septembre-octobre 1797 de la *Neue Klio*. Selon Kurt KLOOCKE l'auteur est sans doute Huber.

si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime »<sup>384</sup>. Dans les *Questions casuistiques* posées à la fin du § 9 de la *Doctrine de la vertu* était évoqué un cas différent : « Dois-je, si je dis une contre-vérité, répondre de toutes les conséquences qui peuvent en découler ? Par exemple, un maître a ordonné à son domestique de répondre, lorsqu'une certaine personne viendra le demander, qu'il n'est pas là. Ainsi fait le domestique, mais par là il permet à son maître de s'échapper et de commettre un grand crime que la garde envoyée contre lui l'eût empêché de commettre. À qui incombe ici la faute ? Sans doute aussi au domestique qui a violé par un mensonge un devoir envers soi-même, dont les suites lui seront maintenant imputées par sa propre conscience »<sup>385</sup>. Au raisonnement kantien Constant opposait une restriction de nature à ruiner le principe : « Dire la vérité n'est un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul n'a droit à la vérité qui nuit à autrui »<sup>386</sup>. Kant ne peut que refuser cette argumentation. Il sait que le devoir catégorique de ne pas mentir ne suffit pas à lever le droit qui m'est reconnu de le faire, même si ce droit effectif ne me libère pas de l'éventualité d'être moralement dénoncé par un adversaire qui en aurait le devoir. La position kantienne maintient conjointement l'interdiction de mentir et l'aveu qu'un fondamentalisme moral est intenable, le droit de mentir ayant quelque rapport avec l'autonomie individuelle qui conditionne l'action morale<sup>387</sup>.

Comme Kant est convaincu que, la pratique étant entièrement rationnelle, il n'y a pas de contradiction entre théorie et pratique, Constant voit rouge et il monte aussitôt sa machine de guerre<sup>388</sup> contre un « système » dogmatique à ses yeux. De son côté, Kant considère Constant comme un de ces moralistes politiques (opportunistes) qu'il a pris à parti dans l'*Appendice au Projet de paix perpétuelle*. Pour les deux hommes l'enjeu passe de loin la querelle du mensonge. Kant a saisi dans l'instant la portée d'une polémique qui survient dans le grand désordre parisien. Il réagit dès le 6 septembre 1797, dans le numéro des *Berlinische Blätter* de ce jour-là – quarante-huit heures après le coup d'État antiroyaliste du 8 fructidor (répétition générale du 18 brumaire<sup>389</sup>). Alors que s'affirme le retour en force de la raison d'État, il est urgent pour Kant de rappeler les impératifs de la raison pratique sur lesquels se règle le politique moral. Il écrivait déjà en 1795 : « Je puis très bien me représenter un *politique moral*, c'est-à-dire un homme d'État qui n'agisse que d'après des principes avoués par la morale ; au lieu que je ne saurais me faire l'idée d'un *moraliste politique*, qui

<sup>384</sup> *Sur un prétendu...*, op. cit., Pl.III, 435, AK. VIII, 425.

<sup>385</sup> *Doctrine de la vertu*, Deuxième section, I *Du mensonge*, § 9, Pl. III, 718 sq., AK.VI, 431.

<sup>386</sup> *Réactions politiques* op. cit., 106-108.

<sup>387</sup> BABIC loc. cit., 444.

<sup>388</sup> F. BOITUZAT op. cit., 10.

<sup>389</sup> F. BOITUZAT op. cit., 100.

accommode la morale aux intérêts de l'homme d'État »<sup>390</sup>. Constant soutient le point de vue exactement contraire : dans son collimateur il a la confusion de la politique avec la morale – l'irresponsabilité du « politique moral » préféré par Kant, cette intransigeance qui, à force de prétendre justifier les moyens au nom des fins, en vient à anéantir ce qui dans ces fins peut justifier les moyens<sup>391</sup>. Est dans sa ligne de mire la conception de Jean-Jacques Rousseau – et sa pente involontairement despotique. La polémique de Constant sur le mensonge s'inscrit dans le long procès instruit aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles contre le fondamentalisme des éthiques de conviction. Ses arguments se retrouveront chez Max Weber, Henri Bergson, Charles Péguy, Raymond Aron. En 1797 il s'agit surtout de la Révolution et de son héritage politique. Constant croit à une continuité entre Rousseau et la Terreur. Il disjoint par conséquent 1793 de 1789. Ce que ne fait jamais Kant – ni d'ailleurs son traducteur Lezay-Marnésia : dans ses *Causes de la Révolution et ses résultats* (avril 1797) celui-ci soutient en particulier que 1793 est consubstantiel à 1789<sup>392</sup>. Là encore cette polémique est à l'origine d'une longue série de confrontations idéologiques tout au long du siècle.

Dans le corpus kantien le mensonge fait l'objet d'une réflexion juridique et morale qui en révèle la richesse mais aussi l'ambiguïté. L'être humain est dans cette situation bizarre où il reconnaît comme devoir moral parfait l'obligation de ne pas mentir, mais possède en bonne logique un droit de mentir puisque les autres ne disposent d'aucun moyen juridique de l'en empêcher (même si, à l'évidence, quiconque me prend en flagrant délit de mensonge a le droit de me dénoncer publiquement et moi aucun droit de porter plainte contre cette dénonciation). La question est donc de savoir pourquoi, n'étant pas moralement permis, le mensonge n'est l'objet d'aucune sanction pénale, pourquoi l'interdiction du mensonge n'est pas un devoir juridique, pourquoi le mensonge échappe à la réglementation par le droit<sup>393</sup>, bref pourquoi un droit de mentir existe *de facto*, même s'il paraît inacceptable de prime abord. Historiquement, cette question accompagne les réflexions des Lumières sur le droit naturel. Celui-ci étant compris comme ce qui correspond au droit de l'humanité, on est bien obligé de reconnaître qu'il ne dispose d'aucun moyen de se réaliser juridiquement<sup>394</sup>. La soumission d'autrui à la loi naturelle n'a pas la moindre validité au regard du droit – sinon par un abus de pouvoir, que

<sup>390</sup> *Projet de paix perpétuelle, Appendice I : Sur l'opposition qui se trouve entre la morale et la politique, au sujet de la paix perpétuelle*, Pl. III, 367, AK. VIII, 372.

<sup>391</sup> F. BOITUZAT op. cit., 19.

<sup>392</sup> Voir in BOITUZAT op. cit. : *Des principes*, 65-81. Sur la querelle Constant – Lezay-Marnésia voir François FURET : *Une polémique thermidorienne sur la Terreur*, in *Passé Présent*, n° 2, 1983, 44-55.

<sup>393</sup> Pour l'ensemble du problème on se reportera à la très claire synthèse de Jovan BABIC : *Die Pflicht, nicht zu lügen – eine vollkommene, jedoch nicht auch juristische Pflicht*, *Kant-Studien*, 91 (2000), 4, 433-446.

<sup>394</sup> Julius EBBINGHAUS : *Kants Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit*, 408 in Julius EBBINGHAUS : *Gesammelte Schriften, Bd. 1. Praktische Philosophie (1929-1954), Sittlichkeit und Recht*, Bonn, Bouvier – Herbert Grundmann, 1986. 414.



l'on se réclame de la loi ou de Dieu<sup>395</sup>. Kant n'a cessé de se poser ces questions, même si les réponses changent sensiblement des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), où sont définis les devoirs – en particulier les maximes de l'impératif catégorique – à la *Métaphysique des mœurs* (1796-1797), où moralité et droit sont délimités l'un par rapport à l'autre<sup>396</sup>. Ne pas mentir est un devoir parfait, qui nous rend responsables de *toutes* les conséquences qui résultent du non-respect de l'interdiction<sup>397</sup>. Si Kant s'obstine tant à justifier juridiquement l'interdiction, c'est pour mieux résister à la tentation de la justifier par la seule obligation de ne pas léser l'humanité tout entière – ce que l'on fait nécessairement en trompant telle ou telle personne en particulier. On a l'impression – qui a indigné Constant – que Kant multiplie les faux-fuyants pour ne pas concéder la réalité d'un droit occasionnel de mentir par moralité.

Les échanges polémiques entre Constant et Kant ont eu le mérite d'attirer l'attention sur la nature des tensions qui éloignent l'un de l'autre le droit et la morale. La distinction kantienne entre la Loi, expression d'un devoir juridique, et la moralité (*Sittlichkeit*) – expression d'une obligation vertueuse – a l'avantage de ménager un espace théorique nécessaire à la fois à la liberté et à la pluralité des fins<sup>398</sup>. La *Métaphysique des mœurs* précise utilement que le devoir de ne pas mentir est un devoir envers soi-même et non envers les autres points de vue que ni Constant ni Staël ne pouvaient admettre. L'impératif pratique suprême est connu, il convient néanmoins de le rappeler : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ». Se pose alors de façon dramatique la question de savoir comment cet impératif peut acquérir force de loi. Ceci n'est possible que par une transformation fondamentale de l'idée traditionnelle d'humanité et à la condition que la véracité soit reconnue comme valeur sociale inconditionnelle<sup>399</sup>. On ne pourra déclarer nécessaire ni imposer par la force la soumission à la loi, en revanche, si la véracité est reconnue comme faisant partie du droit de l'humanité (et c'est bien la position de Kant), alors il deviendra impossible de se dispenser du commandement de véracité. On voit l'importance considérable de l'enjeu – la théorie d'une possibilité de venir à bout de la

<sup>395</sup> EBBINGHAUS Ibid., 418.

<sup>396</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs, Deuxième section* (Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs), Pl. II, 285-288, 295-296, AK.IV, 422-423, 430. *Métaphysique des mœurs – Première partie : Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit*, Pl. III, 464-467, AK.VI, 219-220.

<sup>397</sup> Voir l'intelligent plaidoyer de H.J.PATON pour les thèses paradoxales de Kant : *An alleged Right to lie – a Problem in kantian Ethics*, Kant-Studien, 45 (1953).

<sup>398</sup> BABIC loc. cit., 440.

<sup>399</sup> EBBINGHAUS loc. cit., 416.

mauvaise foi des hommes à l'aide d'une régulation par la loi représente une mutation extraordinaire enfin achevée<sup>400</sup>.

Reste à savoir comment cette mutation a été reçue par les Français. La réponse est simple : fort mal. La querelle déclenchée par Constant a eu pour effet un reflux durable de la pénétration en France de la philosophie pratique de Kant<sup>401</sup>. Jean-Jacques Mounier – avocat en exil – publia dans le *Magasin encyclopédique* une *Lettre sur la philosophie de Kant*, où il écrit : « J'apprends chaque jour de plus en plus à me méfier de la métaphysique et à respecter le bon sens »<sup>402</sup>. La polémique a ouvert la voie à un infléchissement de la philosophie française vers une philosophie du bon sens pouvant à l'occasion se réclamer d'une version affadée de la *Critique de la raison pure*<sup>403</sup>. La conséquence à long terme est considérable. Récusé comme métaphysique, le postulat de véracité laissait le champ libre à la politique, et théorie et pratique étaient appelées à se développer sur des plans radicalement séparés, de sorte qu'elles ne pouvaient jamais ni se rencontrer ni se contredire. Le rationalisme politique kantien – écrit François Boituzat – se condamnait à être un rationalisme de l'ordre davantage que de la liberté<sup>404</sup>. À l'inverse la conception de Constant l'emportait dans une bataille stratégique où la modération avait été placée à la hauteur des principes<sup>405</sup>. Les lecteurs français de Kant avaient fait leur choix – un choix destiné à peser lourd dans l'histoire politique du kantisme à la française.

Il serait inexact de rapporter cette évolution fondamentale à l'unique incident Kant-Constant. Celui-ci prenait place en effet dans une longue série de débats moraux tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'*Aufklärung* s'était elle-même comprise comme une croisade visant à détruire le mensonge, puisqu'elle promettait de faire triompher la vérité. La lutte contre le mensonge se confondait avec le combat des hommes pour la liberté. Là se reconnaissait un *topos* ancien de la tradition occidentale, repérable de Lucrèce et Épicure jusqu'à Spinoza. Les penseurs divergeaient néanmoins sur les moyens à mettre en œuvre pour la victoire du vrai. Une forte impulsion due à Machiavel faisait valoir le droit de recourir à cette fin à la ruse et à la violence, et cette nuance apparaissait chez Montaigne et Charron, qui n'étaient pas des disciples de Machiavel. Cette thématique prit de l'importance dans la grande controverse qui

<sup>400</sup> Eine zur Vollendung gekommene Weltenwende, écrit EBBINGHAUS loc. cit., 420.

<sup>401</sup> BOITUZAT op. cit., 99.

<sup>402</sup> *Magasin encyclopédique*, V, 1797. Texte in François AZOUVI et Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris – la réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1994, 101.

<sup>403</sup> BOITUZAT op. cit., 99.

<sup>404</sup> Ibid., 100.

<sup>405</sup> BOITUZAT op. cit., 11.

opposa au XVII<sup>e</sup> siècle Jansénistes et Jésuites. Si l'on tente de suivre ce débat dans le filigrane des batailles morales des Lumières, on constate une très grande différence entre conservateurs et radicaux. Du côté des premiers – à l'exemple de Fontenelle, mais aussi de Formey<sup>406</sup>, de Boufflers et de Jaucourt<sup>407</sup> – on reconnaît quelque valeur à ce que Benjamin Constant appellera ensuite le « mensonge officieux ». Pour les radicaux au contraire (David Hume, Diderot, Helvétius et Condorcet) il était exclu que l'on pût mentir et être heureux. Ce point de vue était loin d'être majoritaire. L'optimisme ambiant imposait certes de croire au triomphe final de la vérité – un adage affirmait « *truth will at least prevail* » (mais sans doute les Anglais n'en étaient-ils pas tout à fait convaincus puisqu'ils disaient en même temps « *falsehood flies, and truth comes limping after it* »<sup>408</sup>). Bayle anticipait en un sens sur Benjamin Constant en soutenant que « pour extirper l'erreur de l'univers, il faudrait extirper tout le genre humain. » Rivarol, défenseur de l'Ancien Régime, défendait le droit de mentir – tout comme Constant qui se réclamait, dans ce plaidoyer, de valeurs éclairées. Jean-Jacques Rousseau s'inquiétait, contre le lieu commun des philosophes, de l'utilité de la vérité, et plaidait même dans la quatrième *Rêverie* la cause constantienne du mensonge officieux, identifié à son utilité sociale. Il s'en prenait aux *philosophes*, comme Constant allait s'en prendre aux *métaphysiciens* à la Kant. À propos de ses adversaires *philosophes*, Jean-Jacques n'hésitait pas à les mettre en cause dans sa *Profession de foi* lorsqu'il écrivait : « Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, et c'est à mon avis une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité »<sup>409</sup>.

La question était manifestement d'une grande actualité, et la réponse faisait l'objet de différences d'appréciation considérables. En 1777, l'académie de Berlin avait inscrit à son concours la question : « Est-il utile au peuple d'être trompé – soit qu'on l'induisse dans de nouvelles erreurs ou qu'on l'entretienne dans celles où il est déjà ?<sup>410</sup> » Sur 33 travaux examinés sur les bords de la Spree, 20 répondaient oui (et 13 non). Prouvant l'hésitation de l'opinion et celle de l'Académie, décision fut prise par le jury d'attribuer un prix à chaque camp. Condorcet avait lui-même rédigé un essai qu'il décida, pour des raisons inconnues, de ne pas envoyer à Berlin. On peut affirmer que la position kantienne fut minoritaire. En matière de vérité, le XVIII<sup>e</sup> siècle était utilitariste dans une large majorité<sup>411</sup>. C'était

<sup>406</sup> *Examen de la question si toutes les vérités sont bonnes à dire*, Académie de Berlin, 1777.

<sup>407</sup> Auteur de l'article *Mensonge* dans l'*Encyclopédie*.

<sup>408</sup> Cité 584 dans l'excellente synthèse de Lester Gilbert CROCKER : *The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment*, *Journal of the History of Ideas*, XIV (1959), 575-603.

<sup>409</sup> Cité CROCKER op. cit., 587.

<sup>410</sup> CROCKER 597.

<sup>411</sup> CROCKER 601.

sociologiquement l'idéologie de la nouvelle classe moyenne, et il y avait là en France comme en Allemagne, un consensus entre philosophes, conservateurs et dévots pour admettre l'utilité pratique du « mensonge officieux »<sup>412</sup>. Avant que n'éclate sa querelle avec Kant, Constant appartenait par conséquent déjà au camp des vainqueurs, alors que Kant, en refusant l'utilité du mensonge, n'exprimait que l'opinion minoritaire des vaincus. Convenons que, en la matière, le camp de la vérité à tout prix rassembla des hommes en qui nous voyons aujourd'hui des démocrates à la Thomas Jefferson. Les adversaires de la véracité sans condition – dans la mesure où un lien réel existait entre défense de la contre-vérité, justification de l'oppression et mépris du peuple – furent politiquement des réactionnaires<sup>413</sup>. D'où la nécessité d'examiner de plus près les orientations idéologiques de Constant, et de se demander dans quelle mesure se constitua ce kantisme thermidorien certes foisonnant, mais où se retrouvèrent des attitudes de grand avenir, communes à Constant et à Staël.

---

<sup>412</sup> CROCKER Ibid.

<sup>413</sup> CROCKER 603.

# Espaces d'un kantisme thermidorien

## chez Staël et Constant

Il y a bien une idéologie particulière chez ceux que Marcel Gauchet appelle les Thermidoriens<sup>414</sup> – mais elle est aussi floue dans son contenu que dans son orientation politique. Elle tire l'essentiel de son inspiration de sa véhémence anti-jacobine. Le *credo* est libéral – si l'on voit dans le libéralisme une façon de dissocier la forme de gouvernement des principes de la liberté politique : la liberté est conçue comme possible en monarchie et en république. De là découle qu'une monarchie libérale est viable – ce que nient au contraire tous ceux qui confondent liberté et république. Ce n'est pas une mince surprise de constater que sur ce point important Constant et Kant sont d'accord, eux qui divergent sur l'essentiel. Les deux hommes sont au fond des modérés, dont le rapport au pouvoir en place est fait de soumission et de distance critique à la fois. Les contradictions sont assez comparables dans les deux cas – de sorte que l'on peut voir en Constant un représentant du Directoire modéré<sup>415</sup>. Sa trajectoire politique – par un savant mélange de convictions libérales, de sympathies républicaines, d'impulsions oppositionnelles, de moments bonapartistes – évoque l'opportunisme, à condition que l'on désigne sous ce terme une adaptation à une conjoncture variable et un éclectisme politique, et non un accommodement par calcul, intérêt ou lâcheté. Constant est à Paris depuis le printemps 1795. Il est « élu » par le Sénat (présidé par Sieyès) au Tribunat à la Noël 1799 : il y savoure la « sublime ambition républicaine » de parler et de décider au nom du peuple – ce qui lui vaut, dès le 5 janvier 1800, d'être un opposant, un des « douze ou quinze métaphysiciens » que Bonaparte jugeait « tous bons à jeter à l'eau ». Constant sera effectivement épuré en janvier 1802, offert par le Sénat, docile, en holocauste à l'exaspération

---

<sup>414</sup> Marcel GAUCHET : Constant, Staël et la Révolution française, 159-172 in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3 : *The Transformation of Political Culture (1789-1848)*, ed. François FURET and Mona OZOUF, Londres, Pergamon, 1989. Cit. 172. (Version française de ce texte in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, 1988).

<sup>415</sup> Pamela PILBEAM : *Republicanism in 19th Century France*, Londres, 1994, 56-57.)

du premier consul<sup>416</sup>. Un épisode parfaitement contraire aura lieu en mai 1815, lorsque paraissent les *Principes de politique* par lesquels Constant se rallie à Napoléon qui vient de promettre l'instauration d'un régime libéral. Benjamin est alors engagé pour préparer *l'Acte additionnel aux constitution de l'Empire* : le texte, dont le préambule se réclame de la légalité et de l'Europe, est effectivement plus libéral que la *Charte* de 1814. Il est d'ailleurs aussitôt plébiscité. Dans la foulée survient Waterloo. Constant part pour l'Angleterre d'où il revient en 1816. La France des premières années de la Restauration est libérale – mais au sens le plus indéfini et le plus éclectique. Que veut dire libéralisme quand se réclament de lui à la fois le très conservateur Chateaubriand (*La monarchie selon la charte*) et le moderniste Constant, député de la Sarthe, dans ses articles du *Mercur* ? Ceci fait partie des singularités de l'histoire politique de la France moderne. Les conséquences sur la réception par les Français du libéralisme kantien sont sûrement négatives. À un moment où la société française se modernise dans l'idée qu'elle se fait d'elle-même, le discours de la *Critique de la raison pure* n'est guère entendu, car il paraît peu opératoire du fait de son abstraction. D'où son décalage par rapport à des philosophies politiques où l'accent est mis sur les intérêts privés<sup>417</sup> – c'est le cas chez Staël, Constant, Tocqueville – ou sur la famille et son rôle sociologique (Hegel : *Principes de la philosophie du droit*, 1821).

La récupération républicaine de Kant par les Jacobins allemands de Paris est donc en conflit ouvert avec l'idéologie thermidorienne. Celle-ci – magnifiquement incarnée par Sieyès et ensuite par Constant – est nourrie de pensée écossaise, c'est-à-dire entraînée au raisonnement par l'histoire<sup>418</sup> (et non par des enchaînements d'idées abstraites). L'université d'Édimbourg, où Constant a fait ses études, produit à l'époque les réflexions les plus neuves en matière de pensée de la société et de l'histoire – mais dans une orientation générale évidemment moins théorique et radicale que la philosophie critique allemande. Un véritable fossé sépare par exemple Constant – analyste froid de réalités historiques – d'un homme tel que Lezay-Marnésia, traducteur de Kant mais aussi auteur des *Causes de la révolution et ses résultats* (où il justifie en avril 1797 la Terreur comme fonctionnelle). Le clivage est toujours le même : partisans de la théorie générale contre adeptes d'applications particulières et locales, généralistes contre réalistes. Ces derniers ne s'intéressaient guère à Kant, auquel ils préféraient l'observation des réalités politiques et sociales. Une ligne de front se dessinait – de grande portée – entre libéraux des concepts et libéraux des faits. C'est au moyen de

<sup>416</sup> Marcel GAUCHET : *La Révolution des pouvoirs – la souveraineté, le peuple et la représentation (1789-1799)* Gallimard, 1995, 239.

<sup>417</sup> Voir *Histoire de la vie privée*, IV. *De la Révolution à la grande guerre* (Dir. Michèle PERROT), Seuil, 1987, 93, 96.

<sup>418</sup> GAUCHET *Constant...*, loc. cit., 160.

l'observation de terrain que Benjamin Constant diagnostiquait la dérive tyrannique du préjugé philosophique<sup>419</sup>, ou encore dénonçait la gloire militaire à l'époque du commerce comme un anachronisme majeur<sup>420</sup>. De toute évidence la spéculation kantienne pure – du fait précisément de la pureté conceptuelle dont elle se prévalait – s'exposait au reproche de s'être exilée du monde. Il y avait sûrement des affinités entre le kantisme pur et cette passion française des idées générales qui avait explosé en passion nationale durant la Révolution. Cette coïncidence explique sans doute à la fois la modération spectaculaire des réserves de Kant face aux débordements de la Terreur, et l'existence d'un libéralisme anti-kantien observable chez les républicains modérés comme chez les monarchistes. Les critiques formulées par Benjamin Constant et Germaine de Staël mettent le doigt sur ce que Marcel Gauchet nomme « le mal infantile de la république en France »<sup>421</sup> et l'idéocratie jacobine<sup>422</sup>. Les grands textes classiques de Constant (*De la liberté des anciens et modernes*, 1819) et de Staël (*Considérations sur les principaux événements de la révolution française*, 1818) mettent en cause chez nos révolutionnaires une façon archaïque de comprendre la liberté. L'horizon de la critique est la pensée politique anglaise.

De cela résulte que la philosophie libérale de Kant a du mal à se faire entendre comme telle à un moment où la politique libérale semble pourtant avoir les meilleures chances de l'emporter. Ce paradoxe tient au fait que les contradictions internes du libéralisme français n'ont pas été résolues, que le lien (nécessaire ou pas) à l'idée républicaine n'a pas été tiré au clair, que le rapport à la Révolution reste flou. Effectivement Kant apparaît en France sur le marché des idées au moment thermidorien où la République libérale échoue (1795-1799)<sup>423</sup>. Brumaire signifie que la Révolution est définitivement terminée, que la République est morte, et que la bourgeoisie attend de Napoléon qu'il rétablisse la stabilité économique – en échange de laquelle elle renoncera à lancer son programme de libéralisation politique. Les ci-devant notables révolutionnaires – propriétaires terriens et commerçants – jettent par-dessus bord la synthèse républicaine et libérale imaginée en 1795. Ils lui préfèrent un système partiellement libéral, se refusant à appliquer une politique de liberté dont ils ne reconnaissent pas les règles. Le régime qu'ils appelaient de leurs vœux devait être simplement non aristocratique et non populaire, avec l'ambition affichée d'être « le gouvernement des meilleurs »<sup>424</sup>. Ils renonçaient

---

<sup>419</sup> GAUCHET loc. cit., 164.

<sup>420</sup> GAUCHET, Ibid.

<sup>421</sup> GAUCHET 166.

<sup>422</sup> GAUCHET 172.

<sup>423</sup> Lynn HUNT, David LANSKY, Paul HAMSON : The Failure of liberal Republic in France (1795-1799) : the Road to Brumaire, *Journal of Modern History*, 51 (1979), Nr 3, 734-759.

<sup>424</sup> L. HUNT loc. cit., 736-737.

à fonder des partis – car ils identifiaient « parti », Jacobins et danger populaire. On voit en quoi Bonaparte – en déclarant le soir du 19 brumaire son refus d'être « l'homme d'un parti » – s'en prenait avant tout à la gauche jacobine dans laquelle la rumeur intellectuelle plaçait le penseur de Königsberg. La position de Bonaparte était proche de celle de Sieyès – marquée par l'obsession d'une dérive vers la gauche que le pouvoir ne parviendrait plus à maîtriser. Pour que pût commencer la course aux honneurs du nouveau régime, il convenait de placer la liberté critique sous contrôle.

Il serait toutefois injuste de voir le libéralisme thermidorien sous un jour entièrement négatif. Constant assigne certes à la religion une importance accrue dans la sauvegarde de la cohésion sociale, mais il maintient la dissociation de la morale et de la religion – et il est difficile de ne pas attribuer le mérite de cette distinction à l'enseignement sécularisateur de l'*Aufklärung*, en particulier de Lessing et de Kant. L'école de Göttingen cherche en même temps à fonder historiquement et juridiquement le rationalisme moderne. La science est de toutes parts reconnue comme initiatrice de progrès philosophique. On se trouve là dans des domaines de la connaissance où le libéralisme de Condorcet est aussi proche de celui de Constant que de celui de Kant. Et il n'est pas étonnant que Max Weber ait reconnu en Constant un prédécesseur<sup>425</sup>.

### **Staël et Constant face à la Révolution et à la part que le kantisme y a prise en matière culturelle et religieuse**

*La république m'exile, la contre-révolution me pend.*  
Staël : Lettre à Henri Meister 22 avril 1797

*En philosophie et en littérature, je regarde  
Mme de Staël comme un grand homme,  
en politique comme une des dernières femmelettes.*  
Lamartine : Lettre à Éléonore de Canonge, 27 juin 1818

Il est curieux de constater que les prises de position de Staël et Constant sur la Révolution française sont aussi ambiguës que celles de Kant lui-même. On peut formuler ce constat de façon moins négative en soutenant qu'il s'agit dans les trois cas d'une adhésion mesurée et limitée aux doctrines révolutionnaires. Mme de Staël constitue dans l'histoire culturelle de la France – à l'instar de Kant dans celle de l'Allemagne – une charnière entre

---

<sup>425</sup> KLOCKE. op. cit., 272, renvoie à René MAUNIER : Benjamin Constant historien des sociétés et des religions, *Revue d'histoire religieuse*, 102 (1931), 93-113.



Lumières et romantisme<sup>426</sup>, elle assure entre les deux moments antagonistes une continuité extraordinairement difficile à définir : comment être à la fois l'héritière la plus qualifiée des grands penseurs du siècle des Lumières – Montesquieu, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau – et ne pas prendre prétexte des violences de la Terreur pour rompre avec la Révolution ? Le même flottement s'observait d'ailleurs chez Kant – à qui certains reprochaient sa fidélité jamais démentie à l'idée révolutionnaire qu'il ne séparait pas de l'*Aufklärung* – en ce sens il manifestait la même loyauté que Condorcet – alors que d'autres critiquaient sa tiédeur pratique et son refus de descendre sur les barricades pour la cause sacrée de la liberté. Ce jugement contradictoire confirmait que Kant, Staël, Constant, Condorcet pouvaient servir de garants à ce que l'on appellera une Révolution modérée, combattue à la fois par l'Église à droite et par les radicaux à gauche. Staël était attaquée à la fois comme cléricale par des idéologues radicaux tels que Fauriel et Suard, et dénoncée à droite comme libérale et subversive par les conservateurs tels que Fontanes<sup>427</sup>.

L'ambition de conserver la Révolution moins la Terreur et Rousseau moins sa descendance jacobine plaçait Staël (et Kant) dans un juste milieu idéologiquement séduisant – car cette rationalité faisait la part belle aux exigences de l'affectivité et de la religion. Il y avait chez Staël – sans doute par fidélité au spiritualisme de son père<sup>428</sup> – une tendance très helvétique à ne pas séparer la morale et la religion. On en trouverait un équivalent dans le piétisme de Königsberg. L'idée-force était que le christianisme n'est pas incompatible avec les Lumières et qu'un christianisme de la liberté peut être pensé. La présence de Rousseau était extrêmement forte dans ces générations de transition entre raison éclairée et raison romantique, qui s'était reconnue dans *L'Émile* et dont Bonaparte fut le Rastignac ou le Julien Sorel<sup>429</sup>. C'est à Jean-Jacques que Chateaubriand avait consacré en 1788 son premier écrit publié. Riche gisement idéologique, où les Français repéraient des idées jadis chères à Turgot – dont Necker avait été l'héritier spirituel. *De la littérature* appelait en 1800 à résister à la facilité contre-révolutionnaire : ce plaidoyer fameux de Staël pour les Lumières les avait montrées menacées non par 1789, mais au contraire par les ennemis de 1789, la réaction catholique, le militarisme chauvin<sup>430</sup>. Discours authentiquement libéral – dont on peut

<sup>426</sup> Roland MORTIER : *Mme de Staël et l'héritage des « Lumières »* 129-139 in *Mme de Staël et l'Europe* – colloque de Coppet (juillet 1966), Klincksieck, 1970. Cit. 129.

<sup>427</sup> R. MORTIER op. cit., 129-132.

<sup>428</sup> Paul BENICHOU : *Le sacre de l'écrivain (1750-1830)*, Gallimard, 1996, 228.

<sup>429</sup> Marc FUMAROLI : *Chateaubriand – poésie et terreur*, De Fallois, 2004, 102.

<sup>430</sup> MORTIER op. cit., 135.

imaginer que Condorcet – l'ayant enrichi du piment de l'anti-christianisme<sup>431</sup> – l'eût reconnu comme semblable au sien.

Ce que Staël et Constant aimaient dans la Révolution (et en quoi d'autres voyaient un aspect secondaire), c'était son idéalisme, son émotivité effervescente, sa foi brûlante, bref son côté religieux. *De l'Allemagne* montrait systématiquement que la grandeur de l'homme est inspirée par la foi, et que le « génie » se fonde sur des douleurs et sacrifices valorisés par la pratique chrétienne, contre les commodités du bonheur terrestre<sup>432</sup>. Il y avait là – dans la culture classique allemande – une affinité avec le thème goethéen de la « belle âme », et dans la modernité française une possibilité d'extension vers une spiritualité laïque alliée aux religions positives<sup>433</sup>. Cette façon de magnifier la Révolution française comme phénomène néo-religieux avait le même effet que l'éloge d'une culture allemande authentifiée comme révolutionnaire, bien que l'Allemagne n'ait pas connu de prise de la Bastille. C'est en ce sens que le passage chez Staël d'un déisme voltairien au mysticisme moralisant et prophétisant<sup>434</sup> est un phénomène important pour son interprétation de Kant. La lecture allemande qui a rendu cette mutation possible est celle de *L'éducation du genre humain* de Lessing<sup>435</sup>.

L'image tendancieuse de Kant qui se forme dans le bouillonnement intellectuel de Coppet s'explique par le fait que les idées et inspirations de l'Europe entière y confluent. Les intellectuels français et allemands réunis sur les rives du Léman sont des récepteurs et amplificateurs d'événements et d'influences venus de partout. Le kantisme qui y est élaboré est donc par nature une synthèse de pluralités idéologiques et de circonstances auxquelles Kant au sens strict a peu de chose à voir. L'Allemagne connaît avec le romantisme une mutation culturelle sans précédent. Chateaubriand vient de publier son *Génie du christianisme* (1802) – qui coïncide avec le vote du Concordat et des articles organiques (8 avril 1802). Le christianisme reconquiert sa légitimité au moment où Staël se tourne vers la culture allemande, pour lui demander beaucoup plus qu'un divertissement littéraire – dans l'effort entrepris par la France pour sortir du désordre Révolutionnaire, la culture d'outre-Rhin remplit en effet une fonction sociale et politique décisive. *De l'Allemagne* essaie d' « enter

---

<sup>431</sup> MORTIER op. cit., 133.

<sup>432</sup> P. BENICHOU op. cit., 234, 331.

<sup>433</sup> BENICHOU Ibid.

<sup>434</sup> Henri de LUBAC : *La postérité spirituelle de Joachim de Flore, T.2 : De Saint-Simon à nos jours*, Lethielleux-Le Sycomore, 1981, 10.

<sup>435</sup> LUBAC op. cit., 27. Staël a fait connaître *L'éducation* au jeune Eugène Rodrigues, qui la traduira. Son frère Olinde la publiera dans une édition posthume de 1831-1832. Voir Marcel MERY : *La critique du christianisme chez Renouvier*, Vrin, 1952, I., 86.

l'Allemagne sur la catholicité de Chateaubriand »<sup>436</sup>. La promotion du *Génie* a été triomphale – grâce à Fontanes. Des liens se sont tissés entre la baronne et le vicomte chez Pauline de Beaumont. Bientôt va se forger, dans l'opposition à l'Empire, une solidarité entre le catholique de Saint-Malo et la protestante de Genève<sup>437</sup>. La philosophie de référence – sur laquelle sera aligné le criticisme transcendantal de Königsberg – est à rechercher du côté du *Vicaire savoyard* et de *La nouvelle Héloïse*<sup>438</sup>. Il n'est plus question de perfectibilité – comme dans le rationalisme des Lumières. Le soubassement idéologique a été profondément remanié. À *René*, qui est une sorte de pièce à l'appui du *Génie*, Staël réplique par *Delphine*, fortement influencé par Chateaubriand, puis par *Corinne* (1807), en quoi Marc Fumaroli voit « l'ouvrage le plus catholique qu'un auteur protestant ait jamais publié »<sup>439</sup>.

À cela s'ajoute l'importance du facteur proprement suisse – c'est-à-dire du réveil protestant mené par le fameux trio Necker-Staël-Constant<sup>440</sup>. La contribution de Constant est extraordinairement riche. Elle intègre à l'étude du criticisme l'apport de la réflexion philosophique et culturelle menée par Herder et Schleiermacher. Sans doute retrouverait-on ici l'écho des enseignements dispensés à Göttingen – et dont Charles de Villers s'était fait le médiateur<sup>441</sup>. Une mutation de culture s'engage – plus critique envers les postulats théoriques des Lumières qu'envers la Révolution elle-même, un moment de forte ambivalence politique, puisque l'on s'affirme en même temps révolutionnaire et foncièrement hostile à l'indifférence religieuse de l'*Aufklärung*. Le kantisme de la génération Staël-Constant est traversé par cette contradiction des Contre-Lumières (*Counter-Enlightenment*)<sup>442</sup>, lorsque, sans céder au militantisme contre-Révolutionnaire, on suit le Chateaubriand de l'*Essai sur les révolutions* pour faire retour à ce que les Lumières avaient de généreux, de libéral et que la Révolution a trahi<sup>443</sup>. Les Lumières, mais amputées de ce qu'elles avaient eu de systématiquement hostile envers la religion – et la Révolution, mais augmentée de la foi religieuse dont elle avait cru pouvoir se passer. L'essentiel de la mutation fut que les Lumières se réconcilièrent avec leurs

<sup>436</sup> Philippe REGNIER : Critique française et littérature allemande autour de 1830 in *Passages/partages, Romantisme* 73 (1995), 30.

<sup>437</sup> Marc FUMAROLI *Chateaubriand* op. cit., 503.

<sup>438</sup> Voir l'étude magnifique de Jean ROUSSEL : *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution (1795-1830)*, Colin, 1972.

<sup>439</sup> FUMAROLI op. cit., 562.

<sup>440</sup> Émile G. LEONARD : *Histoire générale du protestantisme*, III. *Déclin et renouveau (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, PUF, 1964, 188.

<sup>441</sup> Voir Henri PERROCHON : *Les sources suisses de la religion de Mme de Staël*, 145-154, in *Mme de Staël et l'Europe* (colloque de Coppet, juillet 1966), Klincksieck, 1970.

<sup>442</sup> Darrin M. MAC MAHON : *Enemies of the Enlightenment – The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, 2001.

<sup>443</sup> FUMAROLI op. cit., 28.

sources chrétiennes<sup>444</sup>. En interprétant Kant dans le sens de l'idéalisme, on se laissait entraîner à l'hypothèse d'une révolution religieuse dressée contre le philosophisme du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>445</sup> dont on oubliait qu'il était issu. Ce dont témoignent Staël, Constant et Chateaubriand, c'est qu'un orage métaphysique invisible vient d'éclater : tout le pharisaïsme moral des Lumières – bienveillance, sociabilité, vertu, bonheur privé, concrètement démontrés par une philosophie ou une religion raisonnables aussi bien que par un athéisme raisonné – tout cela a été corrodé par le sel et l'amertume de cette océanique odyssee entre ciel et enfer<sup>446</sup> – dont le spectacle se déploie de façon aussi grandiose dans *De l'Allemagne* que dans les *Mémoires d'outre-tombe*. Comme si deux mondes s'affrontaient – celui que Benjamin Constant avait identifié comme celui de la « liberté des modernes » et que cette génération des Contre-Lumières ne séparait pas de la religion – et en face de lui et contre lui, le monde de l'utilité, du labeur, de l'application administrative, du bonheur matériel, bref de la bourgeoisie. On avait donc le choix entre deux Kant : l'un plus ardent, plus rousseauiste, plus excitable, plus soumis à l'enthousiasme du devoir, plus sensible à la voûte étoilée – l'autre plus régulier, plus attentif à observer une règle, plus routinier, plus incrédule, plus retors, plus rusé.

La vision idéologique dans laquelle le libéralisme de Staël et Constant va installer son interprétation de Kant sera celle des Contre-Lumières chrétiennes. La *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger* seront lues à travers la conviction que la liberté et l'égalité ont des assises religieuses : « la religion dont la liberté est une forme », énonçait une formule-clef du christianisme des *Mémoires d'outre-tombe*. « C'est le despotisme qui peut se passer de la foi, non la liberté » – s'apprêtait à conclure *De la démocratie en Amérique*. En somme, les libéraux donnaient une leçon de politique et de réalisme aux idéologues républicains. « La religion [leur disait Tocqueville] est beaucoup plus nécessaire dans la République qu'ils préconisent que dans la monarchie qu'ils attaquent, et dans les Républiques démocratiques que dans toutes les autres. Comment la société pourrait-elle manquer de périr si, tandis que le lien politique se relâche, le lien moral ne se resserrait pas ? et que faire d'un peuple maître de lui-même, s'il n'est pas soumis à Dieu ?<sup>447</sup> » Cette alliance de la liberté et de la religion est un moment essentiel de l'évolution idéologique française post-révolutionnaire. Elle marque notre premier kantisme d'une empreinte indélébile. En mettant l'accent sur le lien social tissé par la religion au profit de la liberté et en projetant sur Kant cette conception qui

---

<sup>444</sup> FUMAROLI op. cit., 29.

<sup>445</sup> FUMAROLI op. cit., 301.

<sup>446</sup> FUMAROLI op. cit., 282.

<sup>447</sup> Alexis DE TOCQUEVILLE ; *De la démocratie en Amérique*, I. Deuxième partie, chapitre 9 : *Influence indirecte qu'exercent les croyances religieuses sur la société politique aux États-Unis* (éd. Jean-Claude LAMBERTI et Françoise MELONIO), Robert Laffont, 1986 (coll. Bouquins), 279.

n'était pas exactement la sienne, nos libéraux et doctrinaires du début du XIX<sup>e</sup> siècle ont facilité la progressive assimilation du kantisme à une civilisation nationale encore très déterminée par le catholicisme.

Que faut-il conclure d'interprétations à ce point divergentes ? Rien, sinon qu'il a existé au lendemain de la Révolution des courants de pensée d'une totale ambiguïté, autorisant le spectre le plus large de décodage de leur contenu. Le kantisme originaire des Français illustre cette polysémie. Staël et Constant étaient des Thermidoriens, dont la conscience révolutionnaire était faite de mémoire et d'oubli : ils croyaient tous les deux à la possibilité d'une République sans émeute, d'un régime qui aurait réussi à inventer autre chose que la conquête du pouvoir par l'insurrection<sup>448</sup>. Il est clair que cette utopie politique s'inscrivait en faux contre l'idée d'un Kant jacobin – cet autre mythe alors en circulation. On repère chez Germaine de Staël les mêmes ambiguïtés que chez Sieyès, son maître en politique<sup>449</sup>. Benjamin Constant avait très tôt compris qu'elle était « tout entière à la république à la fois et à la réaction »<sup>450</sup>. À tout le moins, cette ambiguïté jamais résolue ne fit pas d'elle une référence d'autorité en matière de kantisme républicain. Elle ne fut un recours que dans le cas – qui se produisit souvent – où le pouvoir lui-même restait idéologiquement ambigu. Les républicains les plus exigeants n'ont pas manqué de rappeler combien Staël fut active aux côtés des ennemis de la Révolution. Lors de la nomination du comte de Narbonne – son amant d'alors – au poste de ministre de la guerre (7 décembre 1791), elle projeta même de proposer le commandement suprême de l'armée française au duc de Brunswick, un « libéral »<sup>451</sup>. Jean Jaurès, qui ne l'aimait pas, la décrit « pédantisant avec éloquence sur la constitution » dans son salon, où se nouaient les intrigues fayettistes. Quel rêve insensé – s'écrie le tribun socialiste – que celui d'un monarque à l'anglaise, « modérateur de la liberté », déchaînant la guerre de la cour et non celle de la Gironde et de la nation<sup>452</sup> ! On imagine avec quel scepticisme un lecteur républicain connaisseur de l'histoire révolutionnaire pouvait accueillir l'éloge staëlien du libéralisme politique selon Kant.

<sup>448</sup> Mona OZOUF : *Thermidor ou le travail de l'oubli*, 91-108 in *L'école de la France*, Gallimard 1984. À compléter par Mona OZOUF : De thermidor à Brumaire : Le discours de la Révolution sur elle-même, *Revue historique*, 493 (janvier mars 1970).

<sup>449</sup> Biancamaria FONTANA : La République de Thermidor et ses principes dans les écrits de Mme de Staël, 257-284 in François FURET – Mona OZOUF (dir.) : *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, 1993. Cit. 259. L'écrit de G. DE STAËL en question est *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* (1798).

<sup>450</sup> Benjamin CONSTANT : *Ecrits et discours politiques* (Ed. O. POZZO DI BORGIO), 1964-1965, II, 8-9.

<sup>451</sup> B.FONTANA loc. cit., 277.

<sup>452</sup> Jean JAURÈS : *Histoire socialiste de la Révolution française*, Éditions sociales, 1970, T.II, 164-166.

# CHAPITRE II

1835-1867 : UN KANTISME

D'ENGAGEMENT VIRTUEL

*De De l'Allemagne* de Heine à la mort de Victor Cousin

<b>Traductions et traducteurs .....</b>	<b>118</b>
Des idéologies de la traduction franco-allemande .....	120
Autres remarques sur la traduction.....	126
Éloge des traducteurs.....	129
Joseph Tissot (1801-1876) et Jules Barni (1818-1878).....	131
<b>Heinrich Heine (1797-1856) ou Le retour du kantisme à la polémique.....</b>	<b>140</b>
La croisade contre Germaine de Staël .....	145
Kant dans les tourbillons de l'idéologie et les conflits naissants des États-Nations.....	150
<b>Victor Cousin (1792-1867) ou De l'incompatibilité de la philosophie administrée avec le criticisme.....</b>	<b>160</b>
La « philosophie administrée » .....	163
Un Kant autre que Kant .....	168
L'éclectisme comme moment laïcisateur.....	171
Survivances cousiniennes sous la III <sup>e</sup> République F. Bouillier (1813-1899) et P. Janet (1823-1899) .....	173

Je me résume, ô Kant, l'homme est triste. Il n'existe  
 Qu'un mérite ici-bas, c'est d'être riche.  
 Victor Hugo : L'âne

La deuxième phase d'acclimatation du kantisme en France est marquée de crises suivies de fortes réactions (1830, 1848, 1851). Le climat général est au désordre. La Monarchie de Juillet est un *interrègne* entre Restauration et Empire. Impossible de revenir à l'Ancien Régime, mais impossible aussi de dire ce que serait un régime libéral. Les journées de juillet 1830 ont suscité des espoirs. Un réformisme rationnel ne serait pas exclu, si l'on parvenait à amadouer le peuple par le nationalisme, l'expansion coloniale ou l'argent. Il y aurait moins d'insurgés pour jeter des pierres aux fenêtres, moins de policiers pour cogner aux portes. Au lieu de cela on retourne aux violences, pronostiquées par Chateaubriand en 1832<sup>1</sup>, bien avant Baudelaire, comme signes des temps. « La bassesse des notables poursuit ce que la violence des Jacobins avait commencé<sup>2</sup> ». L'heure de la pacification kantienne n'est pas venue – elle sonnera après les révolutions de 1848. Kant n'est entendu que comme annonciateur de modernité – comme en 1795. L'impression était en effet que le vieux siècle se mourait – comme Edgar Quinet l'avait remarqué en commentant les trois premiers volumes des *Tableaux de voyage* de Heinrich Heine pour la *Revue des deux mondes*<sup>3</sup>. Hegel venait de disparaître (1831), ainsi que Goethe (1832) et Wilhelm von Humboldt (1835)<sup>4</sup>. En attendant les temps nouveaux, 1835 commençait mal. Un procès monstre faisait comparaître devant la Chambre des Pairs 220 insurgés (procès d'avril). Cinquante-cinq personnalités de tous les horizons s'étaient présentées pour leur défense<sup>5</sup>.

Une mutation affectait la vie religieuse – en France comme en Allemagne. Les libéraux semblaient prêts à s'allier avec la gauche républicaine (voire socialiste) contre l'Église. Il y avait des saint-simoniens, des protestants, des partisans de Lamennais pour se joindre au front anticlérical. On pouvait imaginer une alliance des descendants de Bentham avec les héritiers des Jacobins, ouvrant un boulevard aux républicains à la Kant. Heine

<sup>1</sup> Marc FUMAROLI : *Chateaubriand -poésie et terreur*, de Fallois, 2003, 479-482.

<sup>2</sup> Ibid., 481.

<sup>3</sup> *Revue des deux mondes* 6 (juin 1832), cité in Hans HÖRLING (Hrsg.) : *Die französische Heine-Kritik*, Bd.1(1830-1834), Stuttgart, Metzler, 1996.

<sup>4</sup> Voir *Zwischen Restauration und Revolution (1815-1848)*, hrsg. von Gert SAUTERMEISTER und Ulrich SCHMID, Munich, Hanser, 1998 (*Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Bd.5).

<sup>5</sup> Sur la liste des défenseurs on relève les noms de Lamennais, Leroux, Buonarotti, Garnier-Pagès, Carrel, A. Comte, Ledru-Rollin, Carnot, Raspail, Blanqui (Jeanne GILMORE : *La République clandestine (1818-1848)*, Aubier, 1998, 221.

publiait *De l'Allemagne* (1835)<sup>6</sup>, œuvre essentielle pour la perception française de la philosophie allemande, et qui récupérait subtilement Kant pour 1789 – et même pour Robespierre ! Un conflit aigu éclatait à Cologne entre État prussien et archevêché (1837). Etant ce qu'elle était, la virulence du débat religieux accompagne le transfert culturel franco-allemand. Heine construit un Kant liquidateur du déisme – à la manière de David Friedrich Strauss, dont la *Vie de Jésus* explose en 1835 comme une bombe. Une autre éclatera en 1863 avec l'autre *Vie de Jésus* – celle de Renan. Ce ne sont pas les explosifs qui manquent – Feuerbach allume sa mèche en 1843 (*L'essence du christianisme*). La guerre de la philosophie contre l'Église est beaucoup plus qu'une querelle d'intellectuels en rupture d'autorité. C'est l'organisation sociale tout entière et la politique scolaire et universitaire dans leur ensemble qui sont en jeu – comme si le parti ultramontain de la Monarchie de Juillet ne se satisfaisait plus du Concordat, et contestait à la fois, et le Concordat de 1802 – entre État et Église – et celui de 1804 entre État et Université<sup>7</sup>. Les deux concordats attaqués par Veillot, défendus par Cousin. C'est par rapport à cette ligne de partage que cette deuxième période situe Kant – ce n'est pas la partition de la période suivante. La réception de Kant par les Français sera suivie comme son ombre par l'exaspération du conflit religieux. Nous en observerons les signes chez Heine et Cousin. L'inscription de l'œuvre de Kant à l'*Index*, la création de l'*Académie thomiste* en 1858, le *Syllabus* de 1864 – étaient autant de signes d'une croisade romaine qui avait pour effet de rendre Kant plus sympathique à la nébuleuse anticléricale. Il faut mettre en parallèle les traductions de Kant par un libre penseur comme Barni, et un ouvrage comme *La justice dans la Révolution et dans l'Église* de Proudhon (1858).

Cette époque est celle de la redécouverte de Kant en Allemagne après une longue éclipse. Qu'attendaient de lui les Français du milieu du siècle, c'est-à-dire les disciples de Cousin ? On s'en fera une idée en suivant les parcours intellectuels et les destins politiques des philosophes admis à l'École Normale dans les années 1830-1840 ; comme Jules Simon ou Émile Saisset (1833), Francisque Bouillier (1834), Pierre-Ernest Bersot (1836), Jules Barni (1837). Simon se souviendra : « Ce qui reste de plus important à traduire, pour que nous ayons à peu près toutes les œuvres de Kant, se compose des *Principes métaphysiques de la physique*, de la *Critique du jugement* et de la *Critique de la raison pratique* »<sup>8</sup>. C'est Jules Barni qui satisfera le plus promptement cette demande, en fournissant la traduction de la *Critique de la faculté de juger* en 1846, et celle de la *Critique de la raison pratique* en 1848.

<sup>6</sup> HEINE : *De l'Allemagne*, Renduel, 1835.

<sup>7</sup> Ce sera le point de vue rétrospectif de Jules SIMON en 1888 (*La philosophie saisie par l'État*, dir. Stéphane DOUAILLIER et al., Aubier, 1988, 360).

<sup>8</sup> SIMON in DOUAILLIER op. cit., 281.



L'intérêt porté à Kant présente deux caractéristiques : le relativisme historique et l'engagement. Être kantien, ce sera conserver les acquis de la philosophie critique, mais les dépasser en même temps – comme dit un verbe en passe de devenir à la mode. Toute pensée est en effet marquée par son temps. La notion d'historicité de la philosophie trahit l'impact des idées de Herder et de Hegel. Il est donc exclu de « canoniser » Kant en modèle insurpassable. Pourtant – et plus nettement chez les Français – la tentation sera grande d'en faire *le* monument de la pensée moderne. Seconde nouveauté : le kantisme s'engage – à vrai dire infiniment plus que Kant ne l'a jamais fait lui-même. Soumis aux aléas de l'histoire, il éprouve – par compensation – le besoin d'en tirer un bénéfice. Il sort des enceintes universitaires et s'affiche sur les tréteaux de la politique. En France, Heine – nous le vérifierons – redonne vie à la légende d'un Kant jacobin. En Allemagne, le Kant du *Vormärz* se place sous la bannière du libéralisme de l'époque Détail chargé de sens, car il situe la postérité kantienne dans un contexte militant : Karl Rosenkranz, premier éditeur des œuvres complètes de Kant, est connu pour ses liens avec les hégéliens de gauche et les *Annales de Halle* (*Hallische Jahrbücher*) d'Arnold Ruge. Ce dernier souhaitait créer pour l'Allemagne une « philosophie libre », qu'il ne concevait qu'en héritière du « vrai protestantisme ». Il rêvait d'une tribune autour de laquelle se rassemblerait, bien au-delà de l'*intelligentsia* de gauche, la bourgeoisie cultivée : la philosophie deviendrait pour le XIX<sup>e</sup> siècle ce que la théologie de Luther avait été pour les esprits libres du XVI<sup>e</sup> – une école de la liberté de pensée. L'Allemagne intellectuelle fait sous cette forme l'expérience de ce que Jean Baubérot appelle un seuil de laïcité. Se regroupe dans cet esprit, autour de Ruge, l'avant-garde de la « révolution allemande » – des hommes comme David Friedrich Strauss, Bruno Bauer et Karl Marx<sup>9</sup>. La revue de Ruge est interdite en 1843. Rosenkranz représente l'aile kantienne du radical-libéralisme prussien. Il est né en 1805 d'une mère française naturalisée prussienne<sup>10</sup>. Il a suivi dans sa jeunesse les cours de Hegel et Schleiermacher à Berlin. Nommé d'abord professeur ordinaire à Halle en 1831, il devient en 1833 professeur à l'Albertina de Königsberg, l'université du maître. Toute sa carrière se déroule à l'ombre de Kant. C'est un vrai libéral – proche de Theodor von Schön (1773-1856), le préfet – également kantien – de la Prusse occidentale et orientale, et – au témoignage de Franz Mehring – « l'homme le plus

<sup>9</sup> Voir Friedrich HEER : « Deutsche linke Intelligenz » in *Europa Mutter der Revolutionen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, 306-308.

<sup>10</sup> Pour la biographie de Rosenkranz se reporter à la postface de Steffen DIETZSCH à Karl ROSENKRANZ : *Geschichte der kant'schen Philosophie*, Akademie-Verlag, Berlin, 1987, 415-433.

indépendant d'esprit que la Prusse ait jamais eu »<sup>11</sup>. Rosenkranz publie, de 1838 à 1842, la première édition complète des œuvres de Kant<sup>12</sup>. Elle est la référence de toutes les recherches kantienne du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle n'a été remplacée qu'en 1902 par celle de l'Académie prussienne des sciences. Une incise sur ce libéralisme venu du froid : il ne fait pas le poids sur la balance européenne, face à une Angleterre plus que jamais terre de liberté dans l'imaginaire politique national. Le refuge anglais est, pour les libéraux, une référence obligée depuis Staël, Thierry, Mignet, Guizot, de Bonald et Chateaubriand. Cette évidence oblige à revoir à la baisse l'impact du libéralisme prussien sur la France des Doctrinaires.

D'autres facteurs jouent également dans un sens négatif. Après 1830 une véritable Révolution transforme la presse et multiplie sa diffusion. Un marché médiatique se forme, capable de produire en masse – et pour un public de plus en plus large – des idées de plus en plus simples. C'est la naissance de ce que Hans Ulrich Wehler appelle une « société de marché » (*Marktgesellschaft*)<sup>13</sup>. La pensée se vend mal<sup>14</sup>, les actionnaires supplantent les penseurs contraints de s'adapter aux nouvelles normes économiques pour se faire entendre. Les premiers signes d'une culture de masse apparaissent. Heine, Gutzkow et Laube vivent de leurs revenus comme journalistes<sup>15</sup>. Les métiers de l'esprit subissent une transformation radicale. Les doctrines philosophiques ou religieuses s'adaptent mal au nouveau cours des choses ; la presse d'opinion est en crise<sup>16</sup>. La commercialisation des productions intellectuelles par le journalisme selon Émile de Girardin (1836) a des effets durables : la cote des idées et celle de la politique sont en baisse, celle de la culture en hausse. On est écouté d'un public plus vaste si l'on est moins engagé dans les luttes partisans. La *Revue des deux mondes* que François Buloz (1803-1877) publie à partir de 1831, fait à la culture une place plus large, alors que celle de la politique décroît<sup>17</sup>. La réception de la philosophie allemande est conditionnée par ces données nouvelles : elle n'atteint le nouveau public intellectuel que sous une forme quasi manichéenne, qui assure sa diffusion à la condition que les questions sensibles aient été allégées de leurs explosifs. La transmission des connaissances à un public étendu et hétérogène exige leur préalable banalisation, le désamorçage préventif des propos. On escamote les informations gênantes. La libéralisation du marché des idées appelle même

<sup>11</sup> Franz MEHRING : *Die Lessing-Legende*, Berlin, 1963, 101: « der *freisinnigste* Mann, den Preussen je gehabt hat » (difficile à traduire hors du contexte prussien: *Freisinn* désigne à la fois le libéralisme politique et le modernisme théologique).

<sup>12</sup> 12 volumes (dont 2 volumes de supplément consacrés à une *Vie de Kant* signée de Friedrich Wilhelm SCHUBERT), chez Leopold Voss, éditeur à Leipzig.

<sup>13</sup> Voir Ulrich SCHMID : « Buchmarkt und Literaturvermittlung », 60-93 in op. cit..

<sup>14</sup> Hans HÖRLING op. cit., 28.

<sup>15</sup> U. SCHMID loc. cit., 70.

<sup>16</sup> H. HÖRLING op. cit., 31.

<sup>17</sup> H. HÖRLING op. cit., 33.

en contrepoint la purge périodique par la censure. Pour commenter l'actualité des journaux, on se rencontre dans des cafés, des pâtisseries, des bibliothèques de prêt, des associations de lecteurs (*Lesevereine*)<sup>18</sup> – toujours étroitement surveillées par une police prompt à voir la subversion jacobine s'infiltrer partout. Le débat d'idées, même plébiscité par l'opinion, est le plus souvent biaisé. S'il présente quelque intérêt collectif, s'il suscite le moindre élan, éveille la moindre passion, on est sûr qu'y assisteront des agitateurs et des démagogues d'un côté, des provocateurs et des mouchards de l'autre. Cette époque est celle d'un goût passionnel de la discussion d'idées, mais ce goût, sans cesse muselé, fait l'objet d'une traque constante. C'est pourquoi ces années de libéralisme flamboyant sont celles du conformisme, où les mal-pensants sont poussés à la clandestinité. La discussion philosophique est particulièrement surveillée. L'École Normale est plusieurs fois fermée, le Collège de France contrôlé en permanence. Il faut donc imaginer la diffusion du kantisme dans un climat répressif, en porte à faux avec son inspiration libérale. Que valent les rappels à la morale dans un système autoritaire comme le Second Empire<sup>19</sup> ? On est à des années-lumière de l'*Aufklärung*. C'est Jean-Paul Sartre qui, décrivant la genèse intellectuelle de Flaubert de 1821 à 1857, observait que l'écrivain inversait diaboliquement le principe kantien « tu dois, donc tu peux », et que cette inversion annonçait la névrose de l'*idiot de la famille*<sup>20</sup>. Comment Gustave aurait-il pu être kantien, puisqu'il récusait de toute son intelligence le « je pense » de Kant sans lequel on n'allait pas à l'école<sup>21</sup> ?

Les contradictions entre théorie et pratique, idéal et réalité s'observent à tous les niveaux de la politique, de la société et de la culture de cette deuxième période. L'orléanisme parvenu au pouvoir en 1830 postule que la Révolution de Juillet a clos le cycle commencé en 1789. La Révolution est terminée... Un mot pour signifier que la fête est finie, le mot « halte ! »<sup>22</sup>. Impossible de refuser – comme le faisaient les ultras – les acquis de la société bourgeoise installée par la Révolution et l'Empire, mais urgent de réconcilier l'idée révolutionnaire avec l'ordre requis par la société marchande moderne : la Révolution sans l'anarchie, la modernité sans le désordre : partout se retrouve ce talisman d'un équilibre improbable. La Révolution stabilisée, une transaction sera-t-elle possible entre tradition et modernité, entre l'ordre et la liberté<sup>23</sup> ? C'est le pari de la Monarchie de Juillet – et c'était

<sup>18</sup> U. SCHMID op. cit., 86.

<sup>19</sup> Voir le discours de distribution des prix de Ravaisson (Lycée Saint-Louis, 11 août 1863) in DOUAILLIER op. cit.

<sup>20</sup> Jean-Paul SARTRE : *L'idiot de la famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Gallimard, 1988, III, 90.

<sup>21</sup> SARTRE, op. cit., II, 1136.

<sup>22</sup> Hervé ROBERT : *L'orléanisme*, PUF, 1992, 33.

<sup>23</sup> H. ROBERT loc. cit., 34-35.

aussi, nous le verrons pour Victor Cousin, celui de Kant – plus précisément le pari que Kant avait perdu. Louis-Philippe incarnait ce rêve de marier la carpe et le lapin. Il était le fils du révolutionnaire Philippe Egalité – qui avait été guillotiné. Il avait servi comme officier dans l'armée républicaine à Valmy et Jemmapes, puis déserté en avril 1793 avec Dumouriez, mais – à la différence de tant d'aristocrates – il n'avait jamais combattu dans l'armée des émigrés. Plus essentiel, il était – au dire de Victor Hugo – un « admirable représentant de la classe moyenne »<sup>24</sup>. Bref il s'était identifié à la bourgeoisie aux yeux des bourgeois eux-mêmes. Mais l'identification à la Révolution française avait ses limites, puisque celle-ci s'était détruite elle-même. Kant non plus n'était pas tout à fait un révolutionnaire. Il y avait quelques similitudes entre orléanisme et kantisme : même progressisme théorique, même prudence pratique, même balancement entre les deux. C'était le déchirement des républicains (éventuellement kantien) sous la monarchie : comment pouvaient-ils être avec le peuple sans être avec les bourgeois ? Mais comment pouvaient-ils être avec les bourgeois sans trahir l'idée<sup>25</sup> ?

Reste ce qui est peut-être l'essentiel de cette deuxième phase 1835-1867 si l'on considère la Monarchie de Juillet comme une transition, comme un seuil qui sera franchi, appelant d'autres seuils. La parlementarisation de la monarchie permet, comme étape intermédiaire, d'exorciser la République, et de l'accommoder au goût de conservateurs comme Thiers. On aura simplement remplacé une politique de l'absolu par une politique rationnelle<sup>26</sup> – et des hommes comme Prévost-Paradol et Laboulaye auront mission de définir les conditions juridiques et institutionnelles de cette évolution en douceur. Rien en tout cela n'est d'inspiration expressément kantienne – mais le kantisme est plein d'affinités avec le conservatisme républicain. Affaire à suivre...

---

<sup>24</sup> Cité Ibid., 9.

<sup>25</sup> Pierre BARBERIS : *Le monde de Balzac*, Kimmé, 1999 (La bourgeoisie face au destin capitaliste, 281-285).

<sup>26</sup> Charles de Rémusat définissait l'orléanisme de Thiers comme un passage de l'absolu au rationnel (H. ROBERT, op. cit., 10).

## Traductions et traducteurs

À mesure que se développent les échanges entre cultures, les hommes découvrent que, malgré leur cousinage historique et leur parenté philologique, les langues européennes ne sont pas isomorphes<sup>27</sup>, et que le passage de l'une à l'autre par la traduction est une aventure périlleuse. La situation est pire lorsqu'il faut traduire les philosophes : traduction littéraire et traduction philosophique s'opposent en effet radicalement – même si de nombreux penseurs (Platon et Nietzsche par exemple) requièrent une interprétation littéraire et philosophique à la fois, lisible aussi bien de lecteurs cultivés que de spécialistes rompus au métalangage des professionnels de la philosophie. On peut faire pour Kant un pari comparable – et, bravant la réputation d'aridité caillouteuse de son style, choisir de « réécrire un Kant lisible au regard des exigences rhétoriques de clarté qui sont celles de la culture française »<sup>28</sup>. C'est un choix qui s'impose si l'on admet que Kant est chez lui dans la pensée française, ce fut en particulier le choix de Ferdinand Alquié lorsqu'il réunit ses traducteurs pour les trois volumes de la Pléiade. La participation de Jean René Ladmiral à la traduction de la *Critique de la faculté de juger* – notamment à la traduction de *l'Analytique du beau* – illustre cette volonté de produire un texte non seulement clair, mais agréable à ses lecteurs français, qui ont l'impression qu'il sort de la plume de Condillac ou de Diderot, ou même que ces longues séquences puissantes, épousant les sinuosités de la pensée en mouvement, anticipent les diastoles de la prose proustienne. Le problème est bien sûr différent pour la *Critique de la faculté de juger* – premier livre de Kant pensé *et* écrit en allemand, ce qui simplifie relativement sa réception par un public étranger – et pour la *Critique de la raison pure* – ouvrage écrit en allemand, *mais* pensé en latin<sup>29</sup>, ce qui nécessairement complexifie syntaxe et contenu.

---

<sup>27</sup> Jean-René LADMIRAL : « Traduire les philosophes allemands », *Colloquium Helveticum*, 3, 1986, 153-60. Non isomorphisme général 154. Voir même auteur : *Théorèmes pour la traduction*, Payot, 1979.

<sup>28</sup> LADMIRAL op. cit., 158.

<sup>29</sup> Alexis PHILONENKO : *Qu'est-ce que la philosophie ?* Vrin, 1991, 62. BORN a publié quatre volumes de version latine de la philosophie critique, largement utilisés dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle par les kantien français : *Immanuelis Kantii Opera ad Philosophicam Criticam* ; Lipsiae, MDCCLXXXVI.

L'histoire des traductions d'un texte raconte une odyssee intellectuelle inachevable. Un traducteur est toujours « un *réécrivain* et un coauteur »<sup>30</sup> – et les traducteurs forment à la longue une confrérie de complices-concurrents, prenant appui les uns sur les autres pour enrichir peu à peu les harmoniques d'un texte qui ne cesse d'exprimer des choses différentes et de révéler des nuances inédites précisément parce qu'il est étranger. On sait par exemple que, lorsqu'il traduisit la *Critique de la raison pratique* en 1902, Francis Picavet utilisa trois traductions : la française de Jules Barni, la latine de Born et l'anglaise d'Abbot<sup>31</sup>. Les règles du jeu de la traduction sont contradictoires, puisque l'on prétend par principe être fidèle au texte et ne pas trahir ses tensions internes – et pourtant en rendre la lecture aisée et plaisante. C'est la quadrature du cercle. Comment ne rien perdre du sens profond et caché, qui exige la traduction littérale, sans devenir illisible ? Comment ne pas céder à la facilité d'effets spectaculaires qui garantissent l'agrément de la lecture, sans sacrifier l'exigence de vérité hors de laquelle on ne philosophe point ? L'écueil est évident. Il n'est sans doute pas de bonne traduction sans sauvegarde d'une indispensable étrangeté – et l'on prive la prose kantienne de son caractère essentiellement raboteux si l'on s'obstine à l'alléger de ses aspérités<sup>32</sup>. C'est pourtant à l'évidence l'esprit traditionnel de la traduction à la française, lorsqu'elle s'efforce d'acclimater l'étranger au « génie national » – la naturalisation de Kant a réussi au prix de cette infidélité. August Wilhelm Schlegel observait au début du XIX<sup>e</sup> siècle que les traductions françaises « ne connaissent à proprement parler jamais d'étranger »<sup>33</sup> : cette particularité répond sûrement à la double obligation nationale de s'ouvrir à l'extérieur sans léser un besoin réel d'autarcie intellectuelle. Goethe avait noté que « le Français... exige à tout prix pour chaque fruit étranger un équivalent qui ait poussé sur son propre sol »<sup>34</sup>. On s'explique ainsi que les Français aient éprouvé la nécessité d'inventer à Kant des précurseurs français inconnus de lui – Pascal et Calvin par exemple – qui lui ressemblent néanmoins utilement, car ils rendent son assimilation nationale plus aisée et vérifient en même temps l'universalité de la pensée humaine. « L'homme de Kant, écrit Jean Lacroix, est le même que celui de Pascal »<sup>35</sup>. Et Friedrich Heer : « Kant repose entièrement sur Calvin »<sup>36</sup>. Preuve que l'interprétation est toujours arbitraire, et qu'il convient donc de laisser au traducteur un espace de liberté par rapport au texte à traduire.

<sup>30</sup> LADMIRAL op. cit., Ibid.

<sup>31</sup> Voir *Kant-Studien* 9 (1904), 558.

<sup>32</sup> La traduction de l'allemand en français doit faire sa place exacte à « l'étrangèreté » (*Fremdheit*) réciproque des deux langues (André BOURGUIGNON – Pierre COTET – Jean LAPLANCHE – François ROBERT : *Traduire Freud*, PUF, 1989, 13).

<sup>33</sup> Cité Antoine BERMAN : *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, 1984, 62.

<sup>34</sup> GOETHE : *Werke* (Hamburger Ausgabe), II, 255 (*Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Diwans*).

<sup>35</sup> Jean LACROIX : *Kant et le kantisme*, PUF, 1995, 75.

<sup>36</sup> Friedrich HEER : *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, 373.

## Des idéologies de la traduction franco-allemande

Le même qui a dit que l'Angleterre est une île a dit de la France qu'elle est une personne. Il aurait pu ajouter que l'Allemagne est une langue, et tout était dit.  
Jacques Julliard

La philosophie allemande a auprès des Français une réputation de difficulté qui tient autant à sa langue qu'à son contenu doctrinal – les deux sont d'ailleurs liés, car l'on voit mal comment l'on comprendrait aisément des idées exprimées dans une langue que l'on n'arriverait pas à maîtriser. La syntaxe des deux langues est en effet extrêmement différente : l'immense pauvreté du système pronominal français contraste avec l'importance de la nominalisation en allemand<sup>37</sup>. À quoi se sont ajoutées au fil de l'histoire des différences de rapport au texte : les Français ont appris du catholicisme (et en particulier du catéchisme) à préférer l'abrégé, qui valorise la synthèse simplificatrice. Le protestantisme au contraire a enseigné aux Allemands le goût de l'exégèse qui se concentre sur l'analyse des détails<sup>38</sup>, ce qui privilégie l'érudition. Généralement le discours allemand est plutôt porté par pente naturelle à se lester d'une multitude d'idées en perpétuel télescopage – Schopenhauer observait que l'Allemand « veut suivre à la fois trois ou quatre pensées différentes »<sup>39</sup> – d'où l'impression de surcharge éprouvée par l'utilisateur français du texte original. Joseph Roy – le traducteur du *Capital* – avouait son découragement devant l'allemand de Marx : « on dirait du Hegel, disait-il, je n'y comprends rien »<sup>40</sup>. Pour comble de malheur, l'impression de lourdeur conceptuelle est inmanquablement aggravée par la traduction. Malheur à la version française d'un texte difficile si elle ne réussit pas à se simplifier comme elle le doit absolument pour rester dans l'épure du discours national ! Kant a probablement joui d'un prestige particulier en France grâce à la structure latine de sa phrase<sup>41</sup> et de son raisonnement – du moins jusqu'à la troisième *Critique*. La traduction de la *Critique de la raison pratique* par Victor Delbos doit à cette particularité d'être moins éprouvante que celle de la plupart des grands textes hégéliens. Le statut exceptionnel du texte classique kantien a été volontairement perdu par les générations postérieures – à mesure que leur nationalisme ontologique les persuadait d'une supériorité de l'allemand comme langue philosophique par excellence. De cette expérience historique désastreuse les amateurs français de la philosophie allemande ont hérité une sorte

<sup>37</sup> Jean-Pierre LEFEBVRE : La philosophie allemande en France - le problème des traductions, 469 in *Transferts - les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (18e et 19e siècles)*, éd. Michel ESPAGNE et Michael WERNER, Editions Recherche sur les civilisations, 1988.(abrég. LEFEBVRE philosophie).

<sup>38</sup> LEFEBVRE Ibid., 472.

<sup>39</sup> Cité par Alfred FOUILLEE : L'esprit allemand et la langue allemande in *Esquisse psychologique des peuples européens*, 1903, 264 sq.

<sup>40</sup> LEFEBVRE op. cit., 469.

<sup>41</sup> Jean-Pierre LEFEBVRE : Philosophie et philologie – les traductions des philosophes allemands in *Encyclopaedia Universalis – Symposium, Les enjeux*, 1 (167-197). Latinité exceptionnelle de Kant 171.(abrég. LEFEBVRE philologie).

d'incapacité à imaginer que les textes allemands originaux soient plus concrets que leurs traductions françaises et surtout plus riches d'échos intérieurs et de correspondances ludiques<sup>42</sup>.

Pour Kant lui-même et si réussie qu'ait été la naturalisation de sa pensée, l'obscurité supposée ou réelle de sa langue est restée une objection constante des lecteurs français durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle. C'est plus gravement la pensée allemande tout entière qui est frappée du soupçon d'obscurité. Un germaniste aussi averti que le libéral Prosper de Barante (1782-1866), qui fut l'auteur d'une *Vie de Schiller* s'avouait saisi d'« un pénible vertige » à la pensée de traduire les écrits de Schiller les plus kantien – notamment le traité *De la grâce et de la dignité* et les *Lettres sur l'éducation esthétique*. Ces textes infiniment subtils évoquent pour lui le souvenir d'un moine montrant à l'adoration des fidèles un cheveu de la Vierge dont il faisait admirer la finesse. Un curieux s'approcha : « il est si fin que je ne puis l'apercevoir. » – « Ni moi non plus, dit le moine, depuis dix ans que je le fais voir »<sup>43</sup>. On saisit à cet exemple combien le reproche d'obscurité de la forme se confond avec le reproche d'inanité doctrinale. Dès la parution des écrits de Charles de Villers sur Kant, les polémiques anti-kantiennes ont porté sur l'obscurité de la doctrine et l'intolérance dogmatique de ses partisans français. Un article du *Publiciste* cité par François Azouvi et Dominique Bourel voit dans la *Critique de la raison pure* un chef-d'œuvre inouï de paradoxes et d'obscurité. Il pousse l'attaque, au-delà du reproche philologique, jusqu'au procès d'intention : « Moins les disciples de Kant comprennent sa doctrine et plus il sont vains de la soutenir, plus ils sont exigeants dans la dispute et intolérants dans la société »<sup>44</sup>. L'accusation d'obscurité formelle cache un refus véhément de la doctrine pour des raisons plus profondes, non réellement explicitées, qui touchent à l'idée que les Français ont construite de leur identité culturelle.

On peut dire schématiquement que l'obscurité, évidente à leurs yeux, d'une syntaxe allemande qu'ils ignorent pousse les commentateurs français de Kant à soupçonner, sous cette forme ingrate, un vide de la pensée qu'ils expliquent par une infériorité génétique de l'Allemagne et de sa culture. Le *Publiciste* du 24 Fructidor An IX donne en quelque sorte le *la* : il sait gré à Villers d'avoir éclairé l'obscur doctrine de Kant, mais ne peut « s'empêcher de croire que toute obscurité dans l'expression de la pensée suppose quelque obscurité dans la

<sup>42</sup> LEFEBVRE philologie, op. cit., 173.

<sup>43</sup> Cité Edmond EGGLI : *Schiller et le romantisme français* (1927), repr. Slatkine, Genève, 1970, II, 72.

<sup>44</sup> Réactions à l'article de Charles de VILLERS (*Le spectateur du Nord*, avril 1799) in François AZOUVI et Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris – la réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1991, 137-160. Le commentaire polémique du *Publiciste* a paru dans le numéro du 28 juin 1801 (9 Messidor An IX).



pensée elle-même »<sup>45</sup>. Les guerres franco-allemandes – de Bismarck à Hitler – ont semblé justifier le réflexe de refuser le fond avec la forme et de jeter le bébé avec l'eau du bain. En 1945 par exemple, un Inspecteur général de philosophie s'en prenait violemment, avec force arguments et exemples, aux *Infiltrations germaniques dans la pensée française*. Il dénonçait à juste titre « une germanisation jargonante productrice de monstrueux hybrides », mais soutenait – sans en apporter la démonstration – que c'était son langage compliqué qui avait fondé le caractère scolastique de la philosophie allemande en général<sup>46</sup>. Par là se trouvait énoncé un lieu commun de la réception française du kantisme qui allait fleurir durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle. On le repère déjà chez les Idéologues, accompagnant une suspicion explicitement politique. Kant n'est pas interprété comme philosophe rationaliste, mais au contraire comme théoricien de « l'enthousiasme » et de la passion – sentiments pathologiques dans l'optique française des Lumières<sup>47</sup>. En 1801 Joubert se fonde sur la différence des langues pour en tirer des conclusions hardies sur les différences entre esprit allemand et esprit français. À l'entendre, la traduction latine de Kant n'a fait qu'aggraver les choses : Kant est traduit, et traduit presque tout entier (mais en latin seulement) : « Figurez-vous [écrit-il à Mme de Beaumont] un latin allemand, dur comme des cailloux... des œufs d'autruche qu'il faut casser avec sa tête et où, la plupart du temps, on ne trouve rien »<sup>48</sup>.

On voit donc se dessiner chez les Français un argumentaire défensif où l'obscurité kantienne dissimule selon les cas du vide ou du fanatisme. Le risque est donc double : la nation court le danger d'être contaminée par le néant ou envahie par la subversion. Le second risque est évoqué lorsque le régime en place est autoritaire et conservateur, ou lorsque les représentants de l'idéologie dominante ont le sentiment que leur pouvoir est menacé. C'est le cas sous le Consulat et l'Empire, lorsque Degérando polémique contre le kantisme<sup>49</sup> au nom de la clarté française et des intérêts de la nation. Comment le pays supporterait-il d'être troublé par une philosophie importée de l'étranger, qui de surcroît l'engage à lutter pour la liberté ? Toujours la même imbrication d'arguments linguistiques et d'arguments idéologiques. Mesure-t-on l'incroyable défi lancé par Kant – de proposer une éthique de la libération dans

<sup>45</sup> AZOUVI-BOUREL op. cit., 158.

<sup>46</sup> Pervicax : *Les infiltrations germaniques dans la pensée française*, Editions universelles, 1945, 39. Pervicax est le PSEUDONYME d'Armand CUVILLIER, auteur de manuels de philosophie très connus.

<sup>47</sup> AZOUVI-BOUREL op. cit., 142.

<sup>48</sup> Lettre du 10 ou 11 septembre 1801, citée AZOUVI-BOUREL op. cit., 159-160. Différence de vitesse franco-allemande : un soldat français se remue vingt fois dans le temps nécessaire à un soldat allemand pour se remuer une fois (Ibid.)

<sup>49</sup> AZOUVI-BOUREL op. cit., 151.

une langue qui est celle des doctes – c'est-à-dire des dominants – à des dominés dont on craint la révolte<sup>50</sup> et qui parlent la langue simple du peuple ?

Revenons au manichéisme linguistique franco-allemand et à son rôle fondamental. Si les deux peuples diffèrent tellement par leur langue, ils diffèrent nécessairement tout autant par ce qu'il font dire aux concepts dans la vie sociale. Ce n'est pas par hasard que le nationalisme allemand s'est d'abord exprimé par la voie philosophique des *Discours à la nation allemande* de Fichte : Allemagne – philosophie – nation – ces concepts sont équivalents dans le système de l'idéalisme fichtéen, et dans aucune autre langue cette équivalence n'est aussi immédiatement donnée qu'en allemand. « Il y a en Allemagne, notait Germaine de Staël, une telle tendance vers la réflexion que la nation allemande peut être considérée comme la nation métaphysique par excellence »<sup>51</sup>. L'Allemagne doit à sa langue – telle que l'ont forgée des siècles d'usage savant – une capacité exceptionnelle à substantiver des entités abstraites, c'est-à-dire à donner vie à des abstractions métaphysiques inintelligibles du peuple. C'est encore Mme de Staël qui en faisait l'observation : « Il faut se mesurer avec les idées en allemand, avec les personnes en français : il faut creuser à l'aide de l'allemand, il faut arriver au but en parlant français ; l'un doit peindre la nature, l'autre la société »<sup>52</sup>. Cette distinction est capitale, elle rend compte d'une différence de fonction sociale de la philosophie dans les deux systèmes linguistiques. On la retrouve dans un rapport officiel publié conjointement, en pleine première guerre mondiale, par le mathématicien et philosophe Édouard Le Roy (1870-1954) et par le philosophe Henri Bergson (1859-1941). Une nouvelle fois s'exprime la conviction française, déjà signalée plus haut, que dans ce qui différencie philosophie française et philosophie allemande, la forme – c'est-à-dire la langue – n'est pas moins importante que le fond – c'est-à-dire les objets assignés à la spéculation philosophique. Les penseurs français (Descartes, Pascal, Jean-Jacques Rousseau) se signalent toujours par la simplicité de la forme. Ils écrivent dans la langue de tout le monde. Ils doivent à cela d'avoir « accru la force et la flexibilité de la langue française »<sup>53</sup>. Rien à voir avec l'allemand des philosophes, qui est un langage technique confié à la garde d'une minorité spécialisée, imbattable dans son domaine de compétence, mais sans lien véritable avec la population non-docte. Même différence dans les domaines de réflexion. Une longue « défiance de l'énorme et du rigide »<sup>54</sup> éloigne les Français du dogmatisme des systèmes, alors que les Allemands courent avec plaisir et jouissance « les grandes aventures métaphysiques ». À en croire le

<sup>50</sup> Voir Michel SERRES : *Eloge de la philosophie de langue française*, Fayard, 1995, 71.

<sup>51</sup> Germaine de STAËL : *De l'Allemagne* (éd. Comtesse Jean de PANGE et Simone BALAYE), II, 7.

<sup>52</sup> STAËL op. cit., I, 12.

<sup>53</sup> Henri BERGSON : *Mélanges* (éd. A.ROBINET), PUF, 1972, rapport LE ROY-BERGSON (1915), 1183-1184.

<sup>54</sup> BERGSON op. cit., 1186.

rapport Le Roy-Bergson, leur goût modéré de la métaphysique rend les Français peu réceptifs non seulement à Hegel, mais aussi à Kant<sup>55</sup>. Le caractère foncièrement sociable et non-universitaire de leur philosophie les porte au contraire vers des types de connaissance qui se passent fort bien de métaphysique. Le rapport cite des philosophes-mathématiciens (Pascal, Renouvier, Comte, Carnot, Poincaré), un philosophe-médecin (Cabanis), un philosophe-physiologiste (Claude Bernard). Le champ de spéculation et d'expérimentation qui en France tient lieu de métaphysique est l'observation psychologique illustrée par Pascal, Condillac, Jean-Jacques Rousseau, Maine de Biran. Il est intéressant de noter que Kant est expressément exclu de ce domaine, à l'inverse d'un Schopenhauer « tout imprégné de la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>56</sup>.

Reste à savoir pourquoi les deux langues ont atteint un tel degré d'opposition non seulement dans leur syntaxe, mais dans le rôle qu'elles assument dans l'identité de la nation et le fonctionnement de la société. Dans une étude de 1903, Alfred Fouillée signale non sans chauvinisme que « la langue allemande... n'a pas *encore* acquis l'esprit social et universel de la langue française »<sup>57</sup>. Son propos aurait été plus crédible s'il avait de façon plus neutre attiré l'attention sur les différences de fonction de la langue dans les systèmes sociaux constitués par l'histoire en deçà et au-delà du Rhin. Plutôt que de constater, à la Fouillée, que la sociabilité des penseurs allemands (Kant compris) est retardataire, essayons de comprendre pourquoi le rationalisme français de la clarté est parvenu à récupérer un rationalisme kantien réputé obscur de forme et de fond. Le français s'attribue à lui-même depuis des siècles la particularité d'être la langue de la raison<sup>58</sup>. Au cartésianisme revient dans l'histoire l'ambition de réaliser sous ce signe l'unité perdue des chrétiens, et à la France la gloire d'accomplir ce programme grâce aux vertus de sa langue nationale. La raison s'incarne dans la France depuis le jour où Descartes a décidé d'écrire en français le *Discours de la méthode* et le traité sur *Les passions de l'âme*<sup>59</sup>. Mais la pensée de Descartes n'acquiert sa légitimité nationale qu'au moment où elle se confond avec la langue normative de l'Académie française, les prescriptions de sociabilité urbaine des *Remarques sur la langue française* de Vaugelas (1647), la mise en forme de la langue par la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal (1660). Pour les

---

<sup>55</sup> BERGSON op. cit., 1187.

<sup>56</sup> BERGSON op. cit., 1185.

<sup>57</sup> Alfred FOUILLEE : L'esprit allemand et la langue allemande in *Esquisse psychologique des peuples européens* (1903), 264 sq.

<sup>58</sup> Voir Pierre ACHARD : Mise en ordre de la *langue de raison* : l'État et le français, 51 -83, in *États de langue* (coord. Max-Peter GRUENAI), Fayard - Fondation Diderot, 1986.

<sup>59</sup> François AZOUVI : *Descartes et la France*, Fayard, 2002, 55.

grammairiens jansénistes Arnauld et Lancelot, la raison est une grâce divine, alors qu'elle n'est pour les Jésuites qu'un instrument mis à la disposition des hommes à des fins concrètes<sup>60</sup>.

Cette inspiration est fondamentale, car elle infléchit sensiblement la politique enseignante de l'État. Si l'on enseigne non pas la langue des linguistes – comme le demandent les tenants de l'utilitarisme linguistique – mais les propriétés rationnelles de la langue – comme les linguistes de Port-Royal<sup>61</sup> l'exigent, alors la politique scolaire change d'objectif, et l'on se dirige vers une conception de la langue qui en fait une œuvre de la nation et, plus tard, un monument de la République<sup>62</sup>. La réception du rationalisme de Kant n'a été possible, nous semble-t-il, qu'une fois levée l'objection d'obscurité du style du maître de Königsberg. D'où l'extraordinaire importance des traducteurs. Il importait avant tout que fût effacée l'image de fuligineuse obscurité de la prose kantienne car elle ternissait le prestige de la raison. Une traduction médiocre et indigeste risquait à l'inverse de faire sombrer Kant dans l'oubli ou d'accréditer son image de penseur irrécupérable pour la raison. Que ce double risque ait été glorieusement conjuré est tout le mérite de la cohorte des traducteurs du XIX<sup>e</sup> siècle. Un mot sur le plus connu d'entre eux, Jules Barni, dont il sera plus amplement question plus tard. Dans un article de *La presse* de juillet 1856, Challemel-Lacour lui rendait un hommage appuyé : ses traductions, écrivait-il, obligent « la pensée allemande à sortir du demi-jour où elle se dérobe si volontiers et à entrer dans une langue fatale à toute obscurité... Kant n'est qu'un admirable penseur... et il n'aura qu'à gagner à cette transformation et qu'à s'étonner de se trouver si clair et si poli, car la clarté est la politesse du philosophe »<sup>63</sup>. Le passage du texte kantien originel à sa version française – lorsque celle-ci est réussie – est une métamorphose, à l'issue de laquelle le lecteur a la sensation que les subtilités glaciales et ténébreuses du texte ont été soudain inondées de soleil. Ellissen, conservateur à la bibliothèque de l'université de Göttingen, en avait d'ailleurs fait compliment à Barni : « vous nous aidez à nous comprendre nous-mêmes », lui avait-il joliment écrit<sup>64</sup>.

La France tire depuis toujours gloire de sa langue – considérée par les théologiens du Moyen Âge comme parler angélique, et dans un registre profane, comme porteuse de pureté et de savoir<sup>65</sup>. Lorsque la langue nationale devient, comme ce fut le cas du français, territoire

<sup>60</sup> ACHARD op. cit., 58.

<sup>61</sup> ACHARD op. cit., 77.

<sup>62</sup> Voir la magistrale *Histoire de la grammaire scolaire* d'André CHERVEL, Payot, 1977.

<sup>63</sup> Cité Auguste DIDE : *Jules Barni – sa vie et ses œuvres*, Félix Alcan, 1891, 55-56.

<sup>64</sup> In DIDE op. cit., 52.

<sup>65</sup> Anne DECROSSE : *Généalogie du français : purisme et langue savante*, 161-201, in *États de langue*, op. cit.

privilegié de la vérité en Occident, et qu'elle s'arroge une hégémonie du sens<sup>66</sup>, elle finit par se confondre avec l'État qui la parle, la promet et la représente. Mais bien au-delà de cette consécration par l'État-nation, il y a – au cœur de la pensée qui s'exprime dans son vocabulaire et au moyen de ses mots – un lien consubstantiel de cette langue française avec l'universel. C'est bien parce que Kant – plus parfaitement et radicalement encore que la philosophie des Lumières – incarnait cette universalité de la raison qu'il a été reçu par les Français comme un frère en pensée, mais aussi en langue puisque le français était réputé être la seule langue de l'universel. Les Français lui surent gré d'appartenir à la Prusse d'un Frédéric le Grand francophone, à un moment de l'histoire où l'Académie de Berlin utilisait encore le français comme langue de travail. Alors que Mme de Staël faisait la publicité de l'allemand comme langue philosophique, une intellectuelle prussienne comme Rahel Levin Varnhagen (1771-1833) s'obstinait à affirmer la supériorité philosophique du français pour des raisons sociales : si la pensée est un questionnement – comme le soutient l'*Aufklärung* – la pratique ancienne de la conversation assure aux Français un avantage sur les Allemands de leur temps<sup>67</sup>. Cette pratique sociale a armé la langue française pour l'usage philosophique, si comme Kant lui-même on assigne à la philosophie la tâche d'exprimer les aspirations du public éclairé (*Öffentlichkeit*). Or il est de fait que l'Allemagne de 1800 manque de public et de marché intellectuel<sup>68</sup> – ce qui explique l'archaïsme relatif et momentané de sa langue philosophique, sans justifier bien sûr la prétention française à une vaniteuse hégémonie de la clarté.

### Autres remarques sur la traduction

L'histoire des traductions, des traducteurs et traductrices se confond avec l'histoire de l'humanité. Ont été chargés de ce travail de passeurs de langues aussi bien des gens instruits – originellement des prêtres ou des agents de change – que des esclaves ou des femmes pillés chez des vaincus proches ou lointains<sup>69</sup>. La traduction de textes philosophiques est une besogne singulière, apparue plus tardivement dans l'histoire : le traducteur y est subordonné à l'auteur traduit. Contrairement au philosophe qu'il a mission d'interpréter, il n'est pas libre

<sup>66</sup> DECROSSE loc. cit., 165, 169.

<sup>67</sup> Barbara HAHN : Rahel Levin VARNHAGEN (1771-1833) : die Liebe zur französischen Sprache, 245-250 in *Frankreich-freunde – Mittler des französisch-deutschen Kulturtransfers (1750-1850)*, hrsg. von Michel ESPAGNE und Michael WERNER Leipzig, Universitätsverlag, 1996.

<sup>68</sup> « Nous Allemands ne possédons pas encore de langue comparable au français », écrit Rahel à Wilhelm Neumann le 23 juillet 1816 (cité HAHN op. cit., 248). Voir R. BUZZO MARGARI : *Schriftliche Konversation im Hörsaal in Rahel Levin Varnhagen – Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin* (hrsg. von B. HAHN und U. ISSELSTEIN), Göttingen, 1987, 106.

<sup>69</sup> LEFEBVRE Philologie... op. cit., 168.

dans le choix de ses lectures puisque le texte lui est intégralement imposé. La traduction est donc nécessairement une *aliénation*<sup>70</sup>. Pourtant à la réflexion les choses sont moins simples, et l'on découvre une véritable ressemblance entre l'acte de traduire et l'acte de penser, puisque le philosophe se bat lui aussi avec des textes dont il passe son temps à refaire le sens<sup>71</sup>. La philosophie allemande est, au cours de son histoire, née deux fois du passage d'une langue à une autre, plus exactement d'une langue dominante à une langue libérée – la première fois, avec la Bible de Luther et sa traduction en saxon vernaculaire à partir de langues anciennes comprises des seuls clercs, la deuxième fois avec Christian Wolff et sa monumentale révision du système de Leibniz. Cette seconde vague de modernisation philosophique s'accompagnait d'un passage du latin et du français à l'allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle – langue de la bourgeoisie instruite en voie d'émancipation culturelle. Le même phénomène s'observe d'ailleurs chez Kant lui-même, lorsque le criticisme achevé abandonna le latin pour l'allemand et que celui-ci devint de ce fait la langue par excellence de la philosophie transcendante.

Cette consécration vaut aux traducteurs d'être reconnus des philosophes comme artisans à part entière du métier philosophique – à un moment de l'histoire où celui-ci est de plus en plus exercé non plus à titre libéral ou par les théologiens, mais par des laïcs dans la fonction publique enseignante. La presque totalité des traducteurs-germanistes philosophes cités par Jean-Pierre Lefebvre ont été professeurs de philosophie<sup>72</sup>. La promotion de traducteurs grâce auxquels la pensée philosophique se diffuse dans un public élargi est un phénomène moderne dont la signification sociologique est claire : le pouvoir intellectuel échappe de plus en plus aux minorités cléricales instruites pour passer à une strate sécularisée composée de fonctionnaires de l'instruction publique tributaires du marché en expansion de la connaissance abstraite. « La traduction, écrit Jean-Pierre Lefebvre, est devenue le résultat d'un travail soumis à concurrence sur le sens et sur les effets du texte »<sup>73</sup>. En somme, le sens des textes devient un marché. Les règles de la traduction en sont substantiellement modifiées : il ne suffit plus que le texte présenté comme traduction soit fidèle au sens, il importe autant qu'il soit vendable, c'est-à-dire conforme au goût personnel ou aux options idéologiques du lecteur-acheteur.

---

<sup>70</sup> LEFEBVRE Ibid.

<sup>71</sup> LEFEBVRE op. cit., 172.

<sup>72</sup> LEFEBVRE 168, cite Barni, Tissot, Ancelet-Hustache, Cognet, Cantacuzène, de Gandillac, Molitor, Hyppolite, Beaufret, Jean Wahl, Althusser, Derrida, Foucault, Boudot, Dupuy, Suzanne Bachelard, Deleuze, Serge Jankélévitch.

<sup>73</sup> LEFEBVRE op. cit., 169.

La multiplication de traductions de textes philosophiques allemands au XIX<sup>e</sup> siècle est un aspect particulier d'un phénomène majeur : l'organisation à grande échelle de l'édition (et de la presse de grande diffusion) à partir des années 1840-1850. Dans le travail de fond de la médiation culturelle franco-allemande, une part essentielle revenait aux revues savantes – véritables plaques tournantes du transfert durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle : le *Globe* (Ampère, Lerminier), la *Revue des deux mondes* (Marmier, Quinet, Chasles, Cherbulliez), la *Revue germanique* (Suckau, les deux Reclus, Littré, Taine, Renan), sans oublier la *Revue critique*, de fondation plus tardive (1866), ni la strasbourgeoise *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* (Schuré). On voit fleurir des « éditions militantes »<sup>74</sup> – telles que Germer-Baillièrre, Ladrangé, Joubert et Charpentier, ou Hachette, où paraissent nombre de traductions de philosophes allemands encore peu connus du public cultivé. Le programme éditorial est toujours le fruit d'un choix raisonné et d'un calcul stratégique. Il n'en va pas différemment aujourd'hui, où le catalogue de philosophes allemands de la prestigieuse *Pléiade* offre un demi-Kant, un Marx presque complet, mais pas de Hegel, pas de Fichte, pas de Schelling, pas de Nietzsche<sup>75</sup> – comme si l'*intelligentsia* française n'admettait au sanctuaire philosophique national que les théoriciens de la philosophie critique et du matérialisme dialectique, et ne philosophait que sur la base d'une sécularisation plus ou moins radicale de la pensée. Peut-il en être autrement ?

À propos d'une traduction se pose toujours la triple question du *Qui*, du *Quoi* et du *Quand* : qui traduit quoi et à quel moment<sup>76</sup> ? Max Wundt établit jadis pour le siècle de l'*Aufklärung* une chronologie instructive des délais de traduction des textes fondateurs<sup>77</sup>. Certains sortent en version allemande peu de temps après leur parution : le *Discours sur l'esprit humain* d'Helvétius (1758) est traduit en 1760, la *Palingénésie* de Charles Bonnet l'année même de sa première édition française (1769), la *Doctrine morale de la raison* (1755) de Hutcheson dès 1756, et l'*Histoire de la société civile* (1766) de Ferguson dès 1768. Par contre les délais sont beaucoup plus longs pour des textes de plus grande influence intellectuelle, le plus souvent traduits plusieurs fois à intervalles réguliers : *L'esprit des lois* de Montesquieu, traduit dès 1748, puis en 1753, paraît dans une version nouvelle en 1782. L'essai de Locke *Sur l'entendement humain* (1690) n'est traduit qu'en 1757, les traités de David Hume *Sur la nature humaine* (1740) et *Sur l'entendement humain* (1748) ne sont disponibles en traduction allemande que respectivement en 1791 et 1793. Et Kant en France ?

<sup>74</sup> LEFEBVRE Philologie... op. cit., 171.

<sup>75</sup> LEFEBVRE Ibid.

<sup>76</sup> LEFEBVRE Philosophie... op. cit., 465.

<sup>77</sup> MAX WUNDT : *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr und Siebeck, 1945 (Listes 270-271).

On constate que, à l'exception du *Projet de paix perpétuelle* (traduit dès 1796) et des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (disponibles en français dès 1798 et retraduits ensuite en 1837 et 1848), l'essentiel du corpus est traduit au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Une cinquantaine d'années se sont généralement écoulées entre la parution des textes canoniques en Allemagne et leur sortie en version française sur le marché parisien : La *Critique de la raison pure* (Tissot chez Ladrangé) sort en 1835, *La religion dans les limites de la raison* (Tissot chez Ladrangé) en 1841, la *Critique de la raison pratique* (Barni chez Ladrangé) en 1848 (elle est publiée en un volume avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qui font en 1854 l'objet d'une traduction sous la signature de Tissot chez le même éditeur). La *Critique du jugement* paraît (Barni chez Ladrangé encore) en 1846. Mais prenons garde ! Le demi-siècle de latence n'a pas été paresseux. Il a servi au contraire de sas de maturation au progressisme philosophique d'outre-Rhin dans sa lente acclimatation aux rivages de la Seine. Il fructifiera d'autant mieux, au terme d'un autre demi-siècle, dans le socialisme de la rue d'Ulm au temps de Lucien Herr et de Jean Jaurès. Malgré un effort de clarification nécessaire et, à l'occasion, couronné de succès, les grandes traductions de la Monarchie de Juillet et du Second Empire restent *ésotérisées*<sup>78</sup> – appelant d'autres épurations et filtrages. Elles ont néanmoins joué un rôle considérable, car elles ont fait bouger le français, permis les audaces ultérieures et contribué à la formation du langage philosophique français contemporain<sup>79</sup>. C'est en cela que les traducteurs des philosophes allemands ont assumé une fonction capitale.

### Éloge des traducteurs

Le rayonnement de leur langue a donné aux Français la fâcheuse habitude de considérer les langues étrangères avec condescendance et de les apprendre moins (et moins bien) que leurs voisins européens. La longue hégémonie du français en Allemagne a eu pour conséquence que les Allemands ont régulièrement pratiqué le français, mais sans réciprocité. L'inspecteur général Matter en faisait encore l'observation sous la Monarchie de Juillet : « Tout ce qui se publie de bon en France, écrivait-il, est lu par ce qu'il y a de notable en Allemagne, et nous ne sommes pas à Paris cent personnes en état de lire ce qui paraît de l'autre côté du Rhin »<sup>80</sup>. Même chez de grands noms de notre littérature réputés amateurs de germanités en tout genre, la connaissance de la culture allemande reste modeste. On apprend par exemple que Victor Hugo dit un jour à Tourgueniev que *Wallenstein* est la plus belle

<sup>78</sup> LEFEBVRE loc. cit., 469.

<sup>79</sup> LEFEBVRE Ibid.

<sup>80</sup> M.MATTER : *De l'état moral, politique et littéraire de l'Allemagne* (3 vol.), Amyot, 1847, I, 8 et 70.



œuvre de... Goethe. Informé par son ami russe que l'auteur est Schiller, notre poète national avoue : « C'est égal, je n'ai lu ni l'un ni l'autre »<sup>81</sup>.

De ce fait les traducteurs jouent un rôle de plus en plus important dans les transferts culturels. Le texte traduit permet utilement de mesurer l'écart entre deux langues – et l'on découvre avec joie que la version en langue cible enrichit le texte original : Goethe remarquait par exemple qu'il ne pouvait plus lire son *Faust* en allemand, mais que la traduction de Gérard de Nerval rendait au texte toute sa fraîcheur, toute sa nouveauté, tout son esprit<sup>82</sup>. Expérience surprenante, mais précieuse : une langue ne devient universelle qu'après s'être nettoyée de ses particularismes dialectaux et purgée de ses tics nationaux – et rien ne lui est plus profitable dans cet effort que de se frotter à une autre langue, ou de s'adresser à un public étranger. C'est à ce prix qu'elle accède à une qualité supérieure de communication avec des cultures différentes. Vus sous cet aspect, les progrès que la langue philosophique française du XIX<sup>e</sup> siècle doit à ses traducteurs est comparable à celui que la langue allemande dut à Lessing au XVIII<sup>e</sup> siècle ou à Heine<sup>83</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Quel progrès au demeurant avec un XVIII<sup>e</sup> siècle où les Allemands étaient leurs propres traducteurs en français – un bon demi-siècle avant que les Français ne s'attellent eux-mêmes à la besogne ! Les premières traductions de *Minna von Barnhelm* de Lessing, du *Werther* de Goethe, de l'*Oberon* de Wieland étaient dues à des Allemands<sup>84</sup>. Ceux-ci en étaient réduits à enrôler des associés français chargés de polir leur style tudesque – tâche qui les remplissait souvent de vanité...

Le XIX<sup>e</sup> siècle voit surgir sur le marché de la traduction<sup>85</sup> des francophones qui ne sont pas encore des germanistes spécialisés. Prosper de Barante (1782-1866) publia chez Ladvocat en 1821 une traduction du *Théâtre de Schiller* qu'utilisèrent Alexandre Dumas (qui se piqua de « traduire » Schiller « sans comprendre un mot d'allemand »<sup>86</sup>), et Victor Hugo, qui disait « j'aime Schiller » sans entendre sa langue<sup>87</sup>. Plus important pour le transfert philosophique fut le philosophe germaniste Barchou de Penhoën (1800-1855)<sup>88</sup>, qui pratiquait l'allemand au niveau de compétence et de qualité de Barni, de Willm ou de Matter. On lui doit

<sup>81</sup> Paul LEVY : *La langue allemande en France, II. De 1830 à nos jours*, Lyon, IAC, 1952, 99.

<sup>82</sup> Johann Peter ECKERMANN : *Gespräche mit Goethe* (hrsg. von Ernst BEUTLER), DTV, Munich, 1976, dimanche 3 janvier 1830, 383.

<sup>83</sup> Voir l'article de Gérard de Nerval sur Heine in *Revue des deux mondes*, juillet 1848 (traduction allemande in Fritz MEISSNER : *Der Einfluss deutschen Geistes auf die französische Literatur des 19. Jahrhunderts*, Leipzig, Renger, 1893, 63-65.

<sup>84</sup> Louis REYNAUD : *L'influence allemande en France au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Hachette, 1922, 29-31.

<sup>85</sup> On se reportera au très riche chapitre IX : Traducteurs de philosophie allemande au XIX<sup>e</sup> siècle, 255-288 in Michel ESPAGNE : *En deçà du Rhin – L'Allemagne des philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004.

<sup>86</sup> A. MEISSNER : *Geschichte meines Lebens*, Vienne, 1884, I, 271. Cité P. LEVY op. cit., 92, 108.

<sup>87</sup> LEVY op. cit., 99.

<sup>88</sup> Voir Gustave LANSON : *Manuel bibliographique*, nouvelle éd.(1925), 250 traductions 1830-1870, 1132-1147, cité P. LEVY op. cit., 134.

une traduction de *La destination de l'homme* de Fichte dès 1836 (alors que Grimblot procurait en 1843 la traduction de la *Doctrine de la science* et Francisque Bouillier en 1845 celle de la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* ).

Politiquement, les traducteurs et leurs toute jeunes maisons d'édition penchaient à gauche. La maison fondée par le normalien Louis Christophe Hachette – personnellement lié au père de Littré et à Victor Cousin – était d'esprit progressiste, comme celle de Pierre Larousse à la fin du siècle<sup>89</sup>. La « confrérie des traducteurs » – dans laquelle Jean-Pierre Lefebvre range Barni, Bouillier, Grimblot, Willm, Vera, Tissot, Bénard, Nicolas – était de sympathies républicaines. Cela se reconnaissait à deux signes : sa collaboration à la *Liberté de penser* (journal d'opinion créé en 1847 et interdit en 1851) et ses contributions au *Dictionnaire des sciences philosophiques* en quatre volumes dirigés chez Hachette par Adolphe Franck (1842-1852). D'une façon générale, la dérive gauchisante était nette – s'éloignant du cousinisme éclectique pour se porter vers la nébuleuse radicale et ses diverses constellations nourries de Proudhon ou de Feuerbach. De fortes impulsions venaient du protestantisme – en particulier des milieux pastoraux de Montauban (Michel Nicolas) ou de Strasbourg (Joseph Willm)<sup>90</sup>. Si, à un moment de son histoire, la laïcité a consisté à séparer totalement philosophie et religion tout en abandonnant la philosophie à son bon génie spiritualiste, on peut dire que l'idéologie dominante de la confrérie traductrice a été laïque en ce sens-là<sup>91</sup>. Elle se distinguait clairement de la traduction d'inspiration catholique de Barchou de Penhoën (plutôt spécialisé dans Fichte et Schelling) ou du buchézien Auguste Ott, qui tentait la synthèse du catholicisme et des idées de 1789.

### Joseph Tissot (1801-1876) et Jules Barni (1818-1878)

Le Kant du XIX<sup>e</sup> siècle français doit beaucoup à ses deux traducteurs-initiateurs – Joseph Tissot qui le premier a traduit la *Critique de la raison pure*, et Jules Barni qui eut la double particularité de concevoir le premier une traduction intégrale de l'*opus magnum* de Königsberg – il a été même selon Claude Nicolet « un kantien quasi professionnel »<sup>92</sup>, auteur notamment en 1847 de l'article consacré à Kant dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck<sup>93</sup> – et d'être un prototype de l'intellectuel engagé<sup>94</sup>, un militant actif

<sup>89</sup> LEFEBVRE Philosophie op. cit., 470.

<sup>90</sup> LEFEBVRE Ibid., 471.

<sup>91</sup> LEFEBVRE Ibid.

<sup>92</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France – Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, 155.

<sup>93</sup> Adolphe FRANCK : *Dictionnaire des sciences philosophiques* (6 vol.), Hachette, 1844-1852. L'article de Barni (T. 3, 394-439) s'aligne sur l'interprétation cousinienne du « scepticisme » de Kant. Voir Jean-Pierre COTTEN :

de la cause républicaine sous le Second Empire, un libre penseur proche de Gambetta et ami de Jules Ferry, et, à ce titre, un personnage connu de la scène parlementaire au début de la III<sup>e</sup> République<sup>95</sup>. Après le 4 septembre il a rédigé, à la demande de Gambetta, un *Manuel républicain* (1871) strictement laïque<sup>96</sup> qui contient l'essentiel de la synthèse républicaine en gestation depuis les combats communs contre l'autoritarisme impérial. La *Ligue de la paix* de Lausanne et le *Comité international de la paix* de Genève qu'il préside – avec Victor Hugo pour vice-président – ont été des pépinières du personnel fondateur de la III<sup>e</sup> République<sup>97</sup>. Le fond de l'idéologie de Barni est modéré, emprunté surtout au spiritualisme de Cousin. Il se retrouvera sans retouches notables chez les successeurs de ce dernier – en particulier chez Edme Caro (1826-1887) et Paul Janet (1825-1899), même s'ils ne sont pas véritablement kantien. La continuité idéologique constituée par l'adhésion à l'éclectisme idéaliste est fondamentale. Elle est plus importante que l'orthodoxie kantienne proprement dite, qui est davantage une conviction intellectuelle générale qu'un dogme à prendre ou à laisser.

Le Franc-comtois Tissot illustre à merveille ce que Michel Espagne appelle l'incandescence germanophile des jeunes philosophes des années 1830<sup>98</sup> : il a traduit non seulement Kant, mais aussi Lessing et Wieland. Etudiant à Paris de 1822 à 1829, il a suivi passionnément en 1828 le cours de Victor Cousin, à l'issue duquel il décide d'apprendre l'allemand pour lire Kant. Ses progrès ont été si rapides qu'il publie à 29 ans (1830) chez Levrault à Strasbourg une traduction des *Principes métaphysiques de la morale*, et dès 1835-1836 la première traduction de la *Critique de la raison pure*. Grâce à Jouffroy il a obtenu en 1829 un poste de professeur à Dôle. Après l'agrégation de philosophie, il enseigne à Bourges. Nommé en 1838 professeur à la faculté des lettres de Dijon, il en deviendra le doyen en 1860. Il a rompu avec l'éclectisme de Victor Cousin, lequel par représailles rend impossible son affectation à Paris. Dans une lettre du 14 octobre 1839 il a fort maladroitement proposé à Cousin d'éditer sous son patronage mais à son nom les œuvres complètes de Kant : « j'aurais tout ébauché, vous finiriez tout, ou vous me feriez tout finir. Mais il faudrait que je sois près de vous »<sup>99</sup>. Cette incursion dans une chasse gardée du maître de la Sorbonne n'est

---

*Autour de Victor Cousin – Une politique de la philosophie*, Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon n° 469, 1992, 179-190.

<sup>94</sup> « A prototype of the committed intellectual », écrit Sudhir HAZAREESINGH, 131 in : An intellectual Founder of the Third Republic : the neo-kantian Republicanism of Jules Barni (1818-1878), *History of Political Thought*, XXII, 1 (Printemps 2001), 131-165.

<sup>95</sup> Se reporter à *De Tissot à Barni*, 256-260 in ESPAGNE *en-deça* op. cit.

<sup>96</sup> C. NICOLET loc. cit.

<sup>97</sup> NICOLET op. cit., 150, 302.

<sup>98</sup> ESPAGNE op. cit., 260. Les lettres de Tissot à Cousin citées par ESPAGNE appartiennent au fonds Cousin de la Sorbonne.

<sup>99</sup> ESPAGNE Ibid., 257-258.

pas du goût de celui-ci, qui n'apprécie guère la présence d'ambitions concurrentes sur son territoire. La lettre-fleuve du 14 avril 1835, qui accompagne l'envoi de la traduction de la *Critique de la raison pure*, n'arrange rien – car elle tente de récupérer Hegel pour le kantisme : Tissot retrouve même « son cher Kant » dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Allégation réellement éliminatoire.

Le Picard Jules Barni (30 mai 1818-4 juillet 1878) est d'une génération plus jeune que Joseph Tissot. Sa notoriété a souffert de ce que la partie la plus féconde de sa carrière (1860-1870) – l'exil helvétique – ait été un peu négligée par l'historiographie républicaine. Il a incarné lors des congrès pacifistes internationaux tenus en Suisse romande un irénisme certes très kantien, mais difficilement conciliable avec le nationalisme des patriotes de gauche – à un moment où, en France, l'étoile kantienne pâlit, éclipsée par l'astre Renouvier. Son pacifisme s'est construit dans la lutte contre l'intolérance religieuse catholique mais également protestante. Barni illustre un idéalisme de gauche à contre-courant d'une idéologie républicaine mieux connue sous sa forme majoritairement positiviste et matérialiste – dont Claude Nicolet s'est fait l'historien et l'avocat. Dans ses rôles politiques successifs, Barni reste un intellectuel, un professeur passionné d'idées générales, un pédagogue de l'action publique. Il a été admis à l'École Normale Supérieure en 1837, et reçu 3<sup>e</sup> à l'agrégation de philosophie de 1840. Il enseigne au Lycée Charlemagne (1842), puis au Lycée Bonaparte (1848), au Lycée de Rouen lors de sa révocation (1850). Il survit laborieusement en donnant des leçons dans une institution sans statut officiel, ouverte par Auguste Delacour, ancien proviseur du lycée de Moulins.

Comme intellectuel idéaliste jouissant de quelque prestige auprès de Gambetta et des opportunistes, il peut se comparer à Paul Challemel-Lacour (1827-1896), normalien comme lui, mais plutôt admirateur de Schopenhauer. Barni milite pour la libre pensée – qui n'est pas sans affinités avec les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle ni même avec Kant : dans ce milieu il rencontre des intellectuels d'affiliation cousinienne, la plupart du temps normaliens comme lui, les Deschanel, Amédée Jacques, Bersot ou Vacherot<sup>100</sup>. Lorsqu'il épouse Louise Beauchamp en 1860, le témoin de leur mariage est Henri Léon Anquez (1821-1889), historien catholique spécialiste du protestantisme, Inspecteur Général en 1883<sup>101</sup>. Barni va publier en exil une histoire des *Martyrs de la libre pensée* (Genève, 1862), qui rend hommage à Servet –

<sup>100</sup> HAZAREESINGH art. cit., 133-134.

<sup>101</sup> Voir la notice consacrée à Barni in HAVELANGE –HUGUET – LABEDEF : *Les Inspecteurs Généraux de l'instruction publique (1802-1914)* (Dir. G.CAPLAT), INRP –CNRS, 1986, 149-150. Anquez est l'auteur d'une étude *De l'État civil des Réformés en France*, 1868.

ce qui provoque une levée de boucliers de l'*establishment* genevois, et entraîne sa démission le 13 novembre 1864<sup>102</sup>. Il préfigure assez bien la « République des professeurs » dans son intransigeance vertueuse. La « toute-puissance de l'éducation »<sup>103</sup> est son *credo*, pour ne pas dire son dogme. Il croit à la démocratie, à une morale de la liberté individuelle et à l'instruction, il est même convaincu que ces trois idées sont liées et que le progrès politique et moral est de la responsabilité de l'école. En kantien orthodoxe il établit un rapport substantiel entre devoir individuel et liberté politique, dont il fait l'idée-force de *La morale dans la démocratie* (1868), son ouvrage le plus connu et sans doute son chef-d'œuvre<sup>104</sup>.

Ses conceptions se sont forgées dans une douloureuse succession d'épreuves – celle de l'échec révolutionnaire de 1848 et du coup d'état du 2 décembre, puis celle de dix années de vache enragée à Paris après la suspension, puis l'exil en Suisse, l'expérience de la répression religieuse genevoise, le choc de l'effondrement du régime de Napoléon III. Après dix années d'enseignement d'histoire de la philosophie à l'Académie de Genève (1861-1870), il rentre en France. Amer et déçu, aussi critique envers la monarchie impériale que sévère à l'égard de l'oligarchie réformée de Genève – Michel Servet incarne à ses yeux la liberté religieuse mieux que Calvin. La liberté trouvera-t-elle un jour sa terre et son refuge quelque part ? À la République des lettres vécue comme utopie dans l'émigration succède la République tout court vécue dans la réalité des affrontements électoraux et parlementaires, et des échecs à répétition. La chute de Napoléon III marque un répit heureux – le premier bonheur de sa carrière politique, et comme une double reconnaissance tardive de sa dignité personnelle par le pouvoir en place<sup>105</sup> : nommé Inspecteur général de l'instruction publique en 1871, il a été préalablement chargé par Gambetta—dont il est le secrétaire— de prendre après le 4 septembre la direction du *Bulletin de la République* – où son travail est interrompu par la signature de l'armistice avec la Prusse. À partir des articles qui y ont été publiés il rédigera son *Manuel républicain* (achevé en décembre 1871 et publié en 1872). Pour le germaniste anti-napoléonien qu'il est, la France occupée est dans la situation de la Prusse après Iéna (1806) : quel rêve merveilleux ce serait d'en être le Fichte ! Il se souvient d'avoir, après le 2 décembre, traduit de celui-ci *Les considérations sur la révolution française*, puis quelques manifestes anti-napoléoniens, non sans les avoir expurgés du portrait de Napoléon-le-petit ! Belle occasion de prendre ses distances par rapport à la présentation trop positive de l'*Histoire du Consulat et de l'Empire* par Adolphe Thiers.

<sup>102</sup> Auguste DIDE : *Jules Barni – sa vie et ses œuvres*, Félix Alcan, 1890, 119.

<sup>103</sup> DIDE op. cit., 36.

<sup>104</sup> Rééd. 1880 (et 1992 avec le *Manuel républicain* en un volume chez Kimé).

<sup>105</sup> Otto KARMIN *Jules Barni und seine Verdienste um die Ausbreitung der deutschen Philosophie in Frankreich*, C. Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1908.

Résumons sa carrière politique de « Sisyphe de la candidature »<sup>106</sup> après le 4 septembre. À la veille des élections de juillet 1871, il lance un appel aux électeurs de la Seine au nom des Comités républicains : « ni drapeau blanc, ni drapeau rouge, mais drapeau tricolore » – et troisième revers électoral parisien : la ville-lumière vote clérical, orléaniste, bonapartiste. Aux élections de 1872 les républicains préfèrent à Barni le modéré Dauphin comme candidat dans la Somme. Celui-ci, élu, renonce à son mandat. Barni devient donc député d'Amiens contre la promesse de soutenir Thiers. Il sera confirmé à ce siège aux législatives de février 1876. Plus important à coup sûr : les républicains s'emparent en 1874 de la mairie d'Amiens et conquièrent 21 sièges sur 34 aux élections municipales de novembre. Barni exerce donc au soir de sa vie deux mandats – à la Chambre des députés (1872-1877) et au conseil municipal d'Amiens (1874-1878). À la Chambre, il préside en 1876 la commission de révision des lois de l'enseignement primaire. Mais c'est à Amiens qu'il a l'occasion d'appliquer sur le terrain de l'administration communale une sorte de républicanisme élémentaire et de pédagogie fédéraliste ultra-girondine d'inspiration. Notre Kant (et le sien !) sont à des années-lumière ! Sudhir Hazareesingh évoque une citoyenneté décentralisée et un civisme communal<sup>107</sup> d'origine peut-être genevoise. Deux caractéristiques l'emportent : la volonté professorale d'alphabétiser les citoyens électeurs et le souci d'opérer au niveau territorial le plus modeste – au ras des pâquerettes<sup>108</sup> pourrait-on dire. Ce double objectif apparaît dans l'activité de Barni au sein de la *Société d'instruction républicaine*<sup>109</sup>. L'engagement maçonnique est probable<sup>110</sup>. Le savoir kantien subsiste, mais à l'état virtuel, non opératoire. Le seul lien manifeste avec la doctrine de Kant peut être à la rigueur cherché dans le rapprochement des concepts de République et de morale : *La morale dans la démocratie* (1868, rééd. 1880) dessine le génotype du citoyen républicain à la fois désintéressé, tempérant, courageux, bon mari, bon père de famille, bon fils. Rien de spécifiquement kantien dans ce cumul de vertus domestiques et sociales – sauf à confondre la morale kantienne avec celle des classes moyennes européennes à l'heure de leur accession à la modernité civique et familiale. Le contenu de cette modernisation idéologique est intéressant : Barni croit comme Kant à une responsabilité politique particulière de l'État. Il est favorable à une séparation de l'Église et de l'État – mais à la condition remarquable que les

<sup>106</sup> DIDE op. cit., 218.

<sup>107</sup> S. HAZAREESINGH op. cit., 156. Pour des conceptions voisines chez Jules FERRY voir de celui-ci les *Discours et opinions* (éd. P.ROBIQUET, 1893, I, 558).

<sup>108</sup> « *At a grass-rooted Level* » dit S. HAZAREESINGH op. cit., 161.

<sup>109</sup> Voir Sudhir HAZAREESINGH : *The Société d'instruction républicaine and the Propaganda of Civic Republicanism in Provincial and Rural France (1870-1877)*, *Journal of Modern History*, 71 (Juin 1999).

<sup>110</sup> S. HAZAREESINGH op. cit., 158. L'affiliation à la Grande Loge Nationale en 1874 apparaît dans l'*Annuaire* de celle-ci (éd. 1906).

Églises jouissent d'une totale liberté d'enseignement<sup>111</sup>. Ce libéralisme extrême n'exclut pas l'indifférence religieuse la plus radicale. À Amiens ses funérailles le 4 juillet 1878 sont strictement civiles<sup>112</sup>.

La traduction et le commentaire des textes kantien constituent l'essentiel de l'œuvre publiée<sup>113</sup>. Barni a été encouragé dans cette entreprise par Hippolyte Carnot et Henri Martin. Son travail scientifique ne peut donc être séparé de ses convictions militantes ni de celles de ses amis républicains. Comment pourrait-il en être autrement alors que la rude confrontation avec la deuxième *Critique* et avec la *Métaphysique des mœurs* a lieu dans un moment de crise politique extrême ? Après février 1848 il est vice-président d'une *Société démocratique des libres pensants* présidée par Jules Simon. Lors des élections à la Constituante en avril 1848, il est approché pour la députation républicaine par Paul Louis Courier – avec le soutien des instituteurs de la Somme, mais échoue. La presse conservatrice se gausse du « philosophe rhéteur »<sup>114</sup>. Nouvel échec aux législatives de mai 1849, où sur 33 candidats les électeurs le placent en 30<sup>e</sup> position. Il se pose des questions sur le suffrage universel et la démocratie, qu'il juge incompatibles aussi longtemps que le peuple ne sera pas éduqué<sup>115</sup>. D'où l'importance, à ses yeux décisive, de l'école à un moment où la polémique fait rage autour des attaques portées contre l'université par la coalition des royalistes et des bonapartistes. L'École normale supérieure tout entière – Jules Simon, Challemel-Lacour, Paul Janet – défend la cause du libéralisme universitaire dans *La liberté de penser*. Barni est déjà – si l'on ose cet anachronisme – plus proche d'un Jules Ferry encore dans les limbes (il est de quatorze ans son cadet) que d'un Victor Cousin de plus en plus gagné par un conservatisme désenchanté et sénile.

Barni est politiquement de gauche, mais philosophiquement dans la mouvance du spiritualisme éclectique de son maître Victor Cousin. Il est très proche en cela de son ami

<sup>111</sup> *La morale dans la démocratie* (1880), 155 sq., 164.

<sup>112</sup> DIDE op. cit., 233.

<sup>113</sup> Dans l'ordre chronologique – la *Critique du jugement* (avec les *Observations sur le beau et le sublime*), 2 vol., Ladrangé, 1846. – La *Critique de la raison pratique* (avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs*), Ladrangé, 1848. – un volume *Philosophie de Kant – Examen de la Critique du jugement*, Ladrangé, 1850 – Un volume *Philosophie de Kant – examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique*, Ladrangé, 1851 – Les *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit* (*Métaphysique des mœurs*, 1<sup>re</sup> partie), avec le traité *Sur la paix perpétuelle*, Auguste Durand, 1853. – Les *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu* (*Métaphysique des mœurs*, 2<sup>e</sup> partie), avec le *Traité de pédagogie*, Auguste Durand, 1855 – La *Critique de la raison pure* (2 vol.), Baillière, 1869 (cette traduction servira de base à l'édition revue et corrigée par Paul ARCHAMBAULT chez Flammarion en 1912). BARNI a fait précéder sa traduction d'une *Analyse de la critique de la raison pure*.

<sup>114</sup> Courier de la Somme, 22 avril 1848, Cit. HAZAREESINGH op. cit., 135.

<sup>115</sup> Voir son article Le suffrage universel et l'instruction primaire, *La liberté de penser*, XIV, janvier 1849, 166, cité Ibid. Des extraits de cet article important se trouvent en DIDE op. cit., 24, 26 ssqq.

Jules Simon (1819-1896). L'inspiration modérément radicale (ou radicalement modérée) se retrouvera plus tard dans son *Manuel républicain*. Il y a chez lui – en quoi il est excellent kantien – un mélange de modération politique et de radicalisme théorique. Muté par sanction administrative au lycée de Rouen, il entre en dissidence au moment du coup d'État du 2 décembre. Il démissionne de son poste de professeur le 27 décembre 1851. Il sera relevé de ses fonctions le 27 mai 1852. Sommé par le ministre de l'instruction publique et des cultes de prêter serment selon l'article 14 de la constitution, il réplique dès le 29 mai en rappelant sa démission en décembre 1851. Les années de désespoir politique et de difficultés matérielles qui vont suivre – jusqu'à la nomination à une chaire d'histoire générale à l'académie de Genève (11 février 1861) sur invitation du révolutionnaire James Fazy qui vient de triompher de la majorité conservatrice – sont des années décisives dans la formation d'une morale rigoriste qui doit autant aux Stoïciens qu'à la *Critique de la raison pratique*. Il cite Vauvenargues : « Le désespoir est la plus grande de nos erreurs »<sup>116</sup>. À Genève, Barni a grand besoin d'encouragements et d'amitié, car l'accueil que lui réservent les pasteurs en cravate et béret blancs<sup>117</sup> est franchement hostile lorsque son *Histoire des idées morales et politiques au XVIII<sup>e</sup> siècle* leur paraît faire la part trop belle à la subversion.

Le kantisme de Barni s'est constitué à l'École normale supérieure où – on l'a vu – il a été admis à 19 ans. Il y est élève de 1837 à 1840, lorsque Victor Cousin – dont il va devenir le secrétaire particulier – le charge de la mission stratégique d'enseigner l'allemand à ses camarades. On ne peut vraiment dire qu'il emprunte son interprétation de Kant à son maître et patron : pour Cousin la moralité n'a de sens que confirmée par un succès dans le monde des réalités phénoménales – conception fort proche de l'enseignement de Hegel – alors que Barni croit absolument à l'autonomie de l'impératif catégorique et de la morale de la raison pure pratique. En bon opposant au bonapartisme il refuse la religion napoléonienne (et hégélienne) du succès, car elle est aussi une justification de la force. Mais il ne concède rien non plus au cléricalisme bien-pensant. Alors qu'il débute à peine dans sa carrière de professeur – il enseigne au collège Charlemagne (1841) – il prononce un éloge de Jouffroy qui a osé, contre Cousin, attaquer le catholicisme<sup>118</sup>. Il est le représentant-type du kantisme moral républicain à la française. Il adhère davantage à la morale de Kant qu'à sa métaphysique. Auguste Dide voit juste – en même temps qu'il exprime les vues de sa propre génération – lorsqu'il écrit : « Barni a été beaucoup plus un disciple de la morale de Kant que de sa métaphysique hésitante et

---

<sup>116</sup> DIDE op. cit., 11.

<sup>117</sup> DIDE op. cit., 79 sq.

<sup>118</sup> DIDE op. cit., 9.



embrouillée où s'enchevêtrent le théisme et le panthéisme »<sup>119</sup>. Le Kant qu'il souhaite faire connaître aux Français fut un sécularisateur hors-pair – voilà l'essentiel, et là, c'est le libre-penseur qui parle. Cette morale kantienne à populariser absolument ressemble pour lui à la morale éclairée des Lumières européennes du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais dans ses formes théoriques radicales. Barni reste un maximaliste de la raison pratique – et convaincu que la morale révolutionnaire en a été, à un moment de l'histoire, l'expression parfaite et légitime. La pédagogie de Kant lui semblait d'ailleurs strictement conforme à ce projet global<sup>120</sup>. C'est pourquoi il propose la morale kantienne en contre-modèle à l'éthique de juste milieu des élites de juillet<sup>121</sup>. Durant l'Empire autoritaire, il plaide (1855-1856)<sup>122</sup> – contre les arguments de Benjamin Constant – pour l'interdiction absolue de mentir énoncée par Kant dans l'opuscule de 1797 *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Comme au temps où Kant croisait le fer avec Constant, la question du mensonge reste plus politique que morale. Il s'agit une fois encore de démasquer la mauvaise foi des élites dirigeantes lorsqu'elles habillent d'une morale trompeuse leur cynisme quotidien en affaires et en politique. Bien avant le coup du 2 décembre, Barni dénonce l'alliance inouïe de l'intolérance catholique et de la bourgeoisie voltairienne modérée. Il croit – et c'est le *credo* de nombreux intellectuels républicains – que la raison suffira à vaincre cette coalition contre nature : « Le rationalisme, pense-t-il, est mon unique religion, et, comme Kant, je ne sache rien de plus triste que l'hypocrisie philosophique<sup>123</sup>. » Barni représente typiquement l'idéologie des intellectuels républicains dont il faut comprendre qu'elle ne fut point un bloc homogène. Ils partagent certes avec l'ensemble des républicains la conviction que l'éducation morale suffira à régler les conflits de classe : ce sera même jusqu'à dans les années 1880 un postulat des élites républicaines tout entières<sup>124</sup>. Mais il est d'autres points sur lesquels Barni se distingue du républicanisme moyen. Sudhir Hazareesingh insiste sur les influences exogènes<sup>125</sup> subies par l'idéalisme moralisant de l'éminent kantien, en particulier sur son inspiration délibérément provinciale, sur sa volonté affirmée d'échapper à la tutelle de l'État-nation jacobin.

Un aspect spectaculaire du kantisme de Barni est à rechercher dans son engagement pour la paix – non pas au sens d'un irénisme candide, mais d'un combat rationnel. N'oublions

---

<sup>119</sup> DIDE op. cit., 2.

<sup>120</sup> Jules BARNI : Les idées de Kant sur l'éducation, *L'Avenir* 12, (22 juillet 1855), 14 (5 août 1855), 15 (12 août 1855), resp. 89, 90, 108-110, 113-116.

<sup>121</sup> HAZAREESINGH op. cit., 133 sq.

<sup>122</sup> Jules BARNI : Le mensonge – Est-il permis de mentir par humanité ? *L'Avenir* 5, 34-36 (3 juin 1855). Voir Otto KARMIN op. cit.

<sup>123</sup> Jules BARNI : *La morale dans la démocratie*, 1885, Préface Désiré NOLEN, IV.

<sup>124</sup> HAZAREESINGH op. cit., 153.

<sup>125</sup> HAZAREESINGH op. cit., 133.

pas que Barni est un homme politique, et non un poète. Il sait que certains objectifs sont réalisables – et d'autres non. Il est plus réaliste que le président des États-Unis Woodrow Wilson<sup>126</sup> – cet autre émule de Kant – lorsqu'il tentera de fonder la paix après la première guerre mondiale. C'est l'aventurisme de Napoléon III qui contraint le philosophe exilé à passer de la théorie à la pratique, de la réflexion à l'action militante, et à imaginer, en concertation avec d'autres, une diplomatie politique subtile et raisonnée visant à exclure le recours aux solutions armées. C'est à son initiative que se réunissent en Suisse trois congrès internationaux de la paix (1867-1869). Il a fondé en 1867 la Ligue internationale de la paix et de la liberté. Le succès est immédiat, éclatant. C'est le succès de « l'utopisme pragmatique<sup>127</sup> » de Kant, reposant sur le socle de deux idées fécondes et modernes : pour fonder la paix, il faut construire des alliances entre des États libres et il faut que ces États soient dotés de constitutions républicaines<sup>128</sup>. Barni applique le schéma kantien. On peut même dire qu'il le démocratise à un double point de vue – en supprimant la distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs, et en faisant sa place au droit de résister (expérience du bonapartisme autoritaire oblige). Preuve qu'un kantisme vivant est un kantisme fidèle aux intuitions du maître et pourtant capable d'évoluer.

---

<sup>126</sup> HAZAREESINGH op. cit., 152.

<sup>127</sup> « *pragmatic Utopianism* » in HAZAREESINGH Ibid., 150.

<sup>128</sup> *La morale dans la démocratie*, op. cit., 241.

## Heinrich Heine (1797-1856)

### *ou* Le retour du kantisme à la polémique

On ne savait pas l'allemand...  
De temps en temps un ouvrage isolé, Niebuhr, Herder, Kant, Beck était traduit...  
Mais le public ne l'assimilait pas. Renan et Heine sont vraiment  
les premiers qui aient introduit chez nous des idées allemandes.  
Hippolyte Taine  
Vie et correspondance III

Heinrich Heine arrive à Paris en 1831, il y reste jusqu'à sa mort en 1856. Il devient le plus illustre écrivain germano-français<sup>129</sup>, le médiateur franco allemand par excellence. De ses efforts pour rendre l'Allemagne moins incompréhensible aux Français, ceux-ci ont surtout retenu les mises en garde devant la montée en puissance du dynamisme germanique, et tout particulièrement la prophétie fameuse sur la révolution allemande en marche, en comparaison de laquelle la Révolution française ferait l'effet d'une « innocente idylle<sup>130</sup> ». Plus présents dans la mémoire allemande furent les efforts de Heine pour rectifier l'image de la France en Allemagne après la Révolution. L'enjeu idéologique était double. Il s'agissait de déconstruire le cliché d'une France religieusement indifférente, qui rendait tant de services aux conservateurs d'Allemagne. La francophilie n'était-elle pas devenue, pour la propagande des « teutomanes » (*Deutschtümler*), un symptôme d'irrégion ? Il fallait aussi, contre Mme de Staël qui en avait fait gloire à l'Allemagne, montrer que la France était seule à avoir réconcilié la raison et le sacré, et que cette réussite faisait d'elle « le cœur du monde ». Sous l'influence du saint-simonisme, Heine croyait en effet à une sacralisation de la raison, qu'il voyait à l'œuvre aussi bien dans la prise de la Bastille en 1789 que dans les Trois glorieuses de juillet 1830<sup>131</sup>. La France dont Heine se faisait l'avocat n'était pas celle de la déchristianisation, mais

<sup>129</sup> Gerhard HÖHN : *Heinrich Heine – un intellectuel moderne*, PUF, 1994, 7. Les œuvres complètes de Heine paraissent parallèlement dans la vieille maison d'éditions hambourgeoise Hoffmann - Campe (1973-1997), et, depuis 1970, dans une édition franco-allemande cogérée par le CNRS.

<sup>130</sup> En conclusion du troisième livre « de Kant à Hegel » de *Philosophie et religion en Allemagne* (1834).

<sup>131</sup> Bernd KORTLÄNDER : « ... Das Mutterland der Zivilisation und der Freiheit » – Aspekte von Heines Frankreichbild., 74-79 in *Interferenzen – Deutschland und Frankreich –Literatur, Wissenschaft, Sprache*, hrsg. von Lothar JORDAN u.a., Düsseldorf, Droste, 1983.

celle d'une réinvention du sacré. C'est parce que l'Allemagne était moins dévote qu'on ne croyait, et la France moins athée qu'on ne disait, qu'elles avaient l'une et l'autre quelque chance de se comprendre et de se rapprocher. Là précisément réside la tâche de Heine à ses propres yeux : une double explication, en vue d'un dialogue souhaitable. L'image qu'il popularise de Kant illustre cette cohérence : assez jacobine pour satisfaire la gloriole française, assez luthérienne pour rendre justice au génie allemand, cette présentation offre un avantage extraordinaire, elle postule une continuité entre la Réforme et la Révolution, elle inscrit Lessing et Kant dans une ligne qui rapproche l'*Aufklärung* de 1789. Elle a deux impacts idéologiques forts. En négatif elle recoupe les analyses de Louis de Bonald et Joseph de Maistre, les théoriciens de la contre-Révolution, et semble apporter de l'eau au moulin de la haine du protestantisme dans la droite antilibérale. En positif elle s'inscrit en faux contre la théorie historique qui part de l'hypothèse d'une incapacité héréditaire de la France et de l'Allemagne à s'entendre. Jamais le dialogue des deux cultures n'a eu d'avocat aussi ardent que Heine.

Les interprétations de la pensée allemande par Heine sont dans le droit-fil de sa façon de concevoir l'histoire comme une bataille d'idées, un affrontement de croyances, une mêlée de convictions. Mais avec une nouveauté qui change tout : la période artistique (*Kunstperiode*) de l'histoire de la culture est terminée<sup>132</sup>. Avec la Révolution, c'est toute la culture qui a changé de fonction. Désormais la littérature et l'art ne seront jamais purs, surtout pas lorsqu'ils affecteront de l'être. L'artiste ne remplira sa mission que s'il renonce à l'illusion du désintéressement, et parvient à démasquer les mensonges de l'ennemi. Sous des apparences protéiformes, celui-ci reste toujours le même : féodal, romantique, clérical, antisémite. L'ironie de Heine a précisément pour fonction de le ridiculiser pour le mettre hors de combat. Les campagnes anti-napoléoniennes de 1813 ont abouti à une restauration de l'Ancien régime, en pire. Heine a personnellement fait l'expérience de l'intolérance politique : il a été exclu en décembre 1820 de l'association étudiante de Göttingen, par antisémitisme<sup>133</sup>. C'est parce que l'Allemagne a échoué à faire son 1789 que Heine s'est réfugié à Paris, afin de démasquer les faux-semblants de sa culture et de dénoncer l'hypocrisie de ses poètes éthérés. Il n'est compréhensible que s'il est perçu dans cette mission militante. « Je suis, écrit-il, le fils de la révolution, dont je prends à nouveau les armes invincibles<sup>134</sup> ».

<sup>132</sup> Heinrich HEINE : *Sämtliche Schriften* (hrsg. von Klaus BRIEGLEB), Munich, C.Hanser, (1968-1976), T.1, 455. Voir J.JOKL op. cit., 534

<sup>133</sup> Johann JOKL op. cit., 527. Exclusion de la *Burschenschaft* de Göttingen fin décembre 1820 (Fritz MENDE : *Heinrich Heine – Chronik seines Lebens und Werkes*, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, 21.)

<sup>134</sup> H.HEINE éd. citée K.BRIEGLEB), 4,,53 (« und greife wieder zu den gefeiten Waffen »).

Heine n'interprète donc les phénomènes intellectuels qu'à travers l'engagement, et celui-ci est chez lui subtilement manichéen. Il n'existe à ses yeux de chance d'atteindre au vrai qu'à une condition : sympathiser avec la liberté de pensée dans ses deux formes historiques majeures, d'ailleurs liées : la Réforme protestante et la Révolution française. Ce n'est pas par hasard qu'il juge la philosophie de Kant à l'aune de cette double filiation. Il emprunte son argumentation au saint-simonisme : il reproche à l'Église catholique d'avoir « diabolisé la chair<sup>135</sup> », mais fait gloire à Luther d'avoir justifié la liberté de pensée<sup>136</sup>. Sa méthode est la même lorsqu'il observe pour ses lecteurs de la *Allgemeine Zeitung* la société française de la Monarchie de Juillet, et s'en prend vertement à la dérive capitaliste de la pensée doctrinaire – ce qu'il appelle le juste milieu des « justes millionnaires<sup>137</sup> ». Ses embardées anti-catholiques sont mal reçues par la censure, même en Prusse. *De la France*, version française des *Französische Zustände* de 1832, fait l'objet de commentaires acides dans la presse nationale. Le livre est interdit en Prusse.

Dans ses commentaires, Heine ne sépare jamais la philosophie du contexte social dans lequel elle se construit. La pensée relève à ses yeux de l'observation sociologique. Il porte sur les écrivains, les savants, les philosophes le même regard que Balzac sur les acteurs de sa *Comédie humaine*<sup>138</sup>. Kant n'est pour lui qu'un acteur parmi d'autres de la comédie des idées, – mais avec un effet grossissant très utile à l'observation de la société. Ces vues que l'on dirait aujourd'hui sociologiques sur le lien entre production philosophique et réalité sociale sont nouvelles à l'époque, mais elles sont loin d'être révolutionnaires. Elles permettent de localiser assez précisément Heine sur l'échelle des opinions politiques : à l'époque où il écrit *De la France*, c'est-à-dire entre 1832 et le milieu de l'année 1836, il est considéré par les républicains comme un libéral (et admiré d'eux en tant que tel<sup>139</sup>). Paradoxalement, c'est dans les journaux les plus proches de l'orléanisme bourgeois, c'est-à-dire dans la presse gouvernementale (*Le temps* et *Le journal des débats*), qu'il reçoit l'accueil le plus compréhensif<sup>140</sup>, alors que les *Französische Zustände (De la France)*, très hostiles à la famille

<sup>135</sup> H. HEINE même édition, 3, 518.

<sup>136</sup> H. HEINE op. cit., 541.

<sup>137</sup> H. HEINE, 3, 151.

<sup>138</sup> Sur la comparaison de Heine avec Balzac, on lira Georg LUKACS « Heinrich Heine als nationaler Dichter ». 358-382 in G. LUKACS : *Literatursoziologie* (hrsg. von Peter LUDZ), Neuwied, Luchterhand, 1972. Heine et Balzac 366. Heine est un poète lyrique d'inspiration romantique et populaire. Sa poésie n'est jamais désengagée comme celle de Eduard Mörike (ibid ; 368). Il prend toujours le parti des poètes populaires contre des poètes purs. Il défend notamment Voss contre Menzel, et Bürger contre August-Wilhelm Schlegel (Ibid., 369). Pour les philosophes, il procède de même – et affecte à chacun une place particulière sur l'éventail des opinions politiques.

<sup>139</sup> Hans HÖRLING (Hrsg.) : *Die französische Heine-Kritik*, Bd.1 : *Rezensionen zu Heines Werken aus den Jahren 1830-1834*, Stuttgart-Weimar, 1996, 22.

<sup>140</sup> H. HÖRLING op. cit., 25.

royale, ont présenté le roi Louis-Philippe comme un « véritable Jésuite bourgeois »<sup>141</sup>. À l'inverse, les échos les plus défavorables sont venus des deux pôles de l'éventail politique, les cléricaux ultras de la mouvance royaliste, allergiques à l'esprit voltairien de Heine, et l'extrême gauche libérale, surtout représentée par les intellectuels radicaux de la *Jeune Allemagne*<sup>142</sup>, qui ne peuvent supporter sa modération politique et son flirt orléaniste. À propos de son image de Kant, sa réception surprenante par la presse française nous paraît suggérer, à titre d'hypothèse, que le public visé par Heine était majoritairement plutôt libéral-républicain, anticlérical et bourgeois. N'étaient idéologiquement exclus du compromis kantien que les cléricaux et les communistes. Se sont donc mis en place, nous semble-t-il, dès le milieu de la décennie 1830, tous les éléments d'une synthèse libéral-républicaine de grand avenir politique. Modérée, elle l'était de fait, et excellait pourtant à se faire passer pour d'avant-garde. Elle ne dédaignait pas de se donner de grands airs de subversion et de jouer les Robespierre. Le Kant de Heine était exactement taillé à ses mesures.

Heine invente une façon de situer les productions intellectuelles dans l'activité d'ensemble de la société. La philosophie n'est pas à ses yeux une activité à part, elle entre à part entière dans le débat public. « Les formes d'expression humaines sont solidaires les unes des autres<sup>143</sup> ». Il est par conséquent non seulement utile, mais nécessaire de mettre en rapport littérature et religion, philosophie et politique, théologie et actualité. Cette méthode justifie la comparaison de Voss et de Luther, ou encore de Kant et de Robespierre<sup>144</sup>. Qu'il s'agisse de présenter aux Allemands la peinture de Delacroix ou aux Français la philosophie de Kant, Heine emploie la même méthode, celle de Herder et de Hegel avant lui, celle de Burckhardt, de Taine, de Wilhelm Wundt et de Karl Lamprecht après lui<sup>145</sup>. La méthode du comparatisme culturel, si bien adaptée aux exigences de la presse à grand tirage, répond d'autre part à l'impératif de vulgarisation du savoir. La diffusion dans un public cultivé de plus en plus étendu d'une image simplifiée de Kant doit beaucoup à cette *Kulturgeschichte* originale<sup>146</sup>.

Que la philosophie pure puisse être politiquement déstabilisatrice : voilà ce que les Allemands révélaient à leurs partenaires français. Mais que tout État a pour devoir de forger, puis de contrôler les opinions et croyances de sa population, donc d'organiser lui-même, dans son intérêt bien compris, l'enseignement de la philosophie, voilà le message que les Français

<sup>141</sup> *La tribune politique et littéraire*, 1832, n° 19, Cit. in H. HÖRLING op. cit., 68-70.

<sup>142</sup> Voir par exemple, dans la *Nouvelle revue germanique* de février 1830 l'article (193-194) de Wolfgang MENZEL « *Des partis littéraires en Allemagne* », qui commente les *Tableaux de voyage* de Heine.

<sup>143</sup> Michel ESPAGNE : *Revue germanique internationale*, 9-1998, 27.

<sup>144</sup> M. ESPAGNE *Ibid.*, 30.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 28-29.

<sup>146</sup> G.HÖHN op. cit., 92.

adressaient, en retour, aux Allemands réfugiés chez eux. Nous sommes là au cœur du transfert culturel franco-allemand. Kant en Robespierre de l'Allemagne, c'est la métaphore que Heine essayait de transmettre au public cultivé français. De cette comparaison les intellectuels français déduisaient la nécessité pratique de maintenir sous contrôle une pensée puissante mais trop liée, dans leur mémoire, au terrorisme de 1793. Le lien entre la philosophie et l'action, et la nécessité d'encadrer – mais dans quelles limites ? – l'exercice de la liberté intellectuelle sont des thèmes constants du débat sous la Monarchie de Juillet. Le régime politique en place est écartelé entre l'urgence d'une modernisation institutionnelle qu'ont rappelée les barricades de juillet 1830, et la crainte panique d'une rechute dans la violence.

Heine participe à la naturalisation française de la philosophie critique et à son inscription dans une fidélité ardente à la République comme idée et à la Révolution comme éthique. Il incarne le militantisme passionné, du moins en paroles. Heine est le premier grand écrivain allemand « libre », même et surtout après que ses écrits (et ceux de la Jeune Allemagne) ont été interdits par décision de la Diète en 1835. Il est également libre économiquement, grâce à son éditeur Campe et aux subsides de son oncle « *millionnaire* » de Hambourg<sup>147</sup>. Son enthousiasme militant se nourrit de l'expérience des persécutions, en particulier antisémites, subies dès 1820 à Berlin. Il excelle à débusquer le fanatisme et la haine raciale derrière les fadaises d'un retour aux valeurs de la « vieille Allemagne. » Il y a, en arrière-fond aux fresques hégéliennes de *La religion et la philosophie en Allemagne*, cette petite musique reconnaissable entre toutes et qui chante au grand public la nécessité de réconcilier la poésie et le progrès, « le parti des fleurs et des rossignols » et le parti de la raison et de la Révolution<sup>148</sup>. Heine incarne « l'amour allemand de la République française ». Il écrit par exemple en 1832 : « il y a deux Républiques au monde : l'américaine qu'il serait insensé de vouloir imiter en Europe, et la française, qui a défendu le plus ardemment et le plus glorieusement les intérêts de la démocratie, et cela en dépit de la lutte atroce menée contre elle par les féodaux et la prêtraille d'Europe, en dépit de tous les mercenaires armés d'un fusil ou de la parole, en dépit du mensonge et de la mort »<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> G. HÖHN RMM, loc. cit., 154-155.

<sup>148</sup> G. HÖHN op. cit., 9.

<sup>149</sup> Henri HEINE : *Du principe démocratique* (1832), in H. HEINE : *Sämtliche Werke*, 12/1 Hambourg, 1980, éd. M. Windfuhr, 467-470, traduction in *Revue de métaphysique et de morale*, 94 (1989),. 148-151.

## La croisade contre Germaine de Staël

J'avais à expliquer cette révolution intellectuelle de mon pays, sur laquelle Mme de Staël a répandu tant d'erreurs en France : je n'ai cessé d'avoir en vue le livre de cette grand-mère des doctrinaires, et c'est dans une intention de redressement que j'ai donné au mien le même titre : De l'Allemagne.  
Heine : De l'Allemagne (préface)

Heine est passionnément opposé à la vision de l'Allemagne proposée par Germaine de Staël. Pour Staël, la devise républicaine (liberté, égalité, fraternité) était un slogan dépassé<sup>150</sup>. Heine était en désaccord avec elle. Il ne parvenait à imaginer ni l'Allemagne en paradis de la liberté, ni la France impériale en tyrannie, ni l'Empire en rupture avec les idées de 89. Il s'employa donc à la fois à démythifier l'image staëlienne de l'Allemagne, et à lui opposer l'image d'une France idéale et glorieuse, marchant fleur au fusil au nom des droits de l'individu et de la liberté des peuples. Mais plus profondément, l'opposition de Heine à Mme de Staël est de nature idéologique. Ce qui manque à son adversaire écrivaine, c'est, à ses yeux d'analyste, la conscience de la vraie nature de la société. Germaine ne prête pas la moindre attention aux abus politiques, aux scandales judiciaires, à l'injustice de la société, au mal ordinaire. Elle croit à la politique et à sa capacité de résoudre d'en haut les problèmes de la société, plus qu'à une capacité de la société à peser sur les institutions politiques. Elle fait confiance à une élite privilégiée pour administrer une société encore mineure. Bref, elle appartient mentalement au monde de l'Ancien régime (plus exactement du despotisme éclairé). Heine est au contraire le fils, l'enfant terrible, de la Révolution et de l'Empire. Telle qu'il l'a vécue dans sa Rhénanie natale, puis à Berlin, et enfin à Paris, l'histoire est celle de l'accession à la légitimité politique du peuple et de ses passions.

Le conflit de Heine avec Staël se tient à un double niveau, celui des convictions et celui des représentations, celui des idéologies et celui des nations. Politiquement, mais aussi comme entité nationale, l'Allemagne se met à cultiver ses différences, ce qui ne laisse pas d'inquiéter ses voisins. La « mauvaise Allemagne » apprend à se glorifier de ce que ses voisins considèrent comme ses travers les moins avenants, il y a de plus en plus, dans l'imaginaire des Français, une bonne Allemagne et une mauvaise<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> Ruth JACOBI : « Heines 'Romantische Schule' - eine Antwort auf Madame de Staëls, *De l'Allemagne* », *Heine-Jahrbuch* XIX (1980), 167.

<sup>151</sup> Elme- Marie CARO : Les deux Allemagne : Madame de Staël et Heine, *Revue des deux mondes*, XCVI (1<sup>er</sup> novembre 1871). Voir Louis REYNAUD : *L'influence allemande en France* (XVIII- XIXe siècles), 1922, 227.



La lutte sur deux fronts s'observe dans le cas particulier de Kant : où Staël présentait notre philosophe comme emblématique d'une Germanie de l'enthousiasme et de la profondeur, Heine le décrivait au contraire comme un soldat de l'avant-garde montagnarde. Parlaient-ils du même Kant ? Sûrement pas. Staël considérait que la morale de Kant est l'essentiel de sa doctrine. Pas d'accord du tout, Heine soutenait que la *Critique de la raison pure* contient l'essentiel du message, c'est-à-dire sa dynamite conceptuelle, sa vocation subversive, confondues l'une et l'autre avec la Révolution<sup>152</sup>. Kant se serait en somme contenté d'habiller de théorie une conviction panthéiste qui serait la vraie religion des Allemands, ce serait tout le secret de la philosophie allemande que Heine divulguerait sans trahir autre chose qu'un secret de polichinelle.

On saisit sur ce point l'immense portée de la différence de point de vue entre Staël et Heine. Sous ses deux principales formes, libérale et républicaine, le kantisme français du XIX<sup>e</sup> siècle avait le choix. Il donnait la préférence à la première *Critique* ou à la seconde, à l'argumentation théorique ou à l'application pratique. Cette préférence *a priori* avait une dimension claire, mais sans doute inconsciente. Préférer la révolution copernicienne de la *Critique de la raison pure* équivalait à ériger l'attitude critique en maxime de défiance envers les institutions, et à faire du citoyen un juge de l'ordre établi : attitude donc radicale. Retenir l'enseignement du devoir et de l'impératif catégorique contenu dans la *Critique de la raison pratique* revenait au contraire à soumettre l'individu à une contrainte sociale dont l'État pouvait s'estimer l'expression légitime : attitude donc conservatrice. Radicalisme ou conservatisme, on avait le choix, et il semblait cornélien. Les républicains furent effectivement partagés. Furent-ils plutôt critiques (donc plutôt du côté de Heine) lorsqu'ils étaient dans l'opposition, et plutôt conservateurs (donc plutôt du côté de Staël) lorsqu'ils étaient au pouvoir ? C'est probable, mais difficile à démontrer, tant les facteurs d'évolution étaient nombreux et divers, et indépendants de la relation au pouvoir.

Plus vraisemblable serait selon nous l'hypothèse qui admettrait une solution médiane : la possibilité, pour le même kantien, de combiner radicalisme et conservation selon les circonstances ou selon les sujets. Cela avait bien été après tout le comportement ondoyant de Kant lui-même. Mais si le kantien républicain peut avouer, comme Faust, que « deux âmes, hélas ! habitent en sa poitrine », c'est pour une raison simple, il est à la fois un individu libre et un citoyen discipliné, un rationaliste réfléchi et un spiritualiste à états d'âme. Il a à la fois des réflexes d'homme d'ordre, et des attermoissements d'homme déchiré. Tout dans le

<sup>152</sup> Voir Rudolf MALTER : Heine und Kant, *Heine-Jahrbuch*, XVIII (1979), 37.

pragmatisme républicain le pousse à ces synthèses plus ou moins cohérentes intellectuellement, mais humainement nécessaires, et qui aboutissent régulièrement à des victoires de la modération. Ce fut probablement sur cette transaction entre la raison pure et la morale pratique que reposa le consensus idéologique de la III<sup>e</sup> République<sup>153</sup>.

Staël imagine Kant dans le décor général d'une Allemagne conservatrice, dont le génie est plus religieux que politique. Heine le place au contraire sur le piédestal philosophique en symbole d'une Allemagne agnostique. Où Staël perçoit une expression du génie allemand dans sa permanence, Heine souligne au contraire les aspects de rupture qui fondent ses affinités secrètes avec le génie français. Staël propose à la France en crise le contre-modèle d'une Allemagne fidèle à ses traditions, Heine dénonce l'émergence d'un germanisme dangereux pour l'Europe. L'Allemagne de Staël est la « nation métaphysique par excellence », ses valeurs fondamentales de probité, de fidélité, de ténacité ne s'opposent pas aux traditions de la religion, elles en sont au contraire la traduction morale, modérément sécularisée. Interprétation que Heine conteste. Nulle rupture entre christianisme et morale en Allemagne en général et chez Kant en particulier, contrairement au divorce qui a séparé les deux systèmes dans la France des Lumières, puis de la Révolution : tel est en gros, pour Germaine de Staël, la leçon de l'antinomie franco-allemande. À quoi Heine réplique : dès qu'ils rencontrent une difficulté morale, les Français ont pris l'habitude d'en chercher la solution en eux-mêmes, en rejetant *a priori* les solutions toutes faites du catéchisme. L'individualisation de la morale et l'intériorisation de la loi dans le système de la raison pratique ne procèdent-elles pas de même ? En s'émancipant moralement par leurs seules forces, les Français ne font-ils pas du Kant sans le savoir ? Pour Heine, Kant a rompu avec cette tradition de morale chrétienne dans laquelle Staël voyait s'incarner le génie de l'Allemagne. Là où Staël observait une différence entre Allemagne et France, Heine la détecte au contraire entre Kant et l'Allemagne chrétienne, jetant du même coup un pont entre les Français et la philosophie critique. Il ne résiste pas au double plaisir de soustraire Kant au christianisme épuré dans lequel Staël l'avait enfermé, et de l'acclimater en terre voltairienne. Sous l'influence du saint-simonisme, Heine est porté à sympathiser avec le sensualisme français en matière de morale. Dans le climat d'anticléricalisme qu'il observe chez les Français et dont il se fait le porte-parole malicieux, il suspecte chez Staël des arrière-pensées ultramontaines. Il imagine trop bien le romantisme allemand en machine de guerre pontificale. Il a publié dans cet esprit son étude sur *L'école romantique*, où l'on peut lire : « J'ai simplement montré qu'elle (l'école

<sup>153</sup> Voir Simone BALAYE in Préface à Germaine de STAËL : *De l'Allemagne*, Hachette, 1958, t. II, 139.

romantique) se réduit à un tas de vers de terre dont le Saint pêcheur de Rome excelle à se servir pour appâter les âmes<sup>154</sup> ».

L'Allemagne staëlienne est l'Allemagne rêvée des conservateurs, qui ont beau jeu d'opposer ses vertus stables aux vertus modernes, héroïques, fluctuantes prônées par la Révolution<sup>155</sup>. L'Allemagne du côté de la nature et de la conservation, la France du côté de la culture et de la Révolution. *De l'Allemagne* propose des pays germaniques une image idyllique et édifiante, comme la *Germania* de Tacite l'avait fait dix-sept siècles plus tôt (98 ap. J.-C.)<sup>156</sup>, quand il fallut opposer à une Rome impériale en crise chronique un contre-modèle étranger, transformé par la magie de la littérature en parangon de vertu. Dans les deux cas, les pays d'outre-Rhin incarnèrent la beauté et la loyauté de populations asservies à un occupant arbitraire et corrompu. Ils furent le drapeau d'une innocence perdue par la faute de potentats injustes, les Romains de Domitien et de Trajan, les Français de Napoléon, qui ne retrouveraient leur pureté que par la conversion morale, le respect des traditions, le retour aux origines. Le germanisme de Tacite et de Staël est un mythe puissant, aux motivations idéologiques complexes. Dans le cas de Staël, l'image proposée de l'Allemagne est non seulement inexacte, partout où elle a promené en terre germanique sa curiosité insatiable, de Iéna et Weimar à Berlin, elle n'a rien vu des casernes, des maisons de correction, des bordels, elle ne s'est intéressée nulle part aux manifestations du fanatisme national naissant, elle n'a cité ni Hegel, ni Fichte, ni Arndt, ni Görres, elle s'est tue sur le paganisme de Goethe et l'anticonformisme religieux des classiques, elle n'a rien dit des sympathies jacobines du *Stift* de Tübingen. Pis encore, l'image qu'elle donne de l'Allemagne est dangereuse car elle berce les Français dans leurs illusions sur la douceur pacifique de leur voisine, dont le regard de myosotis se durcit de plus en plus sous le casque dont elle coiffe ses tresses blondes.

On ne saurait surestimer l'importance des facteurs nationaux dans l'appréciation de la pensée allemande par les Français, à un moment où la conjoncture internationale bascule. Depuis le début des années 1840 les relations diplomatiques se sont tendues entre la France et la Prusse. L'Allemagne du *Zollverein* (Union douanière 1828-1868) transforme les équilibres économique en Europe centrale au profit d'une nation allemande sur le chemin de l'unité. Les États allemands remettent leur destin entre les mains de la Prusse, après l'avoir confié durant des siècles à l'Autriche des Habsbourg. Depuis 1835, Heine, cet *enfant terrible* de l'Allemagne, ne cesse d'avertir ses amis français. Les *Etudes sur l'Allemagne* (1839) d'Alfred

<sup>154</sup> H.HEINE : *Sämtliche Werke* (hrsg. Von Ernst Elster), Leipzig, Bibliographisches Institut, 1908, Bd. VI, 553 sq.

<sup>155</sup> L'opposition Allemagne- France comme opposition nature-culture est soulignée par W. LEINER op. cit., 95.

<sup>156</sup> L.LEVY-BRUHL op. cit., 432.

Michiels, un des fondateurs de la germanistique, vont dans le même sens. L'idée d'un despotisme menaçant venu d'outre-Rhin colore les relations culturelles de la France et de l'Allemagne. Kant n'est plus seulement l'emblème de la recherche de la vérité, il devient de plus en plus, avec Goethe, l'incarnation de l'autre Allemagne, celle « des poètes et des penseurs », cette « bonne Allemagne » qui a perdu le pouvoir sur ses propres terres. C'est ainsi qu'Elme-Marie Caro présentera, après 1870, sa théorie des deux Allemagne, pour contester jusqu'à la réalité d'une Allemagne exemplaire et vertueusement kantienne, tout entière vouée à la recherche désintéressée du bien, au règne du droit, à la pratique religieuse la plus individuelle et la plus libre<sup>157</sup>. C'était déjà le sens des avertissements de Heine : l'Allemagne a deux morales, deux consciences opposées mais interchangeable<sup>158</sup>.

C'est ce double regard sur l'Allemagne qui fait l'importance du diagnostic porté par Heine sur la philosophie allemande : il souligne d'une part ses affinités avec l'émancipation politique apportée par la Révolution française, il met d'autre part en garde les Français contre le risque de ne pas mesurer les menaces que cette pensée fera peser sur la paix. Cette double correction apportée à l'idéalisation de la culture germanique par Staël fait l'originalité de l'interprétation de Heine et sa portée à long terme : face à la philosophie allemande, Heine prononce un double non et un double oui. Non, la philosophie allemande n'est pas l'école du conformisme politique et moral ; non, elle n'est pas la propédeutique de la paix. Oui, elle incarne l'esprit de liberté ; oui, l'attention sympathique qu'on lui porte exige la plus grande vigilance critique.

Comme règles de conduite face à la production intellectuelle allemande, Heine illustre donc la double nécessité d'en reconnaître la vocation humaniste cachée, et de ne pas se tromper sur ses visées à long terme. Heine marque ce moment zénithal du transfert culturel franco-allemand où apparaissent les premiers signes d'une distanciation croissante, ce que Wolfgang Leiner appelle « la bi-focalisation de l'image française de l'Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>159</sup> ». Le processus de désenchantement a commencé<sup>160</sup>. Une mécanique de l'appropriation distanciée s'enclenche, qui règlera les relations d'allégeance admirative des intellectuels français du XIX<sup>e</sup> siècle vis-à-vis de l'Allemagne : la plupart finiront par brûler ce qu'ils auront d'abord adoré, nous observerons ceci *in extremis* avec l'attitude d'Émile

<sup>157</sup> Dans un cours sur Goethe, A. Mézières, professeur à la Sorbonne affirme : « l'Allemagne pacifique, modérée, que nous croyions la grande, la vénérable Allemagne... a été débordée par la Prusse dans une guerre à outrance » (*Revue bleue*, 15 octobre 1870), Cit. W.LEINER, op. cit., 170.

<sup>158</sup> Voir Claude DIGEON : *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, PUF, 1959, 157 sq.

<sup>159</sup> W. LEINER, op. cit., 133.

<sup>160</sup> « Der Entzauberungsprozess » W. LEINER, Ibid.

Boutroux devant la pensée de Kant. Nous le constatons déjà, dans la période qui nous intéresse, avec Ernest Renan (1823-1892). Il prend feu et flamme pour Fichte, et beaucoup moins pour Hegel. L'Allemagne qu'il vénère est celle de Kant, de Goethe et de Schiller. Lorsqu'il s'éloigne de l'Église catholique, il adhère à la critique biblique de Johann Gottfried Eichhorn, avec laquelle il s'est familiarisé durant ses années de Grand séminaire. Un trait distinctif de la germanophilie française apparaît très tôt chez Renan : l'admiration pour la Réforme de Luther, considérée comme « la plus importante révolution des temps modernes »<sup>161</sup>. L'Allemagne est bien la patrie de la liberté. « Goethe, l'ami du grand-duc, aurait pu se voir en France poursuivi devant les tribunaux »<sup>162</sup> La grande voisine de l'est surpasse la France en libéralisme pratique : c'est la leçon que Renan a retenue de Villers et de Staël. Mais les réserves critiques sont exprimées dès 1848 (*L'avenir de la science*)<sup>163</sup>. C'est le message de Heine à la génération de Renan. Il a été parfaitement reçu.

### **Kant dans les tourbillons de l'idéologie et les conflits naissants des États-Nations**

La mise en parallèle de la Révolution française et de la philosophie allemande est une intuition centrale de la relation franco-allemande telle qu'elle se construit aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Elle est due à Hegel<sup>164</sup> et se retrouve chez d'autres. Pour Edgar Quinet<sup>165</sup> par exemple, Kant, c'est la Constituante, comme Fichte les Jacobins, ou Hegel la Sainte alliance. Heine systématise ces parallélismes, que l'on rencontre à nouveau un an plus tard dans *Kahldorf über den Adel* : Kant apparaît cette fois en Robespierre, Fichte en Napoléon et Schelling en « Orléans de la philosophie ». Heine dira ailleurs, à propos de l'Église hégélienne, qu'elle a ses Jacobins kantien, ses bonapartistes fichtéens, ses Pairs

<sup>161</sup> Ernest RENAN, Nouvelle lettre à M. Strauss (1871) in *Œuvres complètes*, I, 438.

<sup>162</sup> Ibid., IX, 1202 (Lettre à sa sœur du 21 juillet 1849).

<sup>163</sup> Voir aussi la Lettre aux éditeurs de la *Revue germanique* N° 1 (15 décembre 1857). Par antipathie envers l'Autriche, Renan reporte sur la Prusse l'admiration d'abord éprouvée pour l'Allemagne, mais que celle-ci a cessé de mériter. En septembre 1870, Renan soutient encore que l'initiative prussienne dans l'unité allemande a été une réplique nécessaire à la menace que faisait peser sur l'Allemagne une France bonapartiste (La guerre entre la France et l'Allemagne, *Revue des deux mondes*, 15 septembre 1870). La déception prussienne viendra en 1871 – ce qui provoquera un nouveau virage (deuxième lettre à D.F. Strauss, septembre 1871). La germanophobie de la fin du siècle est la sœur jumelle de la germanophilie de la Monarchie de Juillet : l'Allemagne souffrira nécessairement de s'être trahie elle-même. Renan se demande en 1881 si « un discrédit total » ne finira pas par « atteindre le génie germanique et même les glorieux et séduisants esprits du XVIII<sup>e</sup> et du commencement du XIX<sup>e</sup> siècle : les Herder, les Schiller, les Goethe et les Hegel » (Discours de réception à l'Académie française pour V. Cherbuliez, 1881), Cit. in W. LEINER op. cit., 172.

<sup>164</sup> Wolfgang HARICH : Heinrich Heine und das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie, *Sinn und Form*, 8 (1956), 1-3, 34.

<sup>165</sup> *Revue des deux mondes*, novembre 1830. Cité in Dolf STERNBERGER : *Heinrich Heine - oder die Abschaffung der Sünde*, Hambourg – Dusseldorf, Claassen, 1972, 380.

schellingiens<sup>166</sup>, etc. Si Heine a joué de ces comparaisons jusqu'à l'abus, c'est que cette rhétorique valorise comme complémentaires les décalages franco-allemands, et que l'auteur escompte lui-même de la compétition des deux nations un bienfait pour l'une et l'autre. Pour lui, redisons-le, l'enjeu est double : montrer d'abord que la pensée et l'action sont les deux faces d'une même médaille, et faire voir ensuite que, dans leurs différences, France et Allemagne se ressemblent. Dans cette course entre *praxis* de ce côté du Rhin et théorie au-delà, il y a des phases où la théorie est à la traîne et où tous les regards sont braqués sur la scène française, comme au moment de la Révolution. Pour Heine, cette phase appartient au passé, car les philosophes allemands galopent allègrement à la tête de la course. Dans la dialectique des nations, l'initiative revient désormais aux théoriciens, comme il l'explique dans sa préface aux *Französische Zustände* de 1832<sup>167</sup>. Il existe un décalage constant des mentalités entre le réalisme des Français, qui les porte aux emballements spontanés de la passion, et la lenteur des Allemands, que leurs interminables ruminations théoriques endorment. Les Français, disait Hegel, « ont la tête près du bonnet »<sup>168</sup>, mais nous Allemands, « nous avons, dans nos têtes et sur nos têtes, bien du vacarme (*allerhand Rumor*). Et la tête allemande laisse pourtant tranquillement en place son bonnet de nuit, *elle opère au dedans du sien*. Emmanuel Kant naquit à Königsberg en 1724, etc. »<sup>169</sup>. Son bonnet de nuit n'empêchait pas Kant de penser tout le bruit du monde. En somme la révolution allemande par la philosophie n'excluait pas le pyjama.

Enjeu philosophique aussi, puisqu'il faut en même temps lire la pensée de Kant à travers *L'histoire de la philosophie* de Hegel, et se souvenir que Heine a suivi, de 1821 à 1823, l'enseignement de celui-ci à Berlin et qu'il y a fait notamment la connaissance de Eduard Gans (qu'il retrouvera à Paris). Ne deviendra-t-il pas ensuite ce « poète hégélien par excellence<sup>170</sup> » dont parlait Charles Andler ? Dans son interprétation de la philosophie, la position-clé ne revient-elle pas à Hegel, présent en filigrane partout où il est question de Kant<sup>171</sup>, en particulier chez Victor Cousin ? L'auteur de la *Critique de la raison pure* n'est-il pas toujours considéré à partir des positions de Hegel ? Et celui-ci n'est-il pas le penseur – le seul – qui « abolit la vieille Allemagne »<sup>172</sup> ? Cet *a priori* qui domine les interprétations de

<sup>166</sup> Heinrich HEINE : *Werke und Briefe*, IV, 276, Cit. in D. STERNBERGER, op. cit., Ibid.

<sup>167</sup> Jean-Pierre LEFEBVRE : *Der gute Trommler – Heines Beziehung zu Hegel*, Hambourg, Hoffmann u. Campe – Heinrich Heine Verlag, 1986.

<sup>168</sup> W. HARICH op. cit., 35.

<sup>169</sup> Cité W.HARICH Ibid. (« der deutsche Kopf lässt seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner. Immanuel Kant wurde 1724 in Königsberg geboren. »)

<sup>170</sup> Charles ANDLER *La poésie de Heine*, 1948.(t.1 de la Bibliothèque de la société d'Etudes Germaniques).

<sup>171</sup> Rudolf MALTER : « Heine und Kant » in *Heine-Jahrbuch*, XVIII (1979), 35- 64.

<sup>172</sup> « Hegel hebt das alte Deutschland auf », résume J.P. LEFEBVRE op. cit.

Kant au XIX<sup>e</sup> siècle, avalise la version hégélienne du progrès philosophique : Kant en constitue un sommet, mais moins par sa force propre que par la consécration indirecte que décerne l'autorité suprême, détenue par Hegel, et non par Kant<sup>173</sup>. D'où cette tension : la pensée allemande est parcourue depuis des siècles par une vocation à subvertir l'ordre établi, Kant la porte simplement à son comble, et le criticisme représente le pas décisif accompli en vue de cette libération définitive<sup>174</sup>.

Le problème politique posé à Heine est le suivant : ce Hegel si proche de la France et de sa Révolution, ce « Hegel tricolore<sup>175</sup> » a achevé sa carrière en philosophe officiel d'un État prussien opposé aux idéaux de 1789. Si hégélien qu'il soit, Heine est donc contraint à valoriser à l'extrême les affinités révolutionnaires de Kant, et à souligner, au besoin contre les textes, son radicalisme antireligieux. D'où un dédoublement du statut de Kant dans son analyse : mis en relation avec l'avant-garde la plus avancée, et pourtant condamné à être dépassé. Rapproché de l'agnosticisme clandestin de la tradition allemande, et donc passionnément attaché à dénoncer les collusions entre État et Églises, les cléricatismes d'État comme les asservissements des Églises au pouvoir politique, – et pourtant aussi éphémère que toute construction idéologique. Heine marie deux façon de considérer Kant et son œuvre : on peut l'inscrire dans la généalogie de la démocratie radicale, qui remonte, dans l'histoire de l'Allemagne, à la guerre des paysans de Thomas Münzer (1525)<sup>176</sup>, ou au contraire, en conformité avec l'enseignement de Hegel, l'identifier à une phase de l'évolution. Plus s'enrichit la veine anticléricale de la production de Heine, jusqu'au sommet de dérision d'*Allemagne un conte d'hiver* (1844-1845), et plus grande est sa tentation de politiser l'œuvre de Kant dans le sens radical-démocratique. Cette interprétation converge d'ailleurs avec la réactualisation de la légende d'un Kant Jacobin, et coïncide en 1844 avec les contacts personnels du poète avec Marx. À l'inverse, la relativisation de la portée du kantisme dans la vie politique est en proportion de la fidélité de Heine à la philosophie de Hegel. Des analyses de Kant par Heine chacun retiendra celle qui correspond le mieux à ses propres choix. Les kantien conditionnels préféreront la légende qui valorise l'engagement du maître de Königsberg. À l'inverse, les hégéliens n'hésiteront pas à relativiser l'importance du criticisme.

Dans cette perspective hégélienne, le kantisme fait d'emblée figure de transition, et non de dénouement. Il est, dans cette dialectique, porteur d'une double exigence : être dépassé d'abord, puisque c'est le destin de toute pensée constructive, accompagner ensuite la mutation

<sup>173</sup> Voir par exemple Karl VORLÄNDER : *Geschichte der Philosophie III, 1. Philosophie in der ersten Hälfte des 19 Jahrhunderts*, rééd. Hambourg, 1975.

<sup>174</sup> R.MALTER loc. cit., 38.

<sup>175</sup> W. HARICH loc. cit., Ibid.

<sup>176</sup> W. HARICH loc. cit., 39

moderne de la philosophie en engagement. De Hegel Heine a hérité la notion d'un rapport mutuel entre philosophie et politique, définissant, pour paraphraser Clausewitz, la philosophie comme la politique par d'autres moyens. Sur cette voie, Heine va plus loin que son maître : alors que Hegel considère l'évolution de la philosophie comme un processus interne de celle-ci, Heine souligne le besoin de la philosophie de sortir des limites de son territoire propre, pour transformer la société. La philosophie est toujours l'expression abstraite d'une situation sociale, « le montage de son époque en pensée »<sup>177</sup>. De la lecture de Kant par Heine beaucoup de traits restaient dans la conscience des intellectuels, parce qu'ils correspondaient à une tendance de plus en plus clairement affirmée à politiser les productions culturelles et à les inscrire dans les chronologies du « progrès », et par rapport à leur soi-disant épanouissement entre 1789 et 1795 : c'est ainsi que à la suite de Turgot, Condorcet d'abord, puis Henri de Saint-Simon et Auguste Comte construisirent les généalogies de la modernité. Grâce à Heine, Kant sembla avoir conquis sa place au Panthéon du progrès, puisque libéraux et républicains allumaient leurs cierges laïques devant son cénotaphe, redonnant force et vigueur à la vénérable légende d'un Kant jacobin. Heine renouait avec cette tradition de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle qui ancrerait le penseur de Königsberg dans la culture révolutionnaire patrimoniale des Français.

Quelles étaient les bases idéologiques de ce patrimoine ? On en discerne deux au moins : le primat reconnu de la science et la neutralité métaphysique. La philosophie de Kant étant considérée comme sœur de la physique de Newton, il allait de soi que le scientisme du XIX<sup>e</sup> siècle avait à reconnaître Kant comme autorité philosophique suprême, science oblige. Les mathématiques, la physique et l'astronomie progressaient sans religion. Laplace n'avait-il pas déclaré à Napoléon que le système solaire n'avait pas besoin de Dieu pour effectuer ses révolutions ? Le kantisme n'était-il pas l'école du scepticisme métaphysique<sup>178</sup> ? Lui non plus, après sa « révolution copernicienne », n'avait pas besoin de Dieu pour parcourir les orbites de la vérité critique. Heine était allé bien au-delà de cette interprétation somme toute modérée et en voie de se banaliser. Sa véritable trouvaille<sup>179</sup> était ailleurs : « L'algèbre de la révolution » ne s'apprend pas chez Hegel, mais chez Kant (et Fichte)<sup>180</sup>, pour Heine Kant est le philosophe révolutionnaire par excellence (pour Marx ce sera Hegel). L'essentiel du message apparaît nettement : le pays philosophiquement révolutionnaire, c'est l'Allemagne ; la révolution

<sup>177</sup> « ihre Zeit, in Gedanken gefasst » cité W.HARICH, loc. cit., 34.

<sup>178</sup> Voir les *Leçons* de Saint-Marc Girardin (1831) et la critique du scientisme par Henri Bergson à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cf. Günther PFLUG : *Henri Bergson – Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1959, 232-233.

<sup>179</sup> R.MALTER op. cit., 56.

<sup>180</sup> Dolf STERNBERGER : op. cit., 33.



allemande, qui sera plus violente que la française, naîtra de la philosophie, de même que la pensée précède l'action et que l'éclair zèbre le ciel avant qu'éclate le tonnerre. « Les Allemands, écrit par exemple Marx, ont pensé en politique ce que les autres peuples ont fait. L'Allemagne fut leur conscience théorique... Le passé révolutionnaire de l'Allemagne est théorique, et c'est la Réforme. De même qu'à l'époque la révolution commença dans la cervelle d'un moine, de même elle commence de nos jours dans celle d'un philosophe<sup>181</sup> » Pourquoi ce philosophe est-il Kant ?

Revenons au milieu des années 1830, durant lesquelles Heine travaille à son *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*. C'est l'époque où ses interprétations rencontrent le plus fort écho en France. Dans la stratégie idéologique de Heine, Kant joue un rôle central. Nous suivons ici les explications de Michel Espagne, qui a examiné la « génétique » de l'*Histoire* en comparant dans leur chronologie les versions successives du texte, et en confrontant celui-ci aux brouillons conservés à Düsseldorf et à Weimar<sup>182</sup>. Les luttes idéologiques en France et en Allemagne sont la matière première de l'ouvrage : Heine ne perd jamais de vue les ennemis de la cause qu'il défend, les espions prussiens présents à Paris, mais aussi les intellectuels conservateurs, c'est-à-dire les fameux Doctrinaires, et le *Journal des débats*, principal organe de la presse conservatrice. Deux idées constituent le noyau originel du texte. La pensée allemande est subversive, sa conviction philosophique est le panthéisme. Et puis l'esprit se développe par phases, que l'on observe également dans l'histoire des doctrines théologiques : cette idée empruntée à Hegel, sous-tend toute la présentation par Heine des histoires de la pensée et de la religion en Allemagne. Heine est obligé de faire à Voltaire toute sa place dans la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette place est encore importante dans les brouillons du Livre I de l'*Histoire*, l'hostilité au catholicisme n'a rien perdu de sa verve polémique par rapport à la troisième partie des *Tableaux de voyage* déjà existants : il y a, en particulier dans *Le voyage de Munich à Gênes* et *Les bains de Lucques* (1829), qui sont accessibles au public français en traduction dès 1834, une intrépidité encore voltairienne, et comme un équivalent germanique du fameux « Ecrasez l'infâme ». Dans ses brouillons initiaux Heine reste donc dans la note anticléricale de la Monarchie de Juillet, qui correspond d'ailleurs à l'inspiration générale de la Jeune Allemagne. Se

<sup>181</sup> Karl MARX : « Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung » in *Frühschriften*, (hrsg. von Landshut, Stuttgart, 1953, 216, Cit. D.STERNBERGER, op. cit., 271.

<sup>182</sup> Michel ESPAGNE : « Vers une étude génétique de l'*Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne* », in *Cahier Heine 2, Ecriture et genèse*, CNRS, 1981, 63-85.

conformant à cette ligne, Heine est par conséquent initialement obligé de faire l'éloge de Voltaire et même d'en faire « un pré-Robespierre »<sup>183</sup>.

Puis se met en marche l'évolutionnisme hégélien, la machine du dépassement met en branle sa terrible logique : Voltaire disparaît, Heine procède à ce que Michel Espagne nomme son « enterrement officiel ». Le Français est dépossédé de son pouvoir idéologique au profit de Luther et de Kant<sup>184</sup>. Quel renversement inouï ! Comme si tout d'un coup Heine s'alignait sur les positions de Germaine de Staël, son ennemie jurée dans l'analyse de Kant<sup>185</sup>, pour considérer que la pensée allemande est le meilleur allié dont puisse rêver la France pour combattre le fléau voltairien<sup>186</sup> ! À l'anti-cléricalisme français (et catholique) qui se trouve subitement chassé du débat, l'Allemagne substitue son protestantisme, que Heine décrit rongé de l'intérieur par le ver du scepticisme. Heine a-t-il changé d'avis ? non, mais il a surtout changé de public : en contradiction avec le projet officiel d'une histoire de la philosophie à l'usage des Français, il s'adresse désormais moins au public parisien qu'au public allemand pour lequel il cherche à fonder dans une philosophie vraiment allemande la possibilité d'une révolution allemande<sup>187</sup>. C'est dans cette inversion qu'il procède en catastrophe à une réévaluation de l'action de Luther, et qu'il fait de la Réformation « le point de départ de la révolution allemande »<sup>188</sup>. À l'appui de sa nouvelle stratégie intellectuelle, il nourrit d'arguments les rapprochements entre Réforme et révolution critique d'une part – tissant un lien de continuité entre les protestants du XVI<sup>e</sup> siècle et la philosophie de l'*Aufklärung*, tandis qu'il amorce d'autre part sa comparaison fameuse entre Kant et Robespierre. Celui-ci, initialement comparable à Voltaire, devient *l'alter ego* du philosophe de Königsberg. Le basculement a eu lieu entre les brouillons du Livre I, restés fidèles à la référence voltairienne, et ceux du livre III, ralliés à la référence kantienne<sup>189</sup>.

Une autre modification de dispositif a eu lieu : d'abord prévu pour le livre II, Kant a été déplacé au Livre III, qui possède dans le ternaire hégélien une valeur de couronnement. N'est resté de Kant dans le Livre II, tout à fait à la fin, que la mise en scène dramatique de l'exécution du déisme, c'est-à-dire la présentation de la philosophie critique en « 21 janvier du déisme ». Kant progresse ainsi spectaculairement vers la dignité conclusive, qui l'éloigne du purgatoire auquel le condamnait l'histoire de la philosophie selon Hegel. Entre Moyen Âge et

<sup>183</sup> M. ESPAGNE : Ibid., 68-69.

<sup>184</sup> M. ESPAGNE., ibid, 68-69.

<sup>185</sup> André MONCHOUX : *L'Allemagne devant les lettres françaises (1814-1835)*, Toulouse, Fournié, 1953, 394.

<sup>186</sup> A. MONCHOUX Ibid., 17.

<sup>187</sup> M. ESPAGNE, Ibid., 70.

<sup>188</sup> Lettre du 15 janvier 1835 à Philarète Chasles (citée par Michel ESPAGNE Ibid.)

<sup>189</sup> M. ESPAGNE op. cit., 71.

*Aufklärung* son œuvre constitue une « césure »<sup>190</sup> : les bords de la blessure ne seront jamais suturés, car l'entaille a été portée par une épée aussi tranchante que celle du bourreau, et cette épée, c'est la *Critique de la raison pure*<sup>191</sup>. Heine emprunte cette image de Kant non pas à Hegel, mais à Tennemann<sup>192</sup>.

Pour comprendre la place exactement assignée à Kant par cette nouvelle lecture de sa philosophie, il importe de garder en mémoire les réaménagements auxquels Heine a procédé. La disparition de la référence voltairienne implique un affaiblissement de l'affect anti-catholique, compensé par une forte valorisation de la composante idéologique protestante. Une filiation s'établit de la sorte entre la Réforme et 1789, et elle est de grande portée. Les systèmes philosophiques des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles sont logiquement appréciés en référence à la réforme luthérienne en amont et à la Révolution française en aval, ce qui permet de grouper les philosophies de Descartes à Rousseau exclusivement sur l'axe temporel franco-germanique, le long duquel se serait accompli, de Luther à Kant, un long et incomparable processus de maturation critique. Cette vue a pour caractéristique essentielle de construire l'histoire politique et culturelle sur le rapport bilatéral franco-allemand, et de marginaliser les philosophies anglaise et écossaise : la France sort de son hégémonie intellectuelle, elle s'ouvre sur l'Europe (essentiellement continentale), elle perd sa capacité autarcique et découvre avec surprise des affinités inattendues (et mutuelles) chez le voisin et adversaire d'outre-Rhin. Le principal champ de rencontre idéologique avec lui est le protestantisme, supposé en sympathie avec les idées de 89, ce qui est bien commode à tous égards : cela permet de défouler l'anti-catholicisme passionnel de la tradition voltairienne, et d'aménager en même temps un espace de concorde avec un voisin allemand menaçant.

Dans l'interprétation de Heine, le protestantisme est à la fois un christianisme anti-catholique et une transition vers l'indifférence religieuse, une amorce de sortie de la religion. Heine met à mal une candeur typiquement française et confortée par Germaine de Staël, qui ne voyait chez les Allemands que piété et crainte de Dieu. À cette image édifiante il substitue celle d'un peuple philosophe, mais d'une philosophie dont « le dernier mot est l'athéisme le plus total<sup>193</sup> » Heine reprend à son compte certaines intuitions profondes de Charles de Villers sur le génie protestant de l'Allemagne, mais en les poussant à bout. Pour lui la Réforme contient en germe la destruction de la spiritualité catholique et la critique du déisme. Elle annonce par conséquent ce que Heine nomme « panthéisme » et qui est la matrice

<sup>190</sup> J.P. LEFEBVRE, op. cit., 172-177.

<sup>191</sup> Heinrich HEINE : *Sämtliche Schriften* (éd. Klaus BRIEGLEB), t.III, 594.

<sup>192</sup> J.P. LEFEBVRE op. cit., 173 (voir H. HEINE : *Sämtliche Werke* (hrsg. Von Manfred WINDFUHR), Hoffmann und Campe (Düsseldorfer Ausgabe), 8/2, 888 sq.)

<sup>193</sup>H. HEINE, Ibid. t. 11, 466 (*Geständnisse*, 1854).

conceptuelle de la révolution politique à l'allemande. Kant en représente le début, mais déjà complet<sup>194</sup> : sa *Critique de la raison pure* est un « 21 janvier du déisme » – car celui-ci n'est déjà plus que la religion des valets, des enfants, des Genevois et des horlogers<sup>195</sup>. Ses jours étaient comptés lorsque Kant lui a asséné le coup de grâce. La déflagration luthérienne a déclenché une réaction en chaîne, une série de bombes à retardement ont été mises à feu à la queue leu leu, les premières par Descartes et Spinoza, la suivante par Lessing. Kant avait tiré la bordée finale, qui réduisit en cendres les ouvrages défensifs du déisme et du spiritualisme. Une fois dissipées les fumées du champ de bataille, on s'était aperçu que l'artillerie du protestantisme n'avait laissé survivre que le panthéisme et la philosophie sensualiste. Kant avait fait place nette pour le bouquet final.

Kant et Robespierre se ressemblaient à plus d'un titre. « Emmanuel Kant et Maximilien Robespierre, écrit Heine, révèlent tous deux au plus haut degré l'esprit du badaud, du boutiquier... Mais la fatalité voulut qu'ils tinssent une autre balance, elle jeta à l'un le roi, à l'autre un Dieu<sup>196</sup> ». C'est donc le hasard qui fit d'eux des bourreaux, et les transforma – pour parler comme Hegel – en jouets d'une dialectique qui les dépassait tous deux. Kant officiant en bourreau de la guillotine théologique : il est passionnant de voir comment Heine, pour les besoins de la cause, radicalise au maximum l'œuvre du criticisme, en particulier en ce qui concerne la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu<sup>197</sup>. Heine ne se contente pas de prendre à son compte les enseignements de la *dialectique transcendantale*, selon laquelle la possibilité de démontrer l'existence de Dieu est en soi contestable. Il va au-delà de cette constatation en affirmant que l'idée même de Dieu n'est plus défendable, puisque la représentation que se fait de Dieu le déisme a été elle-même anéantie par la *Critique de la raison pure*.

Heine brosse de cette radicalité kantienne poussée à son terme le tableau le plus positif. Cela lui permet de dénoncer comme contradictoire et logiquement absurde l'intronisation du Dieu déiste dans la *Critique de la raison pratique* : comment redonner vie au concept de Dieu selon les déistes alors que la première *Critique* en a établi l'invalidité au regard de la raison ? On sait par quelle pirouette Heine justifie le retournement déiste de la seconde *Critique* – le désir de Kant de ne pas faire de peine à son serviteur Lampe, qui aurait

<sup>194</sup> Samuel MOSER : *Im Banne Kants – Heinrich Heine, Georg Büchner und Heinrich von Kleist*, Dissertation Berne, 1981, 16-18.

<sup>195</sup> H. HEINE-*Gesamtausgabe* (hrsg. von Jost.PERFAHL u.a.), Munich, Winkler, t.III, 456.

<sup>196</sup> Henri HEINE : *De l'Allemagne* (1835), repr. Genève, Slatkine, 1979, 120 (3ème partie : *De Kant jusqu'à Hegel*, 115-184).

<sup>197</sup> R.MALTER, op. cit., 45.

versé une larme de désespoir au spectacle des exécutions capitales, au nom de la raison, dans la première *Critique*... Quel est le véritable sens de cette fameuse *Lampe-Anekdote* ? Les reproches que s'attire Kant de la part de Heine ne valent-ils pas plutôt pour Heine lui-même, dont on rappellera que la maladie et la souffrance l'ont ramené au Dieu d'Israël ? Les douleurs endurées au fond de la *Matratzengruft* sont-elles l'équivalent de la *Critique de la raison pratique* ? La problématique de Heine est comparable à celle de Kant<sup>198</sup>.

Au soir de sa vie, Heine soutient, contrairement à sa thèse initiale, que Kant a mis en cause uniquement les preuves de Dieu (et non son existence)<sup>199</sup>. Plus importants et moins abstraits sont les facteurs qui éloignent finalement Heine d'un Kant qu'en 1835 il avait porté au pinacle pour des raisons de stratégie intellectuelle. Alors que son humanisme incite Kant à accepter comme composante de son existence terrestre, y compris dans ses plus douloureux désagréments, et toujours sans la moindre allégeance envers Dieu – Heine au contraire ne cesse de protester contre la misère de toute destinée humaine<sup>200</sup>. Kant se résigne à la solitude et au mal, qui sont le lot de la condition humaine et doivent être acceptés pour cette raison. Heine proteste, pleure, s'indigne. Il a peur. Il y a même un moment où le terrorisme de Kant lui inspire une frayeur plus forte que celui de Robespierre. Ce qu'il appréhende au-delà de toute mesure, ce n'est pas la destruction du déisme, qui est déjà chose faite, mais l'anéantissement de tout sentiment religieux, aux prémices duquel il est convaincu d'assister. Il a peur d'être un jour dans ce que Samuel Moser appelle « la chambre mortuaire de l'esprit »<sup>201</sup>, où toutes les productions de l'esprit ne seraient plus que des cadavres.

Cet effroi est le même que lui inspire le communisme, dont il ne doute pas que l'avenir lui appartienne, mais dont l'avènement le fait trembler. Heine illustre de façon exemplaire les déchirures du progressisme de 1848 : la conviction que l'humanité avance irrésistiblement sur les chemins de son émancipation, et que cela doit être salué, s'accompagne de la certitude que cette libération sera dramatique. Heine ne renie en rien l'image qu'il a peinte de Kant : la poursuite de l'œuvre de liberté spirituelle de Luther et de Lessing, la fidélité impavide à 1789, l'invention d'une pensée radicale – rien de tout cela n'est désavoué. Mais Heine retouche cette image d'Épinal de la piété révolutionnaire. Pourquoi ces retouches ? Sans doute parce qu'il espère une survie des religions, au-delà du péché, ce dogme dont elles doivent se libérer. Nous touchons là au ressort spiritualiste et sensualiste de Heine, à son romantisme si singulier. Il y a chez Heine une vraie sanctification de la matière, qu'il retrouvait chez Luther

<sup>198</sup> R.MALTER, op. cit., 48.

<sup>199</sup> Voir l'avant-propos à la deuxième édition de *De l'Allemagne* (1854).

<sup>200</sup> R. MALTER op. cit., 49-51.

<sup>201</sup> « Die Angst vor dem anatomischen Theater des Geistes » in S.MOSER op.cit., 19.

(un autre Luther bien sûr que celui de la filiation « éclairée »), où la conviction qu'il est toujours possible de faire jaillir de la quotidienneté la poésie et la musique. Cette religiosité diffuse faisait partie du panthéisme tel qu'il le concevait et qu'il opposait au matérialisme des Français. Ceci l'autorisait à revendiquer les droits divins de l'homme de préférence aux droits de l'homme pour le peuple, et à remplacer la formule de Saint-Just « *le pain est le droit du peuple* » par sa variante saint-simonienne « *le pain est le droit divin de l'homme* »<sup>202</sup>. Cette retouche situe le kantisme plutôt sur le plan anthropologique que sur le terrain de l'engagement politique. Le Kant de Heine ne perd rien de sa signification, mais celle-ci est sensiblement déplacée vers des enjeux plus religieux que civiques. Le chemin de Heine s'oriente dans la direction de Schopenhauer, Kierkegaard et Nietzsche, plutôt que dans celle de Marx et Engels<sup>203</sup>.

La portée de l'interprétation du kantisme par Heine est dans son ambivalence même. C'est une construction idéologique complexe qui reprend à son compte la légende d'un Kant jacobin, enrichie de tonalités originales, au premier rang desquelles figure l'idée d'une filiation politique entre la Réforme et la Révolution. L'image dominante est celle d'une philosophie subversive, contenant les germes d'une contestation radicale, mais encore clandestine, de la tradition chrétienne, en route vers des formes inédites de révolution. C'est donc bien davantage qu'une reprise du mythe originel d'un kantisme jacobin. Heine va beaucoup plus loin. *La philosophie de l'histoire* de Hegel est passée par là. Kant en pré-socialiste de la Monarchie de Juillet ? Peut-être, si l'on inclut cette variante dans la préhistoire du radicalisme républicain et des droits divins de l'homme.

---

<sup>202</sup> Cité S. MOSER Ibid., 8.

<sup>203</sup> S. MOSER op. cit., 7.

# Victor Cousin (1792-1867)

## *ou* De l'incompatibilité de la philosophie administrée avec le criticisme

Il n'y a rien qui pose un critique comme de parler d'un auteur étranger inconnu. Kant est le piédestal de Cousin.  
Balzac : *Illusions perdues*.

Malheur à l'imagination française, on veut ép pointer les aiguilles de sa plaisanterie ! Dies irae ! Pleurons *Candide* et vive la Critique de la raison pure !  
Balzac : *Scènes de la vie privée - La Maison Nucingen*

M. Cousin a toujours observé à l'égard de la philosophie allemande le sixième Commandement. Il n'y a pas filouté une idée, pas même la plus petite cuiller d'idée.  
Heinrich Heine

Victor Cousin fut l'architecte de l'université française au XIX<sup>e</sup> siècle. Il fut en 1840 ministre de l'instruction publique dans le gouvernement Guizot. Sa relation à Kant ne fut donc pas scientifique, mais politique, et même polémique. Il tissa ses réseaux de « philosophie administrée » à l'École normale supérieure, au jury de l'agrégation, dans l'Inspection Générale, l'université, les Académies, la collation des grades, la distribution des honneurs. Son importance tient à la conjonction de trois facteurs : la philosophie devient avec lui une discipline d'enseignement validée par des examens et concours garantis par l'État. Une légitimité dans la politique et dans l'opinion lui est en second lieu reconnue, ce qui lui vaut l'attention sourcilleuse du pouvoir en place : la pensée tend à devenir officielle. La philosophie de Cousin est en ce sens une philosophie d'État, la forme française de la figure hégélienne de réconciliation de la philosophie et de l'État<sup>204</sup>. Elle se transforme, troisièmement, en pouvoir en soi, donc moins soucieux de la quête du vrai que de l'extension et du contrôle de ses réseaux – et le réseau Cousin se construit en imbrication synergique avec d'autres réseaux (l'École Normale Supérieure, le *Globe*, le sous-réseau d'Edgar Quinet, et celui – si important dans le transfert philosophique franco-allemand – de l'Alsacien Joseph

---

<sup>204</sup> Patrice VERMEREN : *Victor Cousin et le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, 1995, 121.

Willm, inspecteur général de philosophie)<sup>205</sup>. Cousin et son interprétation de Kant furent associés à ce triple phénomène de philosophie scolaire, de philosophie d'État, de philosophie de réseaux.

Trois missions incombent ainsi au philosophe selon Cousin : enseigner une discipline structurellement liée à la morale, participer à l'action publique, construire un pouvoir profane concurrent de l'Église. C'est la troisième mission qui a le plus constamment mobilisé sa pensée, mais c'est l'université qui a, sur la longue durée, été le plus marquée par ses choix : il existe une véritable continuité de Cousin à Octave Gréard et à Ernest Lavisse pour la théorie de la connaissance, comme il en existe une autre, de Cousin à Ferdinand Buisson et à Pierre Lapie, pour l'administration pratique du savoir<sup>206</sup>. Cette continuité est importante, car c'est par elle que la philosophie française moderne se distingue de ses homologues étrangères<sup>207</sup> : avant d'être une réflexion sur des opinions ou des croyances, la philosophie est un programme de connaissances requises en métaphysique et en morale, elle se présente comme un savoir obligé, dont l'acquisition, vérifiée par le baccalauréat, justifie un contrôle strict des professeurs et des élèves<sup>208</sup>. Ce contrôle tend naturellement à l'abus d'autorité. Pour Cousin une philosophie objective et neutre est pourtant possible, et c'est sous cette forme non cléricale que l'on exigera qu'elle soit connue des bourgeois instruits. C'est ainsi que les professeurs de philosophie joueront leur rôle de fonctionnaires de la vérité. Par sa nature, la vérité philosophique ne peut être différente de la vérité politique ou sociale, car, en bon platonisme, le vrai et l'utile convergent nécessairement dans l'administration de la chose publique.

Ces trois caractéristiques de la philosophie française au XIX<sup>e</sup> siècle font de celle-ci un enjeu culturel, grâce auquel un statut et un prestige lui sont assignés par les élites, en échange de sa promesse de modération dans l'enseignement. Réceptives à la modernité de la philosophie critique, ces élites n'en souhaitent pas moins que son lien structurel avec l'idéologie révolutionnaire soit dénoncé, et que soit perpétuée sous forme doctrinale l'hostilité *a priori* à Condillac et aux Idéologues, et, plus tard, aux positivistes. Le criticisme kantien

---

<sup>205</sup> Michel ESPAGNE et Michael WERNER : « La France et l'Allemagne (1750-1914) », *Annales ESC.*, 1987, n° 4, 985 sq. Joseph WILLM (1792-1853), étudiant en théologie à Heidelberg en 1813 et docteur en théologie à Göttingen en 1832, collaborateur de la *Revue germanique* (1829-1837) et du *Dictionnaire des sciences philosophiques* du cousinien Adolphe FRANCK (Hachette, 1844-1850), est l'auteur d'une importante *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à nos jours* en 4 volumes, 1846-1847 (*Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne* de J.-P. Kintz, n° 40).

<sup>206</sup> Christian NIQUE et Claude LELIEVRE : *Histoire biographique de l'enseignement en France*, Retz, 1990, 245.

<sup>207</sup> Jean-Louis FABIANI : *Les philosophes de la République*, Minuit, 1988 (*L'héritage cousinien*, 45-50).

<sup>208</sup> *Ibid.* 46.



n'est donc recevable qu'éclaté, sa force subversive soutenable que diluée : les concessions qui lui sont faites sous couleur de modernité lui font en réalité barrage, car il y perd sa force offensive. Le souci conservateur l'emporte. Les *Leçons sur Kant*<sup>209</sup> montrent par exemple les différenciations psychologiques du moi. La parade à la philosophie critique, le verrou à sa force subversive redoutée sera la psychologie, promue au rang de prolégomène de l'ontologie<sup>210</sup>. Bien sûr il ne devait se trouver, dans ce savoir formalisé, rien qui pût troubler l'ordre ! La méthode psychologique empruntée aux Écossais présentait l'avantage de renouer avec l'épistémologie baconienne<sup>211</sup>, et de philosopher dans un langage intelligible des Idéologues et de leurs successeurs, trop sensibles aux sirènes du sensualisme. Mais ce nouveau savoir ne suffisait pas. La bourgeoisie éclairée aspirait à une séparation de la métaphysique et de la théologie et à une « sagesse » libérée de la tutelle cléricale. Cette ambition venait à la rencontre des positions anti-dogmatiques de Kant, notamment en matière de critique religieuse. Le consensus philosophique se fit donc sur la base de ces objectifs, en prenant appui sur le rationalisme de Descartes et des Lumières, le libéralisme européen, surtout anglais et écossais, le tout saupoudré de criticisme moralisant *made in Königsberg*. Cousin se situe dans la lignée de *L'Encyclopédie* et de Condorcet, amendée d'un hegelianisme passé au tamis de *l'Histoire comparée des systèmes philosophiques* (1804) de Degérando. C'est sur ces *a priori* que Cousin a fondé certaines de ses vues aberrantes sur la philosophie classique allemande, et professé sur Kant et Fichte des opinions restées pour ainsi dire le bien commun<sup>212</sup>.

Nous examinerons d'abord les effets de la « philosophie administrée » sur la réception de Kant par Cousin. Nous devons ensuite nous demander en quoi le kantisme administré a fini par trahir le message du philosophe de Königsberg. Nous constaterons alors une incompatibilité de fond entre éclectisme et pensée critique. Nous poserons en troisième lieu la question de l'apport cousinien à la laïcisation de la philosophie et de l'université. Or cet apport a été considérable. Cousin n'a pas été seulement le Grand maître de l'université, il s'est vu au moins autant en Grand Condé de la Fronde universitaire contre l'Église<sup>213</sup>. Ses croisades littéraires en faveur de Corneille, Fénelon et Pascal, c'est-à-dire d'une littérature classique cautionnant par l'école la philosophie nationale de Descartes et Malebranche, laisse

<sup>209</sup> Victor COUSIN : *Leçons sur Kant*, 1842.

<sup>210</sup> Jean LEFRANC in *Histoire de la philosophie française*, dir. Denis Huisman, Perrin, 2002, 398.

<sup>211</sup> F. RAVAISSON : *La philosophie française au XIXe siècle*, Fayard, 1984, 72.

<sup>212</sup> Alexis PHILONENKO in *Fichte en France* (dir. Yves Radrizzani), I. *Fichte et la philosophie française*, Beauchesne, 1997, 17 et 13.

<sup>213</sup> Philippe REGNIER : « Victor Cousin et l'histoire littéraire de la France par les femmes au XVII<sup>e</sup> siècle » in *Victor Cousin Homo theologico-politicus* (dir. E. Fauquet), Kimé, 1997, 179.

entrevoir une des arrière-pensées politiques de l'entreprise : reconstruire, comme si la Révolution française n'avait pas eu lieu, l'emplacement d'une alliance laïque de la monarchie constitutionnelle et de la bourgeoisie contre les féodaux et l'Église<sup>214</sup>. Nous aurons découvert en fin de compte que la continuité idéologique de l'institution universitaire française moderne, qui doit tant à Cousin, s'est constituée sur la base d'un libéralisme autoritaire largement étranger à Kant et à une certaine idée de la République, mais que la Troisième République, même largement ouverte à la philosophie critique (grâce à des disciples de Cousin en rupture avec lui, tels Lachelier) – a pourtant fini par intégrer à sa fameuse « synthèse » ce spiritualisme de juste milieu venu d'Écosse. Ces survivances du cousinisme sous la République en disent long sur la complexité des stratifications de l'idée républicaine au cours du siècle, et sur les chevauchements de couches géologiques antagonistes qui ont dessiné son relief singulier sous la Troisième République. Nous essaierons de décrire le phénomène en suivant, en quatrième lieu, les carrières de cousiniers aussi différents que Francisque Bouillier et Paul Janet.

### La « philosophie administrée »<sup>215</sup>

Dans le système de Cousin, la crise de la métaphysique a pour effet de produire le modèle du philosophe salarié<sup>216</sup>, et pour issue la soumission du philosophe fonctionnaire<sup>217</sup> au pouvoir qui le paie. Le libéralisme doctrinaire est par conséquent un libéralisme autoritaire<sup>218</sup>. La liberté intellectuelle du professeur de philosophie n'est de ce fait jamais définitivement conquise, tant reste forte, chez tout pouvoir installé, la tentation d'exclure certaines positions théoriques ou certaines méthodes de réflexion<sup>219</sup>. Ceci apparut dès les années 1835 – 1840, lorsque Victor Cousin, à la direction de l'École normale supérieure<sup>220</sup>, constitue son fameux « régiment » de disciples dociles et performants. Il préside le jury de

<sup>214</sup> RÉGNIER, op. cit., 182-185, 200.

<sup>215</sup> P. VERMEREN op. cit., 259.

<sup>216</sup> Joseph FERRARI, reçu à l'agrégation de philosophie de 1843 par un jury présidé par Cousin, publie en 1849 son pamphlet anti-cousinien *Les philosophes salariés*. Ce texte – suivi de *Idées sur la politique de Platon et d'Aristote* et d'autres textes – a été publié chez Payot en 1983, avec une Préface de Stéphane DOUAILLIER et Patrice VERMEREN.

<sup>217</sup> VERMEREN op. cit., 259-262.

<sup>218</sup> Édouard KRAKOWSKI : *La naissance de la III<sup>e</sup> République – Challemel-Lacour*, Victor Attinger, 1932, 45.

<sup>219</sup> Armand CUVILLIER : « L'enseignement philosophique dans l'enseignement du second degré », *Les études philosophiques*, n° 1, 1947, 39.

<sup>220</sup> Voir le chapitre « L'École de Victor Cousin », 41-68 in Pierre JEANNIN : *Deux siècles à Normale sup.*, Larousse, 1994.

l'agrégation de 1830 à 1863<sup>221</sup>. De retour à cette position stratégique en 1849 – grâce à Falloux – et après sa défection en 1848, il rappelle aux candidats dans son rapport de 1850 : « Un professeur de philosophie est un fonctionnaire de l'ordre moral, préposé par l'État à la culture des esprits et des âmes au moyen des parties les plus certaines de la science philosophique »<sup>222</sup>. C'est une ligne parfaitement contraire à celle de l'*Aufklärung* en général et de Kant en particulier. La ligne de l'enseignement philosophique est concordataire, il est interdit de porter la main sur l'arche des convictions religieuses, et en particulier sur la doctrine sacro-sainte des idées innées, devenue une sorte de métaphysique officielle et de tabou intouchable. Le *Manuel de philosophie pour les lycées*, publié en 1851 par Jules Simon, Amédée Jacques et Émile Saisset liquide en huit pages la philosophie post-kantienne : « ces brillantes tentatives appartiennent à la philosophie contemporaine dont nous n'avons pas à nous occuper »<sup>223</sup>. Le postulat du refus de la pensée révolutionnaire et de ses héritages idéologiques barre la route à la philosophie allemande. Il est de bonne guerre pour les agrégatifs de ne pas dépasser dans leurs copies le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>224</sup>. Cette belle machine à endoctriner se heurte à quelques imprévus. Cousin est assisté par Étienne Vacherot<sup>225</sup>, docteur magnifique<sup>226</sup> mais... libre penseur.

Une guerre larvée commence sur plusieurs fronts – elle oppose d'une part à l'*establishment* sectaire de l'éclectisme<sup>227</sup> des intellectuels brillants mais indociles (Taine), d'autre part des libres penseurs (souvent cousinien) à l'emprise croissante de l'Église sur la vie intellectuelle : Vacherot, qui applaudit à l'anticléricisme du cours d'histoire de Jules Michelet au Collège de France, entre en conflit avec Saisset, disciple inconditionnel de Cousin, et avec l'abbé Gratry, entré dans les ordres après sa sortie de l'École polytechnique et devenu aumônier de l'ENS en 1844. Vacherot est mis en disponibilité en juin 1851. L'affaire paraît entendue : il importe avant tout de satisfaire aux exigences de la grande cause de la bonne philosophie – qui est la philosophie de l'éternité et des morts. La philosophie

<sup>221</sup> À l'exception de l'année 1848, où Ernest Renan devient agrégé grâce à l'inspecteur général Ozaneaux qui a sup pléé à la défection du maître (André CHERVEL : *Histoire de l'agrégation – Contribution à l'histoire de la culture scolaire*, Kimé, 1993, 95 sq.). Taine échoue au concours en 1851, après le retour de Cousin au jury.

<sup>222</sup> Cité CHERVEL loc. cit.

<sup>223</sup> Dans l'édition de 1851, 601. Voir François LEGER : *La jeunesse d'Hippolyte Taine*, Albatros, 1980, 113 sq.

<sup>224</sup> Jules Simon porte sur une copie le conseil de « ne pas introduire le langage d'une école particulière, ni surtout de l'école de Hegel » (LEGER, loc. cit.).

<sup>225</sup> Voir « Étienne Vacherot », 260-264 in *Le centenaire de l'École Normale (1795-1895)*, Editions du Bicentenaire, Presses ENS, 1994. Vacherot est directeur des études par la grâce de Victor Cousin (Ibid., 262). Au maître il lit le soir Walter Scott (le seul romancier qu'il puisse supporter : George Sand le révolte, Balzac ne l'intéresse pas, loc. cit.)

<sup>226</sup> Georges LYON, Ibid., 321.

<sup>227</sup> Le comte de Portalis, fils du juriste du Code civil et président de la Cour de Cassation et pair de France sous la Monarchie de Juillet, fait partie du jury en août 1851. Il fulmine contre Taine qui a plaidé à l'oral la cause de Spinoza. Taine échoue au concours (Léger, op. cit., 125).

administrée ne saurait donc être celle de penseurs vivants, inévitablement atteints par le virus de l'engagement et de l'actualité. La philosophie de l'éclectisme exprime sa féconde ambiguïté dans l'œuvre de l'homme qui a été le poulain préféré de Cousin (et son secrétaire après son succès à l'agrégation en 1839). Pierre Bersot (1816-1880), directeur de l'École normale dans les années de formation de la Troisième République (1870-1880), illustre à la fois les positions de l'esprit laïque lorsque celui-ci entre en collision avec l'esprit ecclésiastique dans les années 1840<sup>228</sup>, et les positions du spiritualisme le plus religieux, puisque la liberté fait pour lui partie de la religion et que l'ordre de Dieu ne se reconnaît que là où l'homme trouve la liberté<sup>229</sup>. Cette religiosité laïque, aussi passionnément hostile au dogmatisme clérical qu'au modernisme critique, survivra chez Paul Janet sous la III<sup>e</sup> République. Elle s'exprime chez Bersot dans une sorte de militantisme de l'ambiguïté, qui est à mille lieues de l'exigence kantienne de clarté. Bersot enseigne la philosophie au lycée de Bordeaux lorsque, en 1842, Lacordaire enflamme de sa prédication les catholiques de Gironde. Notre cousinien se lance dans la mêlée de la polémique au nom de la liberté de pensée<sup>230</sup>. Ses supérieurs le dénoncent à Paris. Mais ils n'obtiennent pas sa révocation, et doivent même prendre leur retraite. Le ministère – sans doute parce qu'il n'aime pas le bruit – donne à Bersot un congé qu'il emploie à se faire recevoir docteur avec une thèse sur *La doctrine de Saint-Augustin sur la Providence*. Il dit à la fin de son *Essai sur la Providence*, qui est le développement de son travail de doctorat : « Je dispute obstinément à tous les sophismes, à toutes les violences, les vérités sans lesquelles il n'y a de dignité ni dans la vie littéraire, ni dans la vie politique : Dieu, le devoir, la liberté, l'immortalité et le droit »<sup>231</sup>. Le vocabulaire sonne incontestablement kantien, le contenu l'est probablement moins – sauf à fournir de Kant une lecture tendancieusement spiritualiste.

Le système de Cousin n'excluait ni la liberté, ni l'engagement, mais il les bridait au point de provoquer nécessairement la rébellion. Il s'agissait bien d'un libéralisme, mais ni démocratique<sup>232</sup>, ni même simplement républicain. D'où son déséquilibre : il tolérait, et sollicitait même un discours de liberté, mais sans rien concéder à « l'esprit de désordre ». Encouragée à l'université, la réflexion philosophique ne s'y exerçait que dans des limites

<sup>228</sup> VERMEREN op. cit., où chap. 10 « L'affaire Bersot », 245-266.

<sup>229</sup> Voir l'excellente notice d'Ernest HAYET sur Pierre Bersot in *Annuaire de l'association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure*, 1881, 7-12.

<sup>230</sup> Bersot s'est engagé après 1848 dans *La liberté de penser*, revue fondée par de jeunes normaliens et bientôt interdite de parution.

<sup>231</sup> Cité HAYET loc. cit., 9.

<sup>232</sup> P. NORD :. *The Republican Moment in 19th Century France*, Cambridge (Mass.) – Londres, Harvard UP., 1995, 33 sq. Rien ne choquait autant Cousin que la démocratie universitaire en usage rue d'Ulm, notamment le « tutoyage » des normaliens entre eux (Vacherot in *Centenaire*, op. cit., 262).

étroites, car elle était soumise à l'obligation de ne jamais porter ombrage à l'ordre établi. La politique de Cousin au ministère fut poursuivie par Hippolyte Fortoul sous Napoléon III : les carrières furent contrôlées, l'enseignement philosophique surveillé. L'État exigeait la loyauté politique de ses enseignants, sous peine de révocation. Le Quartier latin entra en rébellion. Jules Barni, pourtant disciple de Cousin à l'École Normale, descendit dans l'arène du journalisme politique avec *L'Avenir*, aux côtés de Vacherot. Lorsque Victor Duruy devint ministre de l'instruction publique, une brise libérale se leva, et le cousinisme devint à nouveau philosophie d'État. La recette du libéralisme autoritaire consista à marier le pragmatisme conservateur des Ecossais à l'impétuosité prophétique de Hegel, l'esprit analytique d'Édimbourg à l'art berlinois de l'hypothèse. Ce genre de mariage peut réussir, mais, même réussi, il n'est pas un mariage de raison, mais un artifice, une recette, un choix aléatoire d'ingrédients. Le Hegel de Cousin ne peut être qu'un Hegel autre que le vrai, le Herder de Cousin un autre Herder que le vrai<sup>233</sup>, le Kant de Cousin un autre Kant que le vrai. À partir de 1824, Victor Cousin est tout à Hegel, qu'il rencontre, à l'époque, à Heidelberg et Berlin<sup>234</sup>. On peut sans mal, quand on a la souplesse d'échine d'un intellectuel éclectique, concilier orthodoxie et hardiesse, se dire « *frère en Hegel* », soldat d'une philosophie de l'histoire venue d'outre-Rhin, et militer pourtant pour l'ordre et le juste milieu, être à la fois proche de la dynamique dialectique berlinoise et l'ami de Thiers. C'est ce mélange, politiquement si utile par l'illusion qu'il entretient, qui séduisait aussi bien les vieux badauds que les jeunes enthousiastes qui venaient s'en délecter à la Sorbonne<sup>235</sup>, dans le climat de servilité de l'esprit français des décennies de la Restauration<sup>236</sup>.

Le paradoxe de Cousin fut d'incarner l'ordre intellectuel après avoir été lui-même plus victime de poursuites que certains philosophes « engagés » qu'il s'apprêtait à mettre au pas : il fut révoqué deux fois pour libéralisme, la première sous Louis XVIII, la seconde, par le ministre Fortoul, sous Napoléon III. Il a été, dans ses jeunes années, plusieurs mois détenu dans les geôles prussiennes, pour des « menées séditeuses » alors monnaie courante dans la jeune université de Berlin. Il représente la génération née entre 1792 et 1803, la première génération du système scolaire napoléonien, pour laquelle, faute d'avoir été une expérience vécue sur les bancs du lycée, la Convention devint un mythe et l'objet d'un culte<sup>237</sup>. Lorsque s'effondre l'Empire de Napoléon 1er, Cousin n'a que vingt-trois ans, le jeune étudiant qu'il est

---

<sup>233</sup> Henri TRONCHON : *Victor Cousin « prophète » de Herder*, Revue germanique, 1924, n° 1, 5.

<sup>234</sup> Ibid., 9.

<sup>235</sup> Ibid., 20.

<sup>236</sup> Philarète CHASLES cité Ibid., 20.

<sup>237</sup> A.B.SPITZER : *The French Generation of 1820*, Princeton UP., 1987.

passé au ministère pour un démagogue<sup>238</sup>. L'opposition au régime arrivé dans les fourgons de l'étranger après Waterloo rassemble bonapartistes, libéraux et républicains<sup>239</sup>. La philosophie, dont les autorités de la Restauration attendent qu'elle contribue au rétablissement de l'ordre se résigne mal à ce rôle de force d'appoint du pouvoir que l'on prétend lui faire jouer. Cousin dirige l'École normale supérieure de 1840 à 1852, à une époque où de nombreux normaliens militent dans l'opposition. Un certain nombre de ses disciples ont collaboré au *Globe* : Dubois, par exemple, y a côtoyé d'ex-carbonari, tels le saint-simonien Bazard ou le socialiste Leroux. *L'intelligentsia* française est, à l'époque, culturellement anticléricale et « moderne ». Elle est parvenue au pouvoir culturel en 1830<sup>240</sup>. Avec Royer-Collard<sup>241</sup>, qui fut le maître de Cousin, l'intelligence janséniste a eu accès aux honneurs universitaires

De cette modernité, Victor Cousin représente la version académique modérée. L'université de l'éclectisme épouse cette tradition, et le barreau lui emboîte le pas : les avocats représentent en effet, sur la scène culturelle nationale, les valeurs de l'emphase cicéronienne et virile, en même temps que de la noblesse des sentiments et de l'amour de la liberté, la fameuse *virtù*. Aussi longtemps qu'elle n'est pas devenue ce qu'elle est en Allemagne depuis les XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire une discipline universitaire pratiquée par des professionnels, la philosophie française peut se voir confiée à des amateurs éclairés, à condition qu'ils procèdent selon les codes du style oratoire. Les avocats ont le droit de philosopher. Victor Cousin incarne ce dédoublement de la « sagesse philosophique » : le Verbe écrit d'un côté, la Parole tribunicienne de l'autre. Jules Favre est un disciple de Cousin, et son successeur à l'Académie française<sup>242</sup>. Rien de plus français<sup>243</sup>. L'âge des bourgeois conquérants est porté à renchérir sur l'idéalisme de ses modèles littéraires ou philosophiques<sup>244</sup>. Conséquence pour le criticisme lui-même : sa version nationale ne sera recevable qu'après être passée au tamis de la rhétorique écrite et orale. Ce filtrage n'est pas seulement une affaire de style, il est une réaction de défense des lettrés devant la montée des concurrences – celle en particulier de la

<sup>238</sup> Sur Cousin comme star de la jeunesse libérale, et non comme emblème de l'establishment, sur la capacité prophétique de la raison qu'il incarne – contre la théologie !- et sur les voies qu'il ouvre à une philosophie sécularisée, mais non irréligieuse, libertaire, mais non révolutionnaire, voir les explications lumineuses d'Alan Barrie SPITZER op. cit. (en particulier le chapitre « Victor Cousin – The Professor as Guru », 71-96.

<sup>239</sup> Pamela M. PILBEAM : *Republicanism in 19th Century France (1814-1871)*, Londres, Mac Millan, 71.

<sup>240</sup> Wolf LEPENIES : *Sainte-Beuve – Auf der Schwelle zur Moderne*, Munich, Carl Hanser, 1997, 318.

<sup>241</sup> Ibid., 410.

<sup>242</sup> Philip NORD :op. cit., 118.

<sup>243</sup> Cette spécialité française a trouvé des imitateurs à l'étranger, en particulier dans l'Allemagne rhénane qui a suivi de près la Révolution de 1789 : les Badois Rotteck et Welcker, par exemple, correspondaient bien au type du professeur orateur à la Victor Cousin. La lignée des orateurs révolutionnaires était toute proche. Psychologiquement, Treitschke et Kuno Fischer ressembleront à ce type incarné par Cousin.

<sup>244</sup> C'est ainsi par exemple que Schiller, dont la vie se prêtait à l'idéalisation, est idéalisé après sa mort par sa belle-sœur et biographe Caroline von Wolzogen. Celle-ci gomme la révolte du jeune *Stürmer und Dränger*, et sa gourmandise financière.

science Les penseurs doctrinaires ne sont pas les héros d'une geste progressiste. Pour les disciples de Royer-Collard – pour son philosophe attitré Laromiguière en particulier, comme pour Cousin, Guizot et les Doctrinaires en général – il n'est qu'un mot d'ordre qui vaille : faire croire à la science, mais à une science non révolutionnaire, aseptisée, neutre, présenter le savant en père tranquille, droit, mais docile<sup>245</sup>.

## Un Kant autre que Kant

Cousin a lui-même raconté comment il avait appris l'allemand et s'était mis à déchiffrer avec des peines infinies les principaux monuments de la philosophie de Kant<sup>246</sup>, « sans autre secours que la barbare traduction latine de Born ». « Je vécus ainsi, ajoute-t-il, deux années entières, comme enseveli dans les souterrains de la psychologie kantienne, et uniquement occupé du passage de la psychologie à l'ontologie »<sup>247</sup>. Comme Madame de Staël à Weimar, il a été gagné à ce que le criticisme contient de spiritualiste, et ramené par là, de son incrédulité de « soi-disant esprit fort », à une religiosité capable de transformer un voltairien en catholique pratiquant<sup>248</sup>. La philosophie de Cousin est inséparable du *juste milieu* d'un XIX<sup>e</sup> siècle qui a transmuté en philistins des Français qui avaient pourtant appris à penser librement. « Le propos exprès de Cousin, résume Maxime Leroy, a été de proposer à la bourgeoisie une philosophie n'irritant pas la religion, tout en donnant satisfaction au besoin de libre examen, dont, il le savait, nul, en dépit des ultras, n'aurait jamais raison »<sup>249</sup>. Son Kant, il le tient de Royer-Collard, Ampère et Maine de Biran. Schleiermacher lui a recommandé en vain de traduire *L'éducation du genre humain* de Lessing, le néo-catholique Friedrich Schlegel lui a conseillé Jacobi, Schelling et Baader, méfiants tous trois envers les acquis de la philosophie transcendante. Goethe l'a prié de s'instruire par la lecture de Charles de Villers. Mais, à l'inverse de celui-ci, qui affronte intégralement la cohérence interne des trois

<sup>245</sup> Nicole et Jean DHOMBRES : *Naissance d'un pouvoir : science et savants en France (1793-1824)*, Payot, 1997, 298-301.

<sup>246</sup> Parmi les écrits kantien de Cousin on citera :

- *Leçons sur Kant*, manuscrit à la Bibliothèque Cousin de la Sorbonne,
- *Kant et sa philosophie*, Revue des deux mondes, 1840, I, 254-278.
- La troisième partie (en deux volumes) du *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Ladrangé, 1839-1841, 5 vol.) s'intitule *La philosophie de Kant*.
- *Mémoire sur Kant et sur les conclusions que l'on peut tirer de l'histoire générale de la philosophie*, Académie des sciences morales et politiques, 80 (1867), 405-422.
- *Examen de la Critique de la raison pure*, Ibid., 1842, 163-202
- *Examen de la métaphysique de Kant*, Revue du Lyonnais (Paris), 15 (1842), 199- 226.

<sup>247</sup> Victor COUSIN : Préface de la deuxième édition (1833) des *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, t. V, LIX sq.

<sup>248</sup> Henri TRONCHON : *Etudes*, Honoré Champion, 1935 (Repr. Slatkine, Genève, 1980), à propos du Hongrois Jean Fekete, 32.

<sup>249</sup> Maxime LEROY : *Histoire des idées sociales en France*, II, 1950, 107, cité in Giorgio Tonelli : *Heinrich Heines politische Philosophie (1830-1845)*, Hildesheim, Georg Olms, 1975, 126.

*Critiques*<sup>250</sup>, Cousin les sélectionne tendancieusement, afin de se servir de Kant pour battre en brèche les Idéologues, ou de détecter dans sa pensée de coupables emprunts au *Traité des sensations*<sup>251</sup> Il s'est entretenu sur Kant (en latin) avec le « loyal kantien »<sup>252</sup> W.G. Tennemann (1761-1819) à Marbourg, où celui-ci enseigne (en 1804, il y a succédé à Tiedemann, son antipode). Cousin dramatise l'opposition des deux hommes – en imputant à Tiedemann une ascendance sensualiste (John Locke) qui répugnerait visiblement à l'Allemagne<sup>253</sup> et aboutirait au désastreux scepticisme<sup>254</sup>. L'idéalisme de Tennemann au contraire, d'origine écossaise<sup>255</sup>, aurait selon lui traversé la Manche pour prospérer non pas en Écosse, mais en France (Turgot) et en Allemagne (Kant)<sup>256</sup>. Grâce à la caution de Tennemann, Kant se trouve ainsi métamorphosé en penseur du juste milieu<sup>257</sup> et en thuriféraire de l'Écosse (Thomas Reid, Dugald Stewart, William Hamilton) contre la « funeste » Idéologie. Il lui est fait mérite par l'éminent cousinien Paul Janet (et par Gabriel Séailles) d'avoir substitué la foi au savoir dans une phrase célèbre de la Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, et d'avoir, dans la *Critique de la raison pratique*, remplacé la métaphysique comme science par la foi morale. Que la raison des lois de l'esprit ne soit pas dans les choses, mais dans l'esprit lui-même, et que le monde soit ainsi soumis aux lois de la pensée : la découverte de cette belle idée est attribuée à Kant : c'est même, à entendre Cousin, son idée

<sup>250</sup> Maximilien VALLOIS : *La formation de l'influence kantienne en France*, Alcan, sd., chap. VIII, 286-295.

<sup>251</sup> Victor COUSIN : *Examen de la métaphysique de Kant* - mémoire lu à l'académie des sciences morales et politiques, Lyon, L. Boitel, 1843, la théorie de la conscience domine toute la *Critique de la raison pure* (5), la conscience empirique (*der innere Sinn*) est une étrange théorie (6) qui aurait effrayé Locke (7), mais a été empruntée par Kant au *Traité des sensations* de Condillac. L'idée que nous ne sommes que des phénomènes parce que la conscience est purement empirique, est le fondement même de la philosophie allemande (12). C'est une idée inacceptable pour Cousin, car elle représente un retour à Hume et aux pires systèmes sortis de l'école de Locke (23).

<sup>252</sup> Victor COUSIN, *Fragments*, op. cit., Préface de la traduction du *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann (1826). On se reportera à la XII<sup>e</sup> leçon (10 juillet 1828) du *Cours de philosophie – introduction à l'histoire de la philosophie* (1828), Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1991, 305-335. Le « loyal kantien » Tennemann, Ibid., 334.

<sup>253</sup> *Cours* de 1828, op. cit., 322.

<sup>254</sup> Ibid., 324.

<sup>255</sup> Ibid., 327.

<sup>256</sup> Ibid., 329

<sup>257</sup> Lucien BRAUN : *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys, Gap, 1973, 240-249, Tennemann a traduit en allemand Hume et *L'histoire comparée* de Degérando (*Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie*, Marbourg, 1806). Tennemann, fils de pasteur de la région d'Erfurt, est un kantien de la première heure, mais lancé très tôt dans une entreprise de déconstruction de la psychologie rationnelle de Kant d'une part, et de platonisation du criticisme d'autre part. La confrontation Platon – Kant en matière religieuse tourne régulièrement à l'avantage du premier. L'idée d'immortalité est repérée non seulement chez les Grecs, mais chez Locke et Hume. Il s'agit manifestement pour Tennemann d'établir la compatibilité de la modernité philosophique avec les vérités révélées du christianisme. Le *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1812) est traduit par Victor Cousin en deux volumes (1829-1839) : *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Pichon et Didier. Dans le tome 2, la préférence va plutôt à Leibniz qu'à Kant, plutôt à la *Théodicée* du premier et à la réconciliation de la raison et de la révélation, qu'à l'essai du second *Sur l'insuccès de toutes les recherches philosophiques pour établir une théodicée* (§ 357). De même sont systématiquement privilégiées les positions anti- kantienne de Friedrich Jacobi sur Spinoza (§ 297), de David Hume sur la foi (§ 371), de Jacobi sur la métaphysique allemande de Herder, Hamann et Dalbezrg (§ 377).



maîtresse<sup>258</sup>. À cela rien à redire. On a par contre quelques raisons de s'alarmer de la paresse philosophique de Cousin lorsqu'il voit dans la loi morale une preuve imparable de l'immortalité<sup>259</sup>. Le reproche constant de Cousin à Kant concerne sa conception « erronée et chimérique » de la conscience : là où Kant délimitait le domaine de la psychologie dans le périmètre de la raison, Cousin soutient au contraire que c'est la psychologie qui fournit à la théologie naturelle la preuve ontologique de l'existence de Dieu<sup>260</sup>. Les deux philosophies sont mutuellement incompatibles. Le reproche de scepticisme ordinaire<sup>261</sup> fait à la *Critique de la raison pure*, au nom de la raison, est particulièrement injuste.

Ces postulats sont incompatibles avec le génie de la philosophie critique. Nous croyons que les affrontements entre kantien et anti-kantien français du XIX<sup>e</sup> siècle ne sont pas seulement l'effet d'une opposition de doctrines, mais reposent sur un conflit entre deux conceptions antagonistes du savoir. Les adversaires de Kant, traditionalistes le plus souvent, refusent l'engagement dans le siècle, et excluent en particulier l'histoire des programmes d'enseignement. Ils légitiment le style écrit et les recherches d'effets. Ils croient par-dessus tout à un ordre académique. Par ces trois caractères, la tradition universitaire française se rattache au modèle jésuite, dont Émile Durkheim a fait la sociologie dans *L'évolution pédagogique en France*. Le kantisme, au contraire, appartient structurellement au type d'organisation du savoir incarné par l'université allemande. Ne se réclameront donc de la pensée de Kant que les tenants d'un modèle universitaire français à construire, auxquels l'Allemagne propose l'exemple de ses universités. C'est pourquoi les planificateurs français de l'université ont toujours, dans leurs efforts d'éviction du modèle jésuite, rencontré le système germanique. Kant était toujours à ce rendez-vous, car il incarnait ce type d'organisation mieux que personne : c'était celui du libéralisme intellectuel et de la liberté de penser, qui ne pouvaient être les objectifs assignés à l'université dont rêvait Cousin. Sous la Monarchie de Juillet, Cousin admirait certes de bon cœur une Prusse qui, après avoir été le pays des casernes, devenait celui des écoles<sup>262</sup>. Disciple du baron vom Stein et de Humboldt, Altenstein métamorphosait la Sparte nordique en terre de conversion morale. Mais, aux yeux de Cousin, cette moralisation prussienne par l'école avait l'inconvénient d'être peu

<sup>258</sup> Voir in Paul JANET et Gabriel SÉAILLES : *Histoire de la philosophie - les problèmes et les écoles*, Delagrave, 1887, chapitre V, le problème de la conscience, 90-115, et Ibid. Histoire des écoles, chapitre XII : « Kant et ses successeurs – l'école écossaise », 1051-1059. Cit. 160, 1053.

<sup>259</sup> COUSIN *Examen* op. cit., 25.

<sup>260</sup> COUSIN Ibid., 42 sq.

<sup>261</sup> COUSIN Ibid., 51.

<sup>262</sup> FRANZ SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, vol. 4 : *Die vormärzliche Zeit*, Fribourg/Br., Herder, 1965, 168.

respectueuse du catholicisme établi<sup>263</sup>, c'est-à-dire de ne pouvoir se concilier avec le Concordat. L'Allemagne ne restait donc un modèle pédagogique que dans la mesure où la France ne disposait pas d'universités. Or à l'évidence, l'université napoléonienne ne suffisait pas à moderniser la société post-révolutionnaire – c'était la conviction de Cousin. C'est pour combler ce retard qu'il s'inspirait du modèle germanique. Mais cette construction d'une Université française moderne se heurtait à des traditions culturelles anciennes. Le projet de Cousin ne porta effectivement ses fruits qu'après sa mort (1867), lorsque Victor Duruy créa l'École pratique des hautes études (1868), sur le modèle des séminaires d'outre-Rhin, contre la résistance des facultés, comme François Ier avait créé le Collège de France contre la Sorbonne.

Dans toute sa stratégie concernant l'université et la culture Cousin visait à doter la France d'une autonomie nationale, en l'enrichissant des apports étrangers les plus utiles, selon lui, à la réalisation de cet objectif. De retour d'Allemagne et tout imprégné de la pensée de Hegel, il « *fit du cousinisme* »<sup>264</sup>. À ses yeux philosophie nationale ne signifiait pas autarcie, mais éclectisme, c'est-à-dire ouverture à l'étranger. Il rêvait encore en 1828 d'unir les deux systèmes de Kant et de Locke « *dans le centre d'un vaste et puissant éclectisme* »<sup>265</sup>. Ravaisson félicitait Cousin d'avoir porté à l'attention des Français la connaissance des grandes œuvres étrangères. À Jouffroy il avait demandé de traduire Thomas Reid et Dugald Stewart, à Tissot et Barni il confia l'œuvre de Kant, à Émile Saisset celle de Spinoza<sup>266</sup>.

### L'éclectisme comme moment laïcisateur

On observe dans le catholicisme français la même opposition à la philosophie de Cousin au XIX<sup>e</sup> siècle qu'à celle de Descartes au XVII<sup>e</sup><sup>267</sup>. Pour l'Église, la philosophie rationnelle, souvent condamnée globalement comme « panthéiste »<sup>268</sup>, fait figure d'épouvantail. Dans sa condamnation de la philosophie moderne, le catholicisme ultramontain tendait à confondre des formes de rationalisme très différentes (cartésienne, critique, éclectique). À ses yeux, l'hérésie qui adore la raison au lieu du Verbe divin, après avoir pris

<sup>263</sup> Ibid., 168.

<sup>264</sup> Perrine SIMON-NAHUM in *Philologiques III : Qu'est-ce qu'une littérature nationale ?* dir. M.ESPAGNE et M.WERNER, Maison des sciences de l'homme, 1994, 379.

<sup>265</sup> Victor COUSIN : *Cours de philosophie – introduction à l'histoire de la philosophie*, Fayard, 1991, pp. 343-344. Cette boulimie de synthèse correspondait au goût de la génération romantique, dont l'imagination symphonique se grisait d'un cosmopolitisme grandiose, au risque de renoncer au vrai ; ce fut le drame de Pierre Gringoire, le philosophe de *Notre-Dame de Paris*, en qui les lecteurs de Victor Hugo reconnaissent d'ailleurs l'autre Victor, « *notre Philosophe* » en personne.

<sup>266</sup> RAVAISSON, op. cit., 70.

<sup>267</sup> François AZOUVI : *Descartes et la France*, Fayard, 2002, 184.

<sup>268</sup> Par exemple chez Mgr Doney, évêque de Montauban, en 1829 (AZOUVI, op. cit., Ibid.).

consistance dans la pensée germano-cartésienne<sup>269</sup> moderne, a envahi de ses métastases les systèmes de Cousin et Guizot. Ce reproche est excessif, mais il contient un noyau de vérité. Il est incontestable que les progrès de l'alphabétisation et l'influence croissante des professeurs en philosophie ont été ressentis par la hiérarchie catholique comme des intrusions dans des domaines où elle était hégémonique. Même modérées – et elles le furent au plus haut point dans le cousinisme – les exigences de liberté d'examen et de pluralité de lecture avaient un incontestable arrière-goût d'hérésie protestante<sup>270</sup>. L'importance croissante de l'écrit que consacrait la validation de l'histoire de la philosophie et de la philosophie de l'histoire comme disciplines philosophiques à part entière, substituait l'idéologique au religieux, et permettait de laïciser le social – même lorsque le pouvoir politique était conservateur, comme ce fut le cas sous la Monarchie de Juillet. En s'intronisant historien officiel de la philosophie, Cousin revêtait les atours laïques de l'historiosophie chrétienne. Son éclectisme et celui de Jouffroy furent l'émergence d'une spiritualité laïque érigée en *credo* officiel de la société post-révolutionnaire reconstruite<sup>271</sup>.

Les querelles de l'Église et de Cousin firent évidemment une entorse au Concordat, mais elles contribuèrent du même coup à son évolution. Ce n'est pas par hasard que la bataille se livra dans l'université, puisque celle-ci se concevait de plus en plus comme concurrente directe de l'Église, plus précisément comme une forme laïque d'Église<sup>272</sup>. La bataille eut des effets contraires, mais également importants à long terme. Manifestement l'affrontement a poussé des modérés (Francisque Bouillier, Pierre Bersot) à l'anticléricalisme et. contribué de la sorte à radicaliser l'*intelligentsia* modérée, radicalisation très nette sous l'Empire autoritaire. Il a en même temps incité les intellectuels modérés à explorer les voies de compromis historiques entre adversaires habitués à en découdre. Politiquement ce besoin de compromis correspondait à un souhait de la bourgeoisie instruite d'accéder au pouvoir en s'alliant à l'aristocratie ancienne, prête à une modernisation libérale<sup>273</sup>. Philosophiquement il fallait dénicher des penseurs de la médiation. Victor Cousin et Francisque Bouillier ont trouvé en Descartes cet oiseau rare du compromis, capable de séduire à la fois républicains et catholiques<sup>274</sup>. À condition d'être lu dans une version spiritualiste, Kant pouvait donner lieu à une récupération du même ordre : il suffisait pour cela que l'appropriation par le sujet moral

<sup>269</sup> AZOUVI loc. cit.

<sup>270</sup> François FURET – Jacques Ozouf : *Lire et écrire*, Minuit, 1977, 356-362.

<sup>271</sup> Paul BÉNICHOU : *Le sacre de l'écrivain (1750 – 1830)*, Gallimard, 1995, 245-263.

<sup>272</sup> BÉNICHOU op. cit., 251. L'Université « se croyait une Église... Elle ne se défiait du clergé que parce qu'elle avait la prétention d'en être un » (Émile Faguet : *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle*, 1898, 229-280, cité Bénichou loc. cit.).

<sup>273</sup> BÉNICHOU op. cit., 253.

<sup>274</sup> AZOUVI, op. cit., 204.

de son destin et la reconnaissance de l'homme comme fin et non comme moyen – bref la moralité selon la *Critique de la raison pratique* – fussent présentées non comme la justification de la perte par l'Église catholique de son ascendant sur la philosophie, mais au contraire comme une redéfinition du rapport de la morale et de la religion : il suffisait de postuler que la morale devait se séparer de la religion instituée, mais qu'elle ne saurait prétendre s'affranchir de Dieu ou se passer de l'immortalité<sup>275</sup>. Radicalisation et compromis : dans la mesure où la laïcité républicaine fut les deux à la fois, on soutiendra que l'effort de Cousin anticipa sur cette laïcité classique en en proposant la variante de juste-milieu. La contribution paradoxale de Cousin à la laïcité française se fondait sur la certitude – intacte jusque dans la tourmente de 1848 – que la stabilisation de la société française requérait l'indépendance de la société civile face à la dogmatique catholique<sup>276</sup>. Ce fut probablement pour Cousin la seule raison décisive de s'ouvrir aux vérités kantienne. Les kantien de la III<sup>e</sup> République, pères fondateurs de la laïcité et chantres de l'esprit républicain, s'incrivirent de cette façon dans le prolongement de la transmutation cousinienne<sup>277</sup>.

## Survivances cousinienne sous la III<sup>e</sup> République

### F. Bouillier (1813-1899) et P. Janet (1823-1899)

Victor Cousin est mort en 1867, mais le système idéologique qu'il a mis en place lui a survécu plusieurs décennies, il a même survécu à l'instauration de la République et à l'accession au pouvoir universitaire des kantien de gouvernement. On mesurera l'incidence philosophique de cette survie en comparant les parcours de Francisque Bouillier et Paul Janet<sup>278</sup>, éminents disciples de Cousin tous les deux, certes très différents par leurs options politiques – conservatrices chez le premier, libérales chez le second – mais très comparables par l'orientation spiritualiste de leur pensée. Ils sont issus du même milieu de bourgeoisie commerçante, lyonnaise et catholique chez le premier, parisienne chez l'autre. Même priorité dans les deux cas – et peu favorable au cosmopolitisme kantien – du « triple service à rendre

---

<sup>275</sup> Phyllis STOCK-MORTON *Moral Education for a Secular Society – The Development of a morale laïque in 19<sup>th</sup> Century France*, State University of New York Press, 1988, 36 (voir en particulier le chapitre « Victor Cousin and the Secularization of Moral Philosophy », 33-44).

<sup>276</sup> STOCK-MORTON op. cit., 39.

<sup>277</sup> Michel ESPAGNE et Michael WERNER : Présentation de « Transferts culturels franco-allemands », *Revue de synthèse*, CIX (1988) 2, 191.

<sup>278</sup> Notre analyse se fonde sur les notices parues dans *l'Annuaire de l'association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure* op. cit., : la notice d' H. DEREUX sur Bouillier 1900, 7-16, celle d'E. BOUTROUX sur Janet, 1900, 31-47.

au devoir, à la science et à la patrie »<sup>279</sup>. Il est très instructif de lire l'éloge du libéral Janet sous la plume de Boutroux, qui a été l'élève du très conservateur Bouillier avant d'incarner la synthèse républicaine en philosophie.

Bouillier doit sa prestigieuse carrière à deux protecteurs : Cousin et Duruy. Il pense peu de bien de la République, et pis que pendre du kantisme à la sauce républicaine. Il a été chargé par Cousin de publier dans la *Revue du Lyonnais* un mémoire sur Kant<sup>280</sup>, qui récapitule les reproches d'impiété, d'immoralité et de panthéisme habituellement formulés par les pamphlétaires du néo-catholicisme antilibéral (*L'Univers*)<sup>281</sup>. De façon inattendue, mais qui confirme la longue portée du conflit de l'éclectisme avec l'Église catholique, Bouillier publie – malgré les appels de Cousin à la prudence – un *Abrégé de la théorie de Kant sur la religion dans les limites de la raison*. La traduction du texte kantien est signée du Dr Lortet, accusé par les bonnes gens de ne pas faire baptiser ses enfants<sup>282</sup>. C'est l'heure allemande de notre Lyonnais, celle où il traduit la *Méthode pour parvenir à la vie bienheureuse* de Fichte. L'opuscule kantien connaît un succès de librairie dans la capitale des Gaules, et la presse catholique entre en guerre contre l'irrégion universitaire et « la licence toujours croissante de l'enseignement »<sup>283</sup>. Et pourtant Bouillier n'est ni kantien, ni républicain, il reste bon catholique pratiquant. Sa foi philosophique, celle du Grand siècle des Arnauld, Bossuet et Fénelon, se situe quelque part à mi-chemin entre métaphysique spiritualiste et impératif catégorique. Preuve que Kant est à l'occasion une référence de l'anticléricalisme de droite. Cette singularité atteste l'existence d'une laïcité de l'éclectisme conservateur, appelée à rejoindre le fleuve de la laïcité républicaine, sous une bannière kantienne ou éventuellement spinoziste. La portée de cette complicité ne doit assurément pas être surestimée, car Bouillier éprouve pour le progressisme révolutionnaire une haine que les troubles de 1848 ont encore exacerbée. Il est représentatif du rationalisme pessimiste conservateur. Cette « mauvaise humeur de la raison »<sup>284</sup> est contraire à l'optimisme confiant de Kant. Elle interdit d'inscrire Bouillier dans la généalogie du kantisme républicain. Sa carrière le prouve : il se démet de ses fonctions de directeur de l'ENS dès la chute du Second Empire. Il retrouve alors, grâce à Jules Simon, son poste d'inspecteur général de philosophie, d'où le chasse Jules Ferry en 1878 en le mettant à la retraite avec suspension de traitement.

<sup>279</sup> Lettre d'Émile Boutroux à Bouillier du 29 avril 1897 in C.LATREILLE : *F. Bouillier – le dernier des cartésiens*, Hachette, 1907, 163.

<sup>280</sup> *Revue du Lyonnais*, XV, 199.

<sup>281</sup> LATREILLE op. cit., 70-72.

<sup>282</sup> LATREILLE op. cit., 54.

<sup>283</sup> LATREILLE op. cit., 64.

<sup>284</sup> DEREUX loc. cit., 12.

Comparons Bouillier à Paul Janet, cette star de l'éclectisme libéral qui fut aussi une personnalité reconnue de l'*establishment* universitaire de la République, titulaire en 1879 de la chaire d'histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne, puis en 1887 de la chaire de philosophie générale à la mort du très catholique et très mondain Edme Caro. Une des différences les plus importantes entre les deux hommes tient à la place reconnue à la pensée allemande, secondaire pour Bouillier, centrale pour Janet – elle le sera plus tard pour la génération de Boutroux, grâce à Joseph Willm et Charles Bartholmess. La comparaison de Bouillier et Janet se porte d'emblée sur leur lien à l'idéologie de 1789 d'une part, sur leur conception de la religion d'autre part. On est moins antirépublicain dans la famille de Janet, où l'on s'en tient à la condamnation des « excès » de 1793-1794. Paul, admis à l'École Normale en 1841, y a fait la connaissance d'Amédée Jacques, le fougueux républicain, bientôt fondateur de *La liberté de penser*, organe de la fronde normalienne du « régiment de Cousin ». Janet a été en 1844 agrégé « hors ligne » par la grâce du maître, ébloui par sa leçon sur *La divine providence*. Il est devenu secrétaire de Cousin en 1849. Il se déclare solidaire de lui lorsqu'il est suspendu par Fortoul en 1852. Au collège royal de Bourges, où il enseigne de 1845 à 1848, il fréquente le leader républicain local Michel (de Bourges). Son lien véritable à la République n'est pas politique. La République à laquelle il adhère n'est pas un régime, elle est une morale<sup>285</sup>. Il n'y a pas pour lui de progrès sans progrès moral. La morale est pour l'idéologie républicaine ce que la vertu était pour Montesquieu, et la justice pour Proudhon. Cela suffirait à faire de Janet un kantien occasionnel, au sens de la *Critique de la raison pratique* plutôt que de la *Critique de la raison pure*. Mais un kantisme limité à la deuxième *Critique* est, nous semble-t-il, nécessairement conservateur, sa rupture avec le conformisme d'ordre moral de Cousin n'a été que partielle. Cette longue survie de l'éclectisme moral est aussi celle du spiritualisme. La pensée philosophique de la III<sup>e</sup> République s'en sépare à regret. Bouillier faisait à Cousin un « immortel mérite »<sup>286</sup> d'avoir vaincu l'hydre sensualiste. Janet a cru toute sa vie à une conspiration anti-spiritualiste, qu'il voyait à l'œuvre chez Renan, Taine et Vacherot (*La crise philosophique*, 1865) et qu'il croyait voir renaître dans le positivisme.

Dans son pamphlet de 1857 sur *Les philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Taine faisait dire à Cousin : « Ma philosophie n'est pas une ouvrière de science, c'est un instrument de morale. Son but n'est pas de découvrir le vrai, mais de faire des honnêtes gens quoi qu'il en

<sup>285</sup> La préoccupation morale est également première chez Bouillier. Voir ses ouvrages *De la conscience en psychologie et en morale* (1872), *Morale et progrès* (1875), *La vraie conscience* (1882).

<sup>286</sup> LATREILLE op. cit., 122 sq.

coûte »<sup>287</sup>. C'est dans cet esprit de moralisation par la philosophie que Janet enseigne l'histoire morale et sociale à l'École libre des sciences politiques, dès la fondation de celle-ci en 1871. C'est encore comme moraliste qu'il participe, à partir d'un concept dû à Jules Simon, à la rédaction des manuels de morale des écoles de la République après 1871, et que Jules Ferry l'appelle au conseil supérieur de l'instruction publique en 1880. Le libéralisme de Janet sera kantien par ricochet, non par essence. Il constituera sous cette forme une composante centrale de l'idéologie républicaine, plus moralisante que critique, moins conformiste que l'éclectisme orthodoxe, mais moins novatrice que le kantisme de refondation de la vie sociale par la loi morale. Ses vrais maîtres en philosophie sont Maine de Biran, Platon et Spinoza, dont il s'est inspiré grâce à Émile Saisset, premier traducteur de *L'Éthique*. Lorsque l'on s'enquiert des sources de la morale républicaine, on se gardera d'oublier le penseur d'Amsterdam. Saisset, admis à l'École normale en 1833, y avait enseigné la philosophie de 1842 à 1857, Janet y avait donc été son élève, avant de lui succéder en 1864 dans la chaire d'histoire de la philosophie de la Sorbonne. L'épistémologie et la morale de la République ne se structurent pas de façon homogène, elles se recomposent dans la diversité, à la suite de ruptures et de recherches de solutions médianes. Kant joue parfois ce rôle de synthèse et de compromis, mais il est alors en compétition avec Descartes, que Bouillier a installé en majesté sur les ruines des idoles métaphysiques du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>288</sup>. Cousin venait de lire à l'Académie des sciences morales et politiques son mémoire très récupérateur sur *La métaphysique de Kant*, lorsqu'il se prit à rêver à la tâche, nationale et religieuse à la fois, d'une alliance de Descartes et de Kant<sup>289</sup>. Cousin a été en ce sens le porte-parole d'un retour à Kant à la française, c'est-à-dire dans l'esprit de Germaine de Staël. Dans un contexte différent, celle-ci avait écrit dans *De l'Allemagne* : « Kant, en séparant le beau de l'utile prouve clairement qu'il n'est pas du tout dans la nature des Beaux-Arts de donner des leçons... Ce n'est certainement pas pour méconnaître la valeur morale de ce qui est utile que Kant en a séparé le beau, c'est pour fonder l'admiration en tout genre sur un désintéressement absolu, c'est pour donner aux sentiments qui rendent le vice impossible la préférence sur les leçons qui servent à les corriger<sup>290</sup> ».

Cousin aura été au carrefour d'une multitude de contradictions qu'il a orchestrées plus qu'il ne les a résolues – c'est pourquoi son influence a été profonde et durable<sup>291</sup>. Il admirait pour sa force le spinozisme de Hegel et Schleiermacher, mais avouait ne pas vouloir

<sup>287</sup> Cité LATREILLE op. cit., Ibid.

<sup>288</sup> LATREILLE, op. cit., 171.

<sup>289</sup> voir sa lettre à Bouillier du 18 février 1842, citée LATREILLE op. cit., 183.

<sup>290</sup> Germaine de STAËL : *De l'Allemagne*, vol. 2, Garnier Flammarion, 1968, 160-161.

<sup>291</sup> Lire dans Hippolyte TAINÉ : *Les philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France* (1868), repr. Slatkine, Genève, 1979, le chap. XII « Pourquoi l'éclectisme a-t-il réussi ? », 289-315.

enseigner « *le Dieu de Spinoza et de Schelling* »<sup>292</sup>. Cette séduction par une Allemagne mythique s'accompagnait d'une résistance à ce que la même Allemagne avait de novateur, donc de politiquement suspect. La germanophilie opportuniste dont Cousin donnait le ton fut celle de Jouffroy, de Damiron, de Benjamin Constant et des journalistes du *Globe*. Elle fournit, face à l'altérité germanique, le schéma herméneutique qui naturalisait les influences étrangères et les infléchissait dans le sens du génie français. Cousin écrivait par exemple à Hegel : « Il s'agit... d'implanter dans les entrailles du pays des germes féconds qui s'y développent naturellement et selon les vertus primitives du sol, d'imprimer à la France un mouvement français qui aille ensuite de lui-même. Hegel, dites-moi la vérité, j'en passerai à mon pays ce qu'il en pourra comprendre<sup>293</sup> ».

Ce mélange de réceptivité et de nationalisme contribua à germaniser la philosophie française du XIX<sup>e</sup> siècle sur un mode paradoxal. En prétendant à un rôle de philosophie nationale, l'éclectisme avait nationalisé Biran, Pascal et même Descartes, et jeté finalement le discrédit sur toute philosophie qui n'était pas l'émanation du génie national. Par réaction à ce nationalisme, l'anticonformisme des étudiants, particulièrement des républicains, s'emparait des philosophies étrangères comme d'un alibi, les philosophes allemands devenaient le refuge de jeunes intellectuels soupçonnés de mal penser<sup>294</sup>. Le kantisme constitua pour les philosophes en herbe une façon d'échapper à la mesquinerie tatillonne de la philosophie administrée. Pour les proviseurs, la pensée avait en effet ses hérétiques, dangereux pour les élèves qu'il importait à tout prix d'en préserver – ces hérétiques s'appelaient Spinoza, Locke, Leibniz, et surtout Kant. C'est ainsi, par exemple, que Challemel-Lacour, qui enseignait au lycée de Pau, se fit admonester en 1850 par Seignette, son directeur, pour kantisme séditieux<sup>295</sup>. Les motivations kantiennes de Challemel furent comparables à celles de Jules Barni<sup>296</sup>. Dans la préface à son *Examen des fondements de la métaphysique et des mœurs et de la critique de la raison pratique de Kant*, ce dernier écrivait : « Travaillons à éclaircir et à propager les principes éternels qui doivent diriger la société dans ses transformations. Sous ces rapports, je ne connais pas de meilleur guide que Kant »<sup>297</sup>. On pouvait aimer à la fois Kant et Cousin, comme en témoigne l'hommage que Jules Michelet rendit à celui-ci, au moment de sa disparition : « C'était un Italien d'origine, admirable par le masque mobile et les

<sup>292</sup> Cité in André MONCHOUX : *L'Allemagne devant les lettres françaises (1814-1835)*, Toulouse, Fournié, 67.

<sup>293</sup> 1<sup>er</sup> août 1826 in DUBOIS : *Souvenirs*, 1902, p. 64, cité 69.

<sup>294</sup> Édouard KRAKOWSKI : op. cit., 114.

<sup>295</sup> Seignette se plaignit au recteur de l'académie de Bordeaux, et exigea même la mutation du jeune mal-pensant Ibid. 98-100. Pour l'anecdote, Seignette fut... muté (à Amiens), et Challemel quitta la France pour l'exil après le coup d'état du 2 décembre, Ibid., 111.

<sup>296</sup> Ibid., 115.

<sup>297</sup> cité Ibid., 115.



beaux yeux profonds. Combien furent amoureux, quand il enseignait à son premier cours : le devoir ! Kant et l'impératif catégorique. Jamais je n'y fus pris, mais je l'aimais. Je suis faible pour ces artistes étonnants, vides au fond, mais torrents d'étincelles... Il est resté toujours un acteur éminent, bien supérieur à ceux qui ont figuré sur la scène. N'importe, de même qu'on ne sait gré à une femme d'être belle, je lui ai su gré d'être un si grand artiste... Que voulez-vous, je l'aimais »<sup>298</sup>.

---

<sup>298</sup> Jules MICHELET : *Correspondance générale*, éd. Le Guillou, Hervé Champion, vol.XI (1866-1870), 183.

# CHAPITRE III

## 1867-1904 : LES HAUTES EAUX DU KANTISME ET L'ÂGE D'OR DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSITAIRE

### *Du Rapport de Ravaisson à la traduction de la Critique de la raison pure par Pacaud et Tremesaygues*

<b>Jules Ferry (1832-1893)</b>	
- juriste républicain kantien opportuniste .....	<b>187</b>
<b>Charles Renouvier (1815-1903)</b>	
- Le néocriticisme d'un « Kant républicain » .....	<b>193</b>
<b>Jules Lachelier (1832-1918)</b>	
- kantien spiritualiste et Inspecteur général de philosophie .....	<b>209</b>
<b>Émile Boutroux (1846-1921)</b>	
- L'éveilleur néo-kantien en légitimiste de la République.....	<b>221</b>
Les trois dimensions de l'influence d'Émile Boutroux .....	229
<b>Émile Durkheim (1858-1917)</b>	
- La mutation sociologique du kantisme.....	<b>233</b>

1867 : l'Europe est à la croisée des chemins. Des temps nouveaux s'annoncent par quelques coups de tonnerre. La Prusse vient de gagner la bataille de Sadowa contre l'Autriche, elle s'apprête à la victoire de Sedan, trois ans plus tard, contre la France. C'est aussi en 1867 que Marx publie le livre 1 du *Capital* 1871 sera à la fois l'année où le nouveau *Reich* unifié est proclamé à Versailles, et celle où les Versaillais de Thiers écrasent la Commune. C'est l'époque où naît l'idéologie bourgeoise, à la suite d'une véritable mutation, qui a coïncidé avec le passage du suffrage censitaire au suffrage universel<sup>1</sup>. La nature du débat a changé, il ne s'agit plus d'idées comme autrefois, quand le pouvoir n'avait pas à être partagé. Il s'agit de pouvoir, puisque le peuple a acquis le droit de l'exercer, et qu'il importe de le lui contester. Thiers est du nouveau système, comme Guizot était de l'ancien. Thiers bataille contre Louis Blanc et Proudhon, alors que Guizot continue à discuter politiquement Rousseau, ou philosophiquement Littré et Renan.

Victor Cousin meurt en 1867. Félix Ravaisson publie un rapport fameux *Sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>2</sup>, où il annonce un idéalisme pratique – ce sera la méthode de la République pour philosopher au meilleur coût, à la fois contre le matérialisme des socialistes et contre le spiritualisme des cléricaux. Cousin mort, on continue de l'enterrer tous les jours<sup>3</sup>. Les professeurs de philosophie jouiront, s'ils en ont envie, de cette liberté de pensée que leur offre la République et dont les régimes précédents les avaient privés. L'Agrégation de philosophie, supprimée en 1853, a été rétablie en 1863, et Jules Lachelier nommé en 1864 professeur à l'École Normale Supérieure – il y exercera cette fonction, jusqu'en 1877, dans un esprit totalement nouveau. « Quelque chose finissait en 1867 », se souviendra quarante ans plus tard Émile Boutroux, « mais quelque chose d'autre allait naître<sup>4</sup> » – un savoir philosophique fragmenté en nouvelles sciences, en concurrence sauvage avec une métaphysique réformée, bourgeonnant de tous ses pores – nous la rencontrerons chez Lachelier, Renouvier, Fouillée, Boutroux, Evellin, etc. Le kantisme atteint certes son étiage maximal, mais n'allons pas imaginer ses hautes eaux de 1867-1904 en lac tranquille, ce

<sup>1</sup> Voir le chapitre « La nouvelle intelligence politique de la bourgeoisie », in Pierre ROSANVALLON : *Le moment Guizot*, Gallimard, 1997.

<sup>2</sup> Hachette, 1867. RENOUVIER introduit le premier volume de son *Année philosophique* par son étude *De la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle en France*.

<sup>3</sup> Jean-Louis FABIANI : « Les programmes, les hommes et les œuvres – Le professeur de philosophie en classe et en ville au tournant du siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47-48, juin 1983, 3.

<sup>4</sup> Émile BOUTROUX « La philosophie en France depuis 1867 », *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, 683-716.

furent au contraire des flots entrechoqués, dévalant en torrents et rompant des digues. Les tensions de la réflexion philosophique se sont aggravées sous l'effet de facteurs internes et externes lourds. Le kantisme de ces trente-sept années est contemporain de trois contradictions explosives qui, en affleurant ensemble à l'échelle continentale, produisent l'essentiel des conflits de l'époque : les rivalités nationales, les luttes de classes, les querelles religieuses. Ce n'est point minimiser l'importance du kantisme républicain que de rappeler les circonstances chaotiques dans lesquelles il s'est peu à peu constitué en juste-milieu. En France comme en Allemagne, le pouvoir politique bataillait contre la nation voisine à l'extérieur, et sur un double front intérieur, à la fois contre l'Église catholique depuis le *Syllabus* de 1864, et contre le péril révolutionnaire depuis la Commune de Paris en 1871. La République kantienne n'imposa sa synthèse qu'à l'issue de cette triple épreuve. Ce fut un processus de luttes et de compromis au long cours. La République devint kantienne pragmatiquement, en appliquant le *Projet de paix perpétuelle* à une société française hétérogène : elle fit entrer les catholiques dans l'unité nationale, malgré l'affaire Dreyfus, et elle s'ouvrit à l'extrême gauche socialiste, à condition qu'elle se ralliât elle aussi à la République. Véritable exploit, d'autant plus surprenant que Français et Allemands naviguaient alors sur des planètes kantienne totalement différentes : Kant était philosophe national outre-Rhin, penseur de l'universel en France, sosie de Fichte à Berlin, ami de l'humanité à Paris.

En 1867 la marée kantienne s'apprête à déferler, mais son débit, sa vitesse, sa puissance, la direction de ses courants, les rochers placés sur son cours – tout (ou presque) dans le flot montant du néo-kantisme se charge d'une signification liée aux circonstances – aussi différentes que possible en France et en Allemagne. Friedrich Albert Lange vient de publier son *Histoire du matérialisme*, le best-seller du « retour à Kant » – mais, ne supportant pas la régression libérale dans son pays après Sadowa, ni de voir la pensée critique mise au service du nationalisme<sup>5</sup>, il s'expatrie à Zurich pour y exercer son métier de professeur. Les deux décennies bismarckiennes qui suivent la victoire de 1870 sur la France seront marquées par un renversement de tendance formidable ; Kant prend sur Hegel une revanche sans mesure (quinze fois plus de manifestations en sa faveur qu'en l'honneur du philosophie de l'histoire !). Le centième anniversaire de la *Critique de la raison pure* en 1881 donne aux ténors du kantisme l'occasion de pousser quelques cocoricos sur le génie allemand<sup>6</sup>. Par un paradoxe qui donne à réfléchir, les années où Kant tend à devenir le maître de la raison

<sup>5</sup> Klaus-Christian KÖHNKE : *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Francfort / M., 1986, 166.

<sup>6</sup> Wilhelm WINDELBAND : *Präludien*, 1884, 135. Voir Gerhard FUNKE : *Von der Aktualität Kants*, Bonn, Bouvier, 1979, 21.

pratique républicaine sont également celles – après le choc de la défaite de 1870 – où les idéaux du cosmopolitisme éclairé sont le plus régulièrement bousculés par la montée des impérialismes et les crises internationales à répétition<sup>7</sup>. Nous ne devons pas nous étonner d'entendre la marche *allegro* du kantisme républicain constamment accompagnée – en sourdine – par les dissonances du nationalisme, de la jalousie sociale, de la passion anticléricale.

1904 est un millésime exceptionnel du kantisme, où s'observent précisément les trois contradictions de l'époque, à l'instant relevées, dans les situations particulières de Berlin, Genève, Paris et Amsterdam. Le nationalisme a partout le vent en poupe. La France vient d'interdire l'enseignement aux congrégations et de rompre ses relations avec le Vatican. Les tensions sociales sont fortes partout. C'est dans ce climat de mésentente franco-allemande, de luttes religieuses et de conflits sociaux que les intellectuels du Vieux Monde commémorent le centième anniversaire de la mort de Kant. La Société française de philosophie, dirigée par Xavier Léon, a organisé le 20 mars une journée où le recteur Louis Liard est venu à la Sorbonne parler de *Kant et Descartes*<sup>8</sup>. Des cérémonies d'une ampleur spectaculaire ont eu lieu à Berlin : le Premier britannique Lord Balfour, le ministre français de l'instruction publique Chaumié et son chef de cabinet De Monzie, et le journaliste du *Matin*, Gaston Leroux, plus connu comme romancier de *Rouletabille*<sup>9</sup> ont fait le voyage. Paul Natorp note dans la *Revue de métaphysique et de morale* que c'est en Allemagne que l'Europe s'est d'abord affranchie de sa piété chrétienne – mouvement initié par Luther – même si France et Allemagne ont semblé se rapprocher par la méthode, Descartes et Kant allant du même pas et dans la même direction<sup>10</sup>. En septembre s'est réuni à Genève un Congrès international de philosophie auquel assistent Allemands et Français. Si l'on veut humer l'air du temps, il faut lire les actes de leurs travaux ! L'ennemi numéro 1 est pour Windelband et Vaihinger le matérialisme, dont – à les entendre – on ne peut concevoir meilleur pourfendeur que le sage de Königsberg. La cause kantienne est pour eux celle de la science. Les orateurs français sont plus engagés que leurs collègues d'outre-Rhin. Leur kantisme a subi le test de l'enseignement

---

<sup>7</sup> Jacques DROZ : « Jaurès et les origines de la guerre franco-allemande de 1870-1871 », in *La guerre de 1870-1871 et ses conséquences* (éd. Philippe LEVILLAIN et Rainer RIEMENSCHNEIDER), Bonn, Bouvier, 1990, 23-32. Voir Jean JAURÈS : *La guerre franco-allemande de 1870-1871*, Préface de J.-B. DUROSELLE et postface de M. REBERIOUX), 1971.

<sup>8</sup> Le *Bulletin de la Société française de philosophie*, IV, n° 5, mai 1904, contient des discours de Couturat, Delbos, Boutroux, Fouillée. La *Revue de métaphysique et de morale* publie un n° spécial (279-620), 12 (1904), 3

<sup>9</sup> Sur le Kant-Jubiläum de 1904, voir le rapport de Hans VAHINGER pour les *Kant-Studien*, 10 (1905), 105-155. La *Hartungsche Zeitung* consacre à l'événement un numéro spécial, avec des contributions de Berthelot, Fouillée, Claretie, Reinach, Séailles.

<sup>10</sup> Paul NATORP : « À la mémoire de Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1904, 279-301.

laïque. Paul Lapie (Bordeaux) s'interroge sur la question de savoir si *la morale peut se constituer comme science*, et l'inspecteur général Alphonse Darlu réfléchit *Sur l'État dans la démocratie*, occasion d'une lumineuse autocritique républicaine, et d'un passage du kantisme au banc d'essai de l'instruction civique<sup>11</sup>. Trois semaines plus tôt, le congrès d'Amsterdam de la deuxième Internationale a donné lieu à une empoignade entre Bebel et Jaurès – le Prussien rappelant à son camarade français que la monarchie de son pays était supérieure à la République dans le développement socio-économique, et le Toulousain se souvenant de ce que sa culture devait conjointement à Luther, à Kant et à Marx. Belle occasion d'observer le kantisme en plein tumulte franco-allemand, et d'apprécier l'*Aufklärung* prussienne, dans son mélange de calvinisme et de piétisme, comme un modèle pour la laïcité française<sup>12</sup>. C'est bien cela, l'esprit de 1867-1904 : côte à côte des conflits et des issues, des chocs et des compromis, des affrontements et des synthèses. Les Français sont divisés sur la façon de comprendre l'Allemagne. Les germanistes sont souvent vis-à-vis d'elle – et parfois vis-à-vis de Kant – plus méfiants que l'opinion intellectuelle commune. Charles Andler et Jean Jaurès ont sur l'Allemagne, sa politique et sa pensée des débats sans fin. Selon un schéma d'idéalisation de l'Allemagne qui remonte à Mme de Staël, le kantisme interprété par le socialiste Jaurès est une variante laïque du protestantisme, et, sous cette forme, compatible avec le progressisme religieux, aussi bien qu'avec le socialisme démocratique. Dans la vision d'Andler au contraire, le protestantisme allemand est non seulement incapable de résister au nationalisme, mais disposé à l'appuyer, et le kantisme de Bernstein un leurre, une illusion, une bulle de savon. Le dialogue de Jaurès avec Andler cesse, lorsque celui-ci, en 1904, est nommé à la Sorbonne.

Ce qui donne au kantisme triomphant des années 1867-1904 son unité de ton, c'est la constance des crises qui l'ont accompagné. Elles lui vaudront plus tard de rester dans la mémoire intellectuelle de la nation comme l'âge où la philosophie n'avait pas encore été dépossédée par la modernité, où la République était belle, où la morale était une foi. La fin de siècle apparaît rétrospectivement comme un paradis perdu, alors que les philosophes de l'époque ne cessent de se plaindre de la crise de leur discipline, et affichent souvent un moral en berne<sup>13</sup>. La situation était comparable en Allemagne, où le déclin des mandarins avait

---

<sup>11</sup> *Congrès international de philosophie – Genève, 4-8 septembre 1904*, éd. Ed. CLAPAREDE, repr. Kraus, Nendeln-Liechtenstein, 1968, 585, 621-626.

<sup>12</sup> Rudolf von THADDEN : *La Prusse en question – Histoire d'un État perdu*, Arles, Actes Sud, 1985, 48, 108.

<sup>13</sup> Paul JANET : *La crise philosophique*, Germer-Baillière, 1865. E. BEAUSSIRE : « La crise actuelle de la morale », *Revue des deux mondes*, 1884, 4, 351 ; A. FOUILLIE : « La crise actuelle de la métaphysique », *Revue des deux mondes*, mars 1888, 110-140.

commencé et où l'âge d'or du kantisme tirait à sa fin<sup>14</sup>. De sévères réformes de l'enseignement secondaire et du baccalauréat ont eu lieu en France en 1890 et 1902, et il s'en est fallu de peu que l'enseignement de la philosophie fût supprimé<sup>15</sup>. La discipline est sauvée, mais elle bascule ensuite dans le camp conservateur<sup>16</sup>. La modernisation du baccalauréat en 1902 – sans latin ni grec – a pour effet que beaucoup de bons élèves cesseront de philosopher après 1902. Cette évolution pèsera lourd dans le bilan du kantisme républicain, s'ajoutant à l'inertie du corps enseignant de philosophie : les saints laïques de la décennie 1870 se sont marginalisés, fonctionnarisés<sup>17</sup>. Malgré des différences institutionnelles considérables, la situation n'est pas plus brillante en Allemagne. Une véritable panique s'est emparée de l'exécutif en 1878-1879. La peur de l'anarchisme et du socialisme – les lois anti-socialistes ont été votées en octobre 1878 – provoque un déclassement de la philosophie critique, on enseignera désormais plutôt Platon qu'Aristote, et, s'il faut absolument enseigner Kant, plutôt un Kant national qu'un Kant du soupçon méthodique. Pris de frousse, des kantiens de la première heure comme Helmholtz tournent le dos à l'idole de leur jeunesse<sup>18</sup>. Les temps ont bien changé, la patrie de Kant et de Hegel est à la fin du siècle une jachère philosophique<sup>19</sup> – même si, en 1900, est lancé par l'Académie prussienne des sciences l'immense chantier de la publication de l'œuvre intégrale de Kant. Nos kantiens de 1900 sont de braves gens, mais ils n'ont plus la capacité héroïque des générations pionnières. Ce sont probablement plutôt des petits bourgeois républicains, assez semblables à ceux que peint féroce ment Henry Becque. Les athlètes de la loi morale ont quitté la piste. Plus grave : le kantisme moral risque de se prendre au piège de sa propre rigueur – s'il n'est pas constamment de la plus transparente honnêteté. Malheur au prêcheur de morale dans un régime trop ostensiblement vertueux ! Tartuffe est toujours un père-la-morale<sup>20</sup>.

Durant la période 1867-1904, les hautes eaux du kantisme coïncident avec le conflit de la République avec l'Église catholique. L'infailibilité pontificale a été proclamée en 1870, le *Kulturkampf* a duré de 1872 à 1886, la Suisse n'a eu aucune relation diplomatique avec le Saint-Siège de 1873 à 1920. Les relations des intellectuels avec les Églises instituées sont

---

<sup>14</sup> F.-K. RINGER : *The Decline of the German Mandarins*, Cambridge, Harvard UP., 1969

<sup>15</sup> Jean-Louis FABIANI : *Les philosophes de la République*, Minuit, 1988, 140.

<sup>16</sup> Voir *Pour et contre l'enseignement de la philosophie*, Alcan, 1894. 14 : « Sur 50 élèves, 5 comprennent, 5 suivent, 40 demeurent dans une indifférence ahurie ». Boutroux et Janet s'insurgent. Fernand VANDEREN a publié dans la *Revue bleue* un manifeste moderniste *La philosophie, une classe à supprimer* (1894). Lire dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 2 (1894), 73-86 l'article de G. CHABOT : « La philosophie au lycée ».

<sup>17</sup> FABIANI op. cit., 145.

<sup>18</sup> Voir in KÖHNKE op. cit., 409 le tableau 19 (nombre de séminaires consacrés à Aristote, Platon et Kant dans le semestre d'hiver de 1878 et de 1882).

<sup>19</sup> Benedetto CROCE : *Geschichte Europas im 19. Jahrhundert*, Zurich, Europa Verlag, 1935, 305.

<sup>20</sup> Blandine KRIEGER : *La cité républicaine*, Galilée, 1998, 44.

aussi médiocres que celles de Kant avec les autorités ecclésiastiques de son temps. Tolstoï a été exclu de l'Église orthodoxe en 1901. Le kantisme tierce républicain est à l'image de ces tensions, mais le plus souvent disposé au compromis « dans les limites de la simple raison », ce qui est libéral – c'est-à-dire ouvert sur l'entente contractuelle (qui aura lieu en 1905 dans les récriminations et les larmes), ou, à défaut, prêt à de substantielles concessions doctrinales. Le kantisme de fin de siècle est en effet un néo-criticisme de moins en moins critique, il n'est plus – sauf chez ses représentants les plus illustres (Max Müller, Harnack, Troeltsch) – une introduction rationnelle au christianisme, mais une religion laïque, sans poésie, sans mysticisme, une mythologie abstraite<sup>21</sup>. Preuve qu'il a atteint son but, et que sa mission est accomplie, et son potentiel momentanément épuisé. Cette évolution est sensible après le ralliement de l'Église en 1890, elle correspond sans doute à la stabilisation de la République et à la banalisation du kantisme dans le paysage militant de la République. Le présent survol chronologique de la période 1867-1904 ne saurait ne pas faire mention du modèle germanique dans la sécularisation de la société française (mariage civil obligatoire en 1874, école entièrement soumise au contrôle de l'État en Prusse en 1872).

Nous avons dit plus haut que la période 1867-1904 tirait paradoxalement son unité des contradictions qui la traversaient. Elle la tenait aussi de l'homogénéité sociologique du corps des philosophes qui enseignèrent Kant à la République. Sur les cinq hommes dont le présent chapitre examine le rapport à Kant (Ferry, Renouvier, Lachelier, Boutroux et Durkheim), deux seulement (Ferry et Renouvier) n'étaient pas professeurs. Tous les cinq furent assurément républicains, puisque le hasard de leur date de naissance les avait portés à leur responsabilité de citoyens après la défaite du bonapartisme et de l'Église – il fallait les deux défaites pour que naisse l'université républicaine. Elle naît en effet après Sedan et les lois laïques. C'est bien dans ces années de hautes eaux kantienne que, placée au pied du mur, l'*intelligentsia* française – même catholique ! – choisit l'État contre l'Église, la bourgeoisie contre la noblesse, la République contre la monarchie, « Littré contre Ollé-Laprune ». Les officiers et les magistrats boudent la République, quand les professeurs sont à la fois ses généraux et ses évêques, comme les instituteurs ses hussards et ses curés de campagne<sup>22</sup>. La liberté de conscience dont ils sont les avocats naturels, non seulement dans leurs classes mais auprès de l'opinion, ne sera réellement accomplie que par la séparation de l'État et des

---

<sup>21</sup> Gabriel SÉAILLES : *Introduction à l'étude du néo-criticisme*, Alcan, 1905, 389.

<sup>22</sup> Régis DEBRAY : *Le pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, 1974, 55.



Églises. C'est bien pourquoi il y eut des catholiques kantiens – comme il se trouva des catholiques du suffrage universel pour soutenir la République laïque des années 1880<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Philippe BOUTRY : « Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti laïc », 156-175 in *Histoire de la France religieuse* (dir. Jacques LE GOFF et René REMOND), T.3 : *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine*, Seuil, 1991.

## Jules Ferry (1832-1893)

### juriste républicain kantien opportuniste

Jules Ferry a été Ministre de l'instruction publique durant cinquante cinq mois. C'est comme administrateur de la pédagogie, et non comme intellectuel, théoricien, ou penseur qu'il a laissé une trace dans l'histoire politique de la III<sup>e</sup> République. Ses priorités allaient à la gestion de l'école, non à la justification théorique – même « éclairée » – d'une bureaucratie éducative à la Humboldt. Ses affinités avec Kant se limitèrent donc à des aspects secondaires de l'action de celui-ci, notamment à son rôle de répétiteur philosophique ou d'instituteur de la pensée – mais dans un système souple, en vue de ce qu'il imaginait lui-même comme une « espèce de self-government de l'enseignement public »<sup>24</sup>. L'horizon du fondateur de la III<sup>e</sup> République était celui d'un homme qui avait fait sous le Second Empire ses années d'apprentissage (1852-1870) – entre ses vingtième et trente huitième années – qui avait assisté à la faillite de la II<sup>e</sup> République et au naufrage du libéralisme parlementaire en 1848, et qui s'était volontairement replié, au moment de cette révolution, sur un métier de juriste et d'avocat qui lui permettrait d'accéder à l'indépendance bourgeoise face au double péril de la dictature bonapartiste et de la subversion sociale.

Rien de spécialement kantien dans cet environnement : les idées de 1789 y ont visiblement perdu leur immédiateté brûlante pour se confondre avec celles des Lumières en général. Kant n'est plus ce compagnon de route des Jacobins de 1792 qu'il a été pour les deux premières générations républicaines – il est devenu un philosophe progressiste-libéral parmi d'autres, de plus en plus concurrencé par Condorcet. Il y a certes, pour rapprocher Ferry du philosophe de Königsberg, la fascination de la légalité (*Gesetzlichkeit*), mais le Français entend celle-ci pragmatiquement, en un sens voisin du libéralisme anglo-saxon<sup>25</sup>, c'est-à-dire loin du modèle tracé par les réformateurs prussiens. Sa conviction, très répandue dans les couches sociales les plus instruites de la bourgeoisie où se recrutent les kantiens français, est que dans une population encore massivement paysanne, la « légalité » demeure à l'état

---

<sup>24</sup> Cité PROST A. : « Jules Ferry, ministre de l'instruction publique – ou De l'administration de la pédagogie », in *Jules Ferry -fondateur de la république* (prés. FURET F.) EHESS, 1985, 167.

<sup>25</sup> GIRARD L. : Jules Ferry et la génération des républicains du Second Empire, Ibid. 49-57, Cit. 52.

sauvage, et donc que la légalité adulte souhaitable n'advient que par l'instruction : le problème de la fronde ouvrière ne sera résolu, croit-il, que lorsque l'école sera obligatoire pour tous. Mais Jules Ferry disposait d'une expérience politique inimaginable dans la Prusse de Kant. Rien, dans cette Allemagne si lointaine dans le temps et dans l'espace, ne fournissait donc au juriste féru d'ordre qu'il était de recettes permettant de parer à la double menace du désordre impérial et communard. À un parti républicain auquel le déclin de l'Empire avait donné un regain de vigueur, la démocratie à l'américaine et le pacifisme éduqué du peuple des États-Unis<sup>26</sup> offraient des solutions préférables à celles du dirigisme étatique hégélien. Jules Ferry n'était pas philosophe<sup>27</sup> au sens classique, professionnel (et germanique) du mot, mais il le fut au sens tiercerépublicain (et français) – où la philosophie a son utilité sociale comme base théorique de l'éducation dans un système démocratique<sup>28</sup>. La loi du 28 mars 1882, qui substituait l'instruction morale et civique à l'instruction morale et religieuse représentait une rupture dans l'histoire politique française, elle créait une citoyenneté autonome qui pouvait se réclamer d'une pédagogie rationnelle à la Kant, dans la mesure où elle refusait toute aliénation de l'esprit face à tout dogme<sup>29</sup>.

Mais la dissociation de l'appartenance civique et de l'appartenance sociale<sup>30</sup>, qui était à la base de l'anthropologie républicaine et de la neutralité morale laïque, faisait partie de l'idéologie républicaine et de la lecture que celle-ci faisait *a posteriori* de Kant, plutôt que de l'orthodoxie kantienne au sens propre. Les affinités kantienne étaient évidentes : la morale ne faisait plus partie du catéchisme, le monopole de l'Église catholique dans la morale ne se justifiait plus dans une société française religieusement pluraliste. Comme Kant avant lui (mais aussi comme Voltaire et les Encyclopédistes), Ferry s'efforça de rationaliser les comportements individuels, de rapprocher, comme Rousseau, l'honnête homme et le bon citoyen, mais de séparer en même temps le devoir moral de croyances religieuses condamnées à devenir des opinions privées<sup>31</sup>. Il exista un moment kantien de la politique culturelle de Ferry, mais il fut conjoncturel, et lié aux circonstances de la lutte anticléricale. Il s'agissait, par tous les moyens, de discréditer par la philosophie l'appropriation hiéocratique<sup>32</sup> de la morale des citoyens, afin que la morale accède à l'universalisme nécessaire de la raison (Kant) ou de la science (Comte, Renouvier). Ferry s'inscrivait ainsi dans la continuité de la

---

<sup>26</sup> GIRARD loc. cit., 57.

<sup>27</sup> Kant, Boutroux, Lachelier et Lagneau ne figurent pas à l'index nominal de la biographie de J.-M. GAILLARD : *Jules Ferry*, Fayard, 1989.

<sup>28</sup> C'est la conception du philosophe américain John DEWEY : *Democracy and Education*, Toronto, 1966, 328.

<sup>29</sup> NICOLET C. : l'idée républicaine plutôt que la laïcité, *Le supplément*, 164, avril 1988, 48.

<sup>30</sup> DELOYE Y. : *L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy*, Presses FNSP, 1994, 60-63.

<sup>31</sup> DELOYE op. cit., 153.

<sup>32</sup> DELOYE op. cit., 62.

sécularisation intellectuelle sur la longue durée, c'est-à-dire de 1789, mais tout autant de Descartes et Bacon<sup>33</sup>. Il fallait séparer la morale de la théologie, et l'Église de l'école, mais en évitant d'entrer en conflit ouvert avec la hiérarchie catholique. Ses références philosophiques, Ferry les empruntait au protestantisme d'élite sociale du patronat vosgien et alsacien, à la réflexion libérale et critique de Renouvier, et surtout à Condorcet qu'il avait découvert en avril 1870 : à propos de Quinet et grâce à lui, le futur ministre de l'instruction publique identifiait, en la personne de Condorcet – dernier survivant des Encyclopédistes à l'heure où éclate la Révolution – l'inventeur pour les Girondins de la triple équivalence de la science, de l'école et de la République<sup>34</sup>. Ferry devait son armement conceptuel à Condorcet, non à Kant. L'école assumait une fonction centrale dans la consolidation des acquis de la Révolution bourgeoise. Aux protestants libéraux – Pécaut, Steeg et Buisson, tous trois passés par l'exil helvétique – revenait d'avoir inspiré, puis supervisé la rédaction et la publication de nombreux manuels de morale républicaine (Jean-Michel Gaillard en dénombre 65 en 1883)<sup>35</sup>, notamment les *Éléments d'instruction morale et civique* de Gabriel Compayré, devenus célèbres à la suite de leur inscription à l'Index en 1881.

On voit bien en quoi s'opposent les philosophies éducatives de Ferry et de Kant. Ce dernier est resté fidèle à la conception de Jean-Jacques Rousseau selon laquelle « la première éducation doit être purement négative » (*L'Émile*, livre II) : il faut toujours s'effacer devant la nature, et ne jamais forcer l'enfant à sortir au plus vite de l'enfance. Qui n'a pas été enfant ne peut devenir homme. Le précepteur d'Émile n'entre en scène qu'au moment de l'adolescence de son pupille. Ces conceptions ont laissé des traces dans la pédagogie kantienne – par exemple dans la lettre à Heinrich Wolke (28 mars 1776)<sup>36</sup>. Notre philosophe est plein de méfiance envers toute pédagogie directive ou systématique, il n'est pas loin de penser qu'enseigner est impossible et qu'aucun homme n'est tout à fait digne d'éduquer<sup>37</sup>. L'école dont il rêve ne peut être libre que si elle échappe au contrôle des parents et des gouvernants. Kant n'est guère innovateur en ce domaine, il poursuit la tradition fort ancienne (Platon, Saint-Augustin, Malebranche), selon laquelle nul n'est maître, nul ne peut s'imposer par son seul savoir (l'essentiel est ailleurs, dans la lumière intérieure que chacun porte en son cœur, à

---

<sup>33</sup> Voir le discours du 23 décembre 1880 in BARRAL P. : *Jules Ferry – une volonté pour la République*, PU. Nancy, 1985, 93.

<sup>34</sup> GAILLARD op. cit., 129-130. Voir l'éloge, fondamental pour l'école laïque, de Condorcet par Ferry in : ROBIQUET P. : *Discours et opinions politiques de Jules Ferry*, Paris, 1893-1898, I, 292-295, reproduit in GAILLARD, op. cit., 131-133.

<sup>35</sup> GAILLARD, op. cit., 456.

<sup>36</sup> KANT– *Lettres sur la morale et la religion* (éd. J.-L. BRUCH), Aubier, 45.

<sup>37</sup> MOREAU P. : *L'éducation morale chez Kant*, Cerf, 1988, 128.

l'image de la divinité)<sup>38</sup>. Le programme de scolarisation obligatoire auquel se rallient les républicains de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est donc à l'opposé des vues kantienne, car il postule précisément la reconnaissance du savoir magistral et de son autorité, qui s'est substituée au monopole séculaire de l'Église dans ce domaine.

Kant critique la tendance des parents à adapter leurs enfants au monde tel qu'il est, c'est-à-dire – en termes de raison pratique – à abdiquer leur rôle de promoteurs de l'humanité telle qu'elle doit être. Dans le même ordre d'idées il manifeste les plus vives réserves à l'égard de l'éducation publique sous contrôle d'État, et il lui préfère visiblement l'école privée<sup>39</sup>. La surveillance que l'exécutif exerce sur les facultés qui forment les agents de l'État – c'est-à-dire, à l'époque de Kant, les ecclésiastiques, les magistrats et les médecins – n'est pas sans inconvénient : les gens ainsi formés prennent des habitudes de servilité, et veillent moins au progrès moral des populations qu'ils servent qu'au maintien de l'ordre social. Le libéralisme autoritaire de Kant s'enferme – sur le plan pédagogique comme sur le plan politique – dans une impasse : les éducateurs sont nécessairement imparfaits, mais aucun homme ne peut aller contre les intérêts de l'espèce et croître sans éducation. Les éducateurs sont indispensables dans l'ordre phénoménal, mais non dans l'ordre nouménal, où l'enfant est l'agent de sa propre éducation et où lui revient solitairement le mérite du succès moral (ou la responsabilité de l'échec)<sup>40</sup>. Dans l'école de Ferry et dans celle de Kant, les données psychologiques diffèrent aussi profondément que la relation maître-élève. Contrairement à toute l'éthique de nos hussards noirs, les maîtres d'école selon le cœur du penseur prussien étaient tenus de renoncer à être des modèles, pour au moins trois raisons : il n'existe pas de modèle en morale – la *Métaphysique des mœurs* formulait quelques doutes sur l'enthousiasme suscité par l'individu exemplaire – un maître admiré l'est nécessairement à tort, car il ne fait que son devoir, et, de surcroît, toute admiration est sensible, donc pathologique. Ce n'était là qu'une partie de l'éthique professionnelle de l'école républicaine, profondément divisée, nous semble-t-il, sur l'utilité ou non d'un modèle proposé en imitation à la jeunesse. Bergson et, dans un registre différent, Durkheim, plaidèrent – contre la neutralité morale de la laïcité close sur elle-même – pour l'universalité du saint et du héros et leur exemplarité éducative. L'école républicaine ne fut pas dogmatique en pédagogie. Sa tendance à organiser sur le mode dirigiste l'acquit scolaire – y compris en morale – répondait aux objectifs de Jules Ferry, mais contrariait au moins partiellement le libéralisme de Kant. Rousseau ou Hegel – il fallait choisir : « Laissez l'enfant jouir de son enfance », disait l'ombre de Rousseau. « Aidez l'enfant dans son désir de

---

<sup>38</sup> MOREAU op. cit., 143.

<sup>39</sup> MOREAU op. cit., 125.

<sup>40</sup> MOREAU op. cit., 135.

sortir de l'enfance », disait l'ombre de Hegel<sup>41</sup>. Pour ajouter à la confusion, l'ombre de Kant était double : l'une, que Jules Ferry n'entendait guère, répétait que l'éducation est chose trop grave pour être confiée à des éducateurs, l'autre, plus familière aux républicains, disait au contraire qu'une didactique de la raison pratique existe, et qu'elle exige d'être enseignée sans faiblesse et sans retard. C'est au niveau des principes que la doctrine de Ferry se rapproche le plus du criticisme kantien. Examinons cela.

Le but assigné à l'individu par la *Critique de la raison pratique* est l'autonomie morale, et celle-ci n'est possible que si le sujet pose des principes, s'il est législateur de lui-même. Pas de liberté sans principes, pas de pratique morale ou artistique sans règles ni méthodes (on a le droit d'en changer en cours de route, mais pas celui de se passer d'elles). Le principe sur lequel coïncident visiblement kantisme et laïcité est celui de la séparation de la morale et de la religion. Ferry et Kant sont aussi clairs l'un que l'autre sur ce point : il ne saurait y avoir d'enseignement religieux en concurrence légitime avec l'enseignement de la morale, un enseignement religieux en début de scolarité est à exclure. La morale du devoir et de la loi profane l'emporte toujours sur la morale de la piété et de la discipline d'Église. Kant introduit ici une distinction (que ne démentirait pas Ferry) entre foi statutaire, nécessairement administrée par des prêtres – pour lui, elle n'a pas droit de cité en République – et foi religieuse, notamment évangélique – elle a sa place dans la pure religion morale républicaine, à condition que l'on reste vigilant aux risques de sectarisme et de faux culte que comporte toute foi religieuse dès qu'elle cesse de concentrer sur la moralité humaine l'essentiel de sa piété<sup>42</sup>.

La fermeté sur les principes, mais alliée à la souplesse dans l'adaptation aux circonstances – voilà une vraie convergence fondamentale entre Kant et Ferry (comme entre Kant et Durkheim) : une éducation morale à part entière peut se passer de religion, et la foi religieuse être dépossédée de ses fonctions au profit d'une loi morale rationnelle – sans que pour autant soit refusée l'espérance d'être secouru par une force supérieure à la raison humaine. Éduquer moralement un être humain, c'est rendre adulte sa raison pratique. L'éducation morale n'a pas pour but d'uniformiser les consciences, mais de donner à chacun la capacité de fonder son jugement comme individu. Si intransigeant et rigide qu'il soit sur les principes, l'individualisme moral kantien est accommodant sur leurs pratique, et il n'a que faire de ces manuels de morale dont raffole la République. L'arsenal de règles, la profusion

---

<sup>41</sup> KHODOSS F. : Alain lecteur de Rousseau in : *Alain lecteur des philosophes de Platon à Marx* (prés. BOURGNE R.), Bordas, 1987, 147 sq.

<sup>42</sup> MOREAU op. cit., 105.

d'interdits, le luxe de préceptes dont s'entourent les enseignements traditionnels de la morale lui font horreur.

Dans la réception de Kant par les Français, son libéralisme a reçu un accueil moins positif que son rigorisme supposé, sans doute parce que la République était à la recherche d'une rénovation morale contraignante, et que les républicains n'avaient guère de choix qu'entre une morale du devoir et une morale de la justice, c'est-à-dire au fond entre Kant et Proudhon<sup>43</sup>. La bourgeoisie intellectuelle instruite refusait le socialisme. La seule alternative était par conséquent la morale de l'impératif catégorique, dans ce qu'elle ouvrait de perspectives inédites, grâce à son dosage de libéralisme, d'opportunisme politique, d'austérité protestante et d'esprit démocratique. C'est précisément le moment Ferry du kantisme républicain.

---

<sup>43</sup> CANIVEZ A. : *Jules Lagneau – professeur et philosophe*, Strasbourg, Faculté des lettres, 1965, 271.

## Charles Renouvier (1815-1903) -

### Le néocriticisme d'un « Kant républicain »

J'avoue nettement que je continue Kant. (Mon ambition) serait de poursuivre sérieusement en France l'œuvre de la critique manquée en Allemagne.  
Charles Renouvier : Préface de la *Logique générale*.

Renouvier aspired to carry out what Kant had achieved, not to be content with what Kant had achieved.  
William Logue : *Renouvier, Philosopher of liberty*.

C'est à l'École polytechnique où ils furent condisciples dans les années 1834-1838, que Charles Renouvier a été « converti à la liberté » et à la philosophie par son camarade Jules Lequier (1814-1862)<sup>44</sup>. Celui-ci pariait sur la liberté, comme Pascal sur Dieu. Sa référence était Fichte, dont *La Destination de l'homme* avait été traduite par Barchou de Penhoën en 1832<sup>45</sup>. Kant passait encore pour athée. Lequier arrivait de Bretagne, il était catholique, mais opposé à la fois à l'Église et au panthéisme. Plus qu'à Kant, il croyait à Fichte, à la liberté en acte du Moi. Le sujet n'avait plus simplement à observer l'impératif catégorique, il devait passer à l'action, c'est-à-dire appliquer « la formule de la science, non pas devenir, mais faire, et, en faisant, se faire »<sup>46</sup>. Au-delà du *cogito* cartésien mais aussi de la raison pratique kantienne. La pensée elle-même devenait action. La métaphysique s'effondrait, mais une morale dynamique naissait de ses cendres. L'œuvre de Lequier condense une orientation essentielle du spiritualisme du XIX<sup>e</sup> siècle : avec Fichte pour étoile polaire, en route vers Lachelier et Lagneau, elle souligne l'importance centrale de la foi morale ou religieuse dans

---

<sup>44</sup> Renouvier publiera à Saint-Cloud en 1865 «*La recherche d'une première vérité*» de son ami LEQUIER disparu dans une crise de démence trois ans plus tôt. Il lui rend hommage dans le deuxième *Essai de critique générale. L'homme, la raison, la passion, la liberté, la certitude, la probabilité morale*, Ladrangé, 1859, 371. Les *Œuvres complètes* de LEQUIER ont paru en 1952 aux éditions La Baconnière à Neufchâtel (éd. J. GRENIER).

<sup>45</sup> Grimblot allait, en 1843, traduire *La doctrine de la science*, et Francisque Bouillier *La méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (1845). Pierre Leroux publiait sa *Réfutation de l'éclectisme* (1839), lequel s'identifiait l'usage communément à la philosophie allemande et à son penchant au panthéisme. C'était du moins l'interprétation qu'après Heine en donnait Joseph Willm dans les quatre volumes de sa *Philosophie allemande de Kant à Hegel* (1846-1849). Les volumes I et II étaient consacrés à Kant et à Jacobi, les volumes III et IV à Schelling, Hegel et Herbart.

<sup>46</sup> GRENIER J. : *La philosophie de Jules Lequier*, Calligrammes, 1983, 68.



les doctrines du libéralisme métaphysique où la philosophie française du XIX<sup>e</sup> siècle ne cesse de faire entendre son timbre si particulier. Un demi-siècle plus tard, le catholique Victor Delbos orchestrera ce thème fichtéen dans son interprétation de *La philosophie pratique de Kant* : « c'est une idée maîtresse, écrit-il, [...] que la raison, la raison souveraine est pour nous acte, et non représentation »<sup>47</sup>.

Renouvier s'inscrira dans cette lignée en transposant la philosophie catholique de Lequier en philosophie scientifique et morale purement humaine<sup>48</sup>. Son *Uchronie*<sup>49</sup> fait le pari – contre l'histoire occidentale réelle – qu'un autre christianisme (platonicien) fut un jour possible, qui eût accompli l'union de la liberté et de la raison, de la spontanéité religieuse des Germains et du logos de l'Antiquité païenne. La forme critique du spiritualisme français au XIX<sup>e</sup> siècle ne saurait en tout cas renier ses ascendances chrétiennes virtuelles, car à jamais inaccomplies. En transitant par Renouvier, elle ne se prive pas de croiser le fer avec le christianisme d'Église, au nom de la liberté. Toutes les occasions lui sont bonnes. Selon les penseurs sur lesquels elle a exercé son influence, elle s'est exprimée de façon plus ou moins radicalement laïcisée, mais elle affleure un peu partout chez les plus connus d'entre eux, dans le dernier quart de siècle, chez Brochard, Liard, Marion, Michel, Darlu, Boutroux, Lachelier et Rauh<sup>50</sup>, et même chez un catholique aussi fervent pratiquant que Léon Ollé-Laprune, chargé de l'enseignement de philosophie à l'École normale supérieure de 1875 à 1898. La foi de Lequier en la liberté s'est substituée à la foi progressiste d'un Eugène Rodrigues et de la première génération saint-simonienne. La foi et l'espérance se passeront de transcendance dogmatique<sup>51</sup>. On est là en terre kantienne – le noumène en moins. Kant et Renouvier y exercent sans partage leur *condominium* spirituel, mais avec une accentuation subtilement différente : le Prussien – plus épistémologue – met en valeur la critique de la connaissance, le Français – plus moraliste – sa certitude éthique, si française vue d'Allemagne. Il importe avant tout à Renouvier, comme le répétera le *Deuxième essai de critique générale*, de « poser la liberté comme condition d'une première affirmation »<sup>52</sup>. Kant et Fichte ne sont pas loin de ce spiritualisme à la recherche d'une métaphysique de la conscience morale, et peut-être d'une

---

<sup>47</sup> DELBOS V. : *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, 1905, 245.

<sup>48</sup> GRENIER J. : op. cit., 247.

<sup>49</sup> *Uchronie* – d'abord publié sans nom d'auteur en 1857 dans la *Revue philosophique et religieuse* (saint-simonienne) – reparut sous le nom de RENOUVIER en 1876.

<sup>50</sup> GRENIER op. cit., 249.

<sup>51</sup> MERY M. : *La critique du christianisme chez Renouvier*, Gap, Ophrys, 1963, T. 1, 345.

<sup>52</sup> RENOUVIER : *Essais de critique générale. Deuxième essai* (deuxième édition), Bureau de la Critique philosophique, 1875, II, 24.

religion purement phénoménale, d'une religion sans prêtres et sans dogme, d'une religion sans Église, d'une religion philosophique<sup>53</sup>.

La philosophie française fait régulièrement « retour à Kant », mais dans des conditions idéologiques contrastées. Chaque génération redécouvre la pensée critique sous un jour différent. Durant la première moitié du siècle, le débat avec l'idéalisme transcendantal a abouti à l'explicitation la plus intense du kantisme (1790-1840), mais dans la fidélité à l'esprit de Königsberg. L'opinion dominante des philosophes était par exemple que Fichte restait dans le fil de l'héritage kantien<sup>54</sup>. De l'autre côté du Rhin, les choses s'inversent après 1850. Fichte n'est plus le disciple d'un Kant universaliste Révolutionnaire. C'est Kant qui se trouve métamorphosé en disciple d'un Fichte philosophe national. Des hommes tels que Rudolf Haym (*Hegel et son temps*, 1857) et Eduard Zeller, l'historien de la philosophie qu'Émile Boutroux ira écouter à Heidelberg (*Sur la signification et la tâche de la théorie de la connaissance*, 1862)<sup>55</sup>, poseront aux philosophes français de la III<sup>e</sup> République le problème de cadrage qui, selon Alain Renaut, « reste la croix des interprétations de la dynamique interne de la philosophie contemporaine »<sup>56</sup> : comment situer Kant par rapport à Hegel, voilà le hic. Leur réflexion portera particulièrement sur les conséquences de la configuration du réel que Kant nommait expérience (*Erfahrung*) et qui était à la fois une méthode de la raison, donc un procédé (*Verfahren*), et un apprentissage, une information, un « apprendre » (*erfahren*). Nous retrouvons cette dualité d'interprétation chez Renouvier.

On pouvait donc se réclamer de Kant en poursuivant des objectifs opposés, soit en explorant l'expérience rationnellement (comme les néo-kantiens), soit au contraire en analysant les réalités mouvantes de la pensée et de la vie (les phénoménologues du XX<sup>e</sup> siècle seront kantiens en ce sens)<sup>57</sup>. Renouvier éclaire mieux qu'aucun autre la complexité et la richesse de ce « retour à Kant » beaucoup plus poussé en France qu'en Allemagne<sup>58</sup> : même si

---

<sup>53</sup> Voir l'article intéressant de ASCHER M. : « Renouvier und der französische Kritizismus », KS., 10 (1905), 92-95. Une belle polémique scientifique oppose William LOGUE (*Charles Renouvier – Philosopher of Liberty*, Baton Rouge – Londres, Louisiana UP., 1993) au chanoine Roger VERNEAUX (*Renouvier disciple et critique de Kant*, Vrin, 1945). Pour l'historien américain, le passage ultime de Renouvier du protestantisme à un crypto-catholicisme (164) serait un symptôme de dégradation des valeurs, qu'il rapproche des analyses du romancier Hermann Broch (*Die Schlafwandler, III. Huguenau oder die Sachlichkeit*, chap. LXII). La dérive de Renouvier de Kant vers Leibniz (164) traduirait une tension avec la phase précédente, laïque et républicaine, où l'influence de Renouvier sur Pécaut, Steeg, Liard, Buisson, Séailles et Jaurès avait été décisive, et où Henri Marion avait introduit le criticisme à la Sorbonne et dans les écoles normales primaires (15).

<sup>54</sup> RIVELAYGUE J. : *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1990.

<sup>55</sup> RENAUT A. : *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997, 15 sq.

<sup>56</sup> RENAUT op. cit., 22.

<sup>57</sup> COHEN H. : *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871. Voir PROUST F. : *L'histoire à contretemps – le temps historique chez Walter Benjamin*, Cerf, 1994, 10 sq.

<sup>58</sup> KOYRE A. : *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1990, 226.

la France, hégélienne depuis les séjours de Victor Cousin en Allemagne à la fin des années 1820, le demeure longtemps avec Vacherot, Renan et Taine, il n'y a pas de néo-hégélianisme français. Notre néokantisme prospère par contre toujours davantage, jusqu'à se confondre avec la fascination que les Français éprouvent pour l'Allemagne « éclairée » de Kant et de ses disciples<sup>59</sup>. Alors que le néokantisme germanique se fragmente en contradictions – il sera platonicien à Marbourg, hégélien à Heidelberg, marxiste à Vienne – les néokantiens français, pourtant divisés sur des points importants de la doctrine, retiendront de la philosophie kantienne de l'histoire sa piquante ambiguïté : elle ressemble en effet structurellement à une philosophie religieuse – il faut être vertueux pour être heureux – mais cette philosophie religieuse d'esprit est en même temps « progressiste » d'orientation, référée à la Révolution française, et au fond très comparable à la philosophie de l'histoire de Hegel (voire de Marx)<sup>60</sup> : à long terme elle est optimiste, et sûre que l'histoire travaille dialectiquement à la concorde des citoyens du monde, c'est-à-dire à la paix. Là encore Renouvier est à l'écoute des recherches allemandes en sciences sociales. La sociologie française grandit dans un parallélisme remarquable avec le néokantisme allemand<sup>61</sup>. Le criticisme importé d'Allemagne est réinterprété en France. Au terme du transfert, il y a bien chez Renouvier cet ancrage allemand de l'histoire française des sciences dont parle Michel Espagne<sup>62</sup> : il s'observe chez Émile Boutroux et Jules Tannery (comme, plus tard, chez Alexandre Koyré et Edmund Husserl). De Kant le criticisme de Renouvier a retenu que les religions et les idéologies ne sont pas de simples voiles jetés sur le réel pour endormir la conscience individuelle, mais des représentations nécessaires de l'esprit humain, le code obligé de l'espèce, la racine de tout<sup>63</sup>, une structure anthropologique que la raison a vocation à mettre à nu. La fréquentation des sciences humaines d'outre-Rhin a appris aux Français à nuancer leur rationalisme d'une attention objective aux phénomènes d'effervescence sociale, et à laver ceux-ci du soupçon de cléricisme, d'irrationalité ou de folie qui en France pesait sur eux depuis les Lumières. La passion explicative de Renouvier trouvera chez Kant l'armature conceptuelle capable de justifier l'engagement idéologique au regard de la science. L'exploit de notre « Kant républicain » – ainsi le nommait Hippolyte Taine – sera d'avoir marié le spiritualisme libéral d'ascendance kantienne à la rationalité critique et scientifique moderne, afin de construire sur cet alliage la raison républicaine et démocratique. La France en éprouvait probablement le

---

<sup>59</sup> Lucien LEVY-BRUHL : *L'Allemagne après Leibniz*, 1890, Victor DELBOS : *la philosophie pratique de Kant*, 1902, Charles ANDLER : *les origines du socialisme d'État en Allemagne*, 1897, l'admirable essai sur Kant d'Émile BOUTROUX in *Essais d'histoire de la philosophie* (6<sup>e</sup> éd. 1929), etc.

<sup>60</sup> GOLDMANN L. : *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, PUF, 1948, 251-253.

<sup>61</sup> CLAVAL P. : *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, 1980, 143.

<sup>62</sup> ESPAGNE M. : *En -deçà du Rhin – l'Allemagne des philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 159.

<sup>63</sup> CLAVAL op. cit., 145.

besoin. La Critique philosophique, politique et littéraire que Renouvier a rédigée de 1872 à 1889 fut le chantier de l'idée républicaine dans son élaboration théorique *a priori* comme dans sa consolidation pratique au fil des jours.

L'itinéraire de Renouvier est, d'un bout à l'autre, à forte teneur d'engagement. Il est issu d'une famille jacobine de l'Hérault, du moins du côté paternel (le père, député libéral dans la chambre de 1827, était le fils d'un conventionnel. Jules, le frère aîné, sera député républicain de l'Hérault à l'Assemblée de 1848). Charles « monte » à Paris pour ses études. Au collège Rollin, où il est assis sur les mêmes bancs que Félix Ravaisson-Mollien<sup>64</sup> – il entre en saint-simonisme. À Polytechnique, son « répétiteur » Auguste Comte le guérit de cette passion. Renouvier devient socialiste, nuance fouriériste. Il connaît son heure de gloire et de scandale en 1848, lorsque son Manuel républicain de l'homme et du citoyen, distribué à 15 000 exemplaires dans les écoles, affirme dans son chapitre VII la nécessité d'organiser le travail afin « d'empêcher les riches d'être oisifs, et les pauvres d'être mangés par les riches ». Interpellé à la Chambre sur ce cannibalisme des nantis, le ministre Hippolyte Carnot, qui avait fait commande à Renouvier du Manuel, fut accusé de diffusion de propagande socialiste, et tomba.

Philosophiquement, Renouvier fut un utopiste, le contemporain de Hegel, de Fourier et de Proudhon, mais également un existentialiste avant l'heure, en révolte contre les systèmes totalisants et les *a priori* du « sens de l'histoire », un rebelle, une sorte de Tolstoï occitan. Il y eut en cet homme, observe Alain Pons, plusieurs personnages, côte à côte un pamphlétaire huguenot, un libertin érudit, un écraseur d'infâme, et l'exact contemporain de Flaubert et de La tentation de saint Antoine<sup>65</sup>. Il réalise sur le plan réflexif l'équivalent de la synthèse républicaine sur le plan politique, il y parvient à la force du poignet, en dehors des systèmes intellectuels en place et sans leur appui. Comme Comte, Littré, Stuart Mill ou Taine – mais sans connivence avec eux – il fait la guerre à la métaphysique, en quoi il poursuit l'œuvre de Kant<sup>66</sup>. « Il propose, note Ravaisson, d'appeler critique ou criticisme ce qu'on a l'habitude d'appeler philosophie »<sup>67</sup>. De Kant, son maître en tout depuis les Eléments de critique générale (1854-1864), il a retenu comme thème dominant la liberté, au-delà de l'évidence cartésienne, purement phénoménale<sup>68</sup>. Mais cette liberté, il ne l'entend pas seulement, comme d'habitude

<sup>64</sup> WECHSSLER E. : « Der deutsche Geist in der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts von Saint-Martin bis Bergson », *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 2 (1924), 288 sq.

<sup>65</sup> PONS A. : *Charles Renouvier et l'Uchronie, Commentaire*, 47 (automne 1989) 573-582, Cit. 582

<sup>66</sup> DARLU A. : *La morale de Renouvier, Revue de métaphysique et de morale*, 1904, 1-18.

<sup>67</sup> RAVAISSON F. : *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, 1984, 156-164, Cit. 156.

<sup>68</sup> RAVAISSON op. cit., 160.

les philosophes, au sens théorique. Il est personnellement libre de toute attache institutionnelle, il n'appartient à aucun réseau d'influence, il est par rapport à la philosophie établie dans une position de totale extraterritorialité<sup>69</sup>, le discours académique national le censure<sup>70</sup> – resté standardisé et conformiste jusqu'en 1893, lorsque est fondée la *Revue de métaphysique et de morale*. Tous les lycées de France étaient alors abonnés à la *Revue philosophique* que Théodule Ribot avait créée contre ce qu'il nommait « l'esprit de secte », c'est-à-dire avant tout le positivisme de Comte et le criticisme libertaire de Renouvier. Alfred Fouillée et Lionel Dauriac y publièrent néanmoins des analyses du système de Renouvier, ce qui confirme la porosité des barrières institutionnelles entre la pensée officielle centrale et la pensée officieuse marginale<sup>71</sup>. La Critique philosophique avait peu de chance de figurer parmi les lectures officiellement recommandables, elle restait une référence sulfureuse et clandestine – ce qui ne la condamnait pas à être sans influence, bien au contraire, puisque Renouvier fut le seul à faire école<sup>72</sup> – nous y reviendrons. Le criticisme est un phénomène extra-universitaire<sup>73</sup>, et sa marginalité structurelle<sup>74</sup> le résultat de ce que l'on pourrait analyser comme un double décentrement :

1. Le Kant de Renouvier est francisé, à l'image du Kant des Français du XIX<sup>e</sup> siècle, mais plus radicalement encore, à supposer que cela fût possible : pour Renouvier, la France c'est la liberté, et l'Allemagne, c'est la nécessité, mais Kant, c'est à la fois l'une et l'autre, et la vocation incarnée des deux nations enfin réunies dans une seule ambition – la République. De ce point de vue Kant n'est pas vraiment Allemand<sup>75</sup> pour Renouvier, chez qui rien n'a subsisté de la fascination complexée des romantiques et de Victor Cousin pour l'altérité germanique. De Kant Renouvier garde en mémoire son affinité politique pour les Lumières et la Révolution. Pour lui, le néokantisme d'outre-Rhin a perdu la trace de ce républicanisme fondateur auquel les Français doivent tant, il appartient donc à la philosophie française d'en perpétuer pieusement la tradition puisque l'Allemagne bismarckienne l'a perdue ou défigurée. La philosophie française recueillant pour le bienfait commun l'héritage de Kant, c'est en quelque sorte la revanche de la France sur l'Allemagne militaire<sup>76</sup>. Et cette revanche, la France la prendra grâce à la suprématie de sa méthode, si proche au fond de celle de Kant (et de Descartes).

---

<sup>69</sup> ESPAGNE op. cit., 301.

<sup>70</sup> ESPAGNE Ibid., 124.

<sup>71</sup> FOUILLEE A. : « Le néo-kantisme en France », *Revue philosophique*, janvier 1881, 1-45, et DAURIAC L. : « Le testament philosophique de Charles Renouvier », *Revue philosophique*, 1904, 354-357.

<sup>72</sup> FABIANI J.-L. : *Les philosophes de la république*, Minuit, 1988, 75.

<sup>73</sup> FABIANI, op. cit., 35.

<sup>74</sup> ESPAGNE op. cit., 338.

<sup>75</sup> ESPAGNE op. cit., 300.

<sup>76</sup> FEDI L. : « Charles Renouvier et l'Allemagne après 1871 – l'annexion du criticisme, une revanche philosophique », *Etudes héraultaises*, 30-31-32 (1999-2000-2001), 337-344.

2. Le criticisme s'est décalé par rapport à Paris. Dès sa sortie de l'École polytechnique, notre philosophe a renoncé à sa carrière d'ingénieur. En devenant penseur à plein temps, Renouvier s'est privé des solidarités polytechniciennes – il a rompu, on l'a vu, avec le saint-simonisme – il n'est pas entré dans les réseaux de l'*intelligentsia* de la rive gauche<sup>77</sup>, il n'enseigne pas à l'Université. Il affiche ses distances par rapport à Paris et à la philosophie professorale. Ses attaques contre les philosophes salariés – « les endormeurs philosophiques » – sont d'une brutalité injuste<sup>78</sup>. Son isolement s'aggrave à la mort de son père (1863). La petite fortune qu'il lui laisse lui permet de s'installer à La Verdette dans la campagne avignonnaise, et de financer la parution de *L'Année philosophique* (1868-1903). Il y est assisté par un médecin quarante-huitard : François Pillon (1830-1914) s'est formé à la philosophie par la lecture de Kant et de Proudhon. Nos deux exilés, volontairement éloignés de l'*establishment* de la capitale, se sont rapprochés du protestantisme réformé cévenol, auquel ils se convertissent en 1875<sup>79</sup>. Dans la phase ultime de sa vie, Renouvier s'éloignera encore un peu plus de ses anciennes relations et du monde tel qu'il va, en s'installant, seul, à Perpignan auprès d'un jeune disciple, Louis Prat, professeur au collège de la ville (1894)<sup>80</sup>.

Le double décentrement permet à Renouvier de garder ses distances par rapport aux coteries intellectuelles, et d'exercer de loin une influence secrète mais croissante, dans la crise que traverse la République après 1898 – à un moment où il est lui-même mentalement et physiquement ailleurs. C'est, dans l'histoire de l'idée républicaine à la fin du siècle, un phénomène étonnant que la résurgence de cette spiritualité souterraine – comme si la nappe phréatique criticiste, si patiemment invisible longtemps, s'étalait soudain au grand jour, révélant l'abondance tumultueuse de ses affluents. Tout le criticisme se réfère à Renouvier dans ce triangle de forces dont les deux autres sommets sont Ravaisson-Mollien et Lachelier<sup>81</sup>. Ce dernier enseigne à l'École normale de 1864 à 1877 un kantisme où la métaphysique est restaurée dans sa primauté classique, alors que Renouvier tente au contraire de libérer la critique kantienne de ses scories métaphysiques. À Lachelier revient d'avoir institutionnellement, comme le remarque Marie Claude Blais, pavé la voie à Renouvier<sup>82</sup>. Lachelier reconnaissait, dans une lettre à Gabriel Séailles, que « la plupart de [ses] élèves

---

<sup>77</sup> Sur la vie de Renouvier on se reportera à l'introduction "Une traversée du siècle" de M.-C. BLAIS : *Au principe de la République – Le cas Renouvier*, Gallimard, 2000, 9-40.

<sup>78</sup> SÉAILLES G. : *Charles Renouvier – introduction à l'étude du néo-criticisme*, Alcan, 1905, 18.

<sup>79</sup> MERY op. cit., 355. Sur l'alliance avec le protestantisme, Ibid. 426-513.

<sup>80</sup> BLAIS op. cit., 35.

<sup>81</sup> ESPAGNE op. cit., 132.

<sup>82</sup> BLAIS op. cit., 381.

[étaient] devenus des disciples de Renouvier »<sup>83</sup>. L'exemple le plus connu est Lionel Dauriac, dont il sera question plus loin.

Ce genre de constatations surprenantes de prime abord oblige à s'interroger sur l'homogénéité idéologique des courants de pensée dans la genèse républicaine, et à envisager entre eux des canaux transverses – ce fut le cas, entre 1870 et 1914, pour les deux philosophies alors figées dans un apparent face-à-face de chiens de faïence : le spiritualisme métaphysicien d'une part, de forte imprégnation religieuse et politiquement conservateur, et le criticisme phénoménal d'autre part, adossé aux conquêtes de la science et politiquement de gauche, voire d'extrême gauche. La confluence des pensées de Lachelier et de Renouvier, par le truchement de leurs disciples, est un phénomène de grandissime portée pour la définition de l'idée républicaine dans son histoire. Elle doit être selon nous analysée comme l'équivalent, dans la sphère des idées, de la synthèse républicaine dans celle de la pratique institutionnelle. Le triangle Ravaisson-Lachelier-Renouvier dont il a été question plus haut résolvait sur le mode synthétique *a priori* – à la Kant – une diversité néo-criticiste qui, à défaut, aurait risqué de s'exténuer en tensions internes, comme en Allemagne.

La convergence réussie, dans le système de Renouvier, de l'esprit scientifique et de l'idéalisme, et l'ultime agrégation de cette synthèse au legs spiritualiste, ressemblaient à ce que s'efforçaient alors de réaliser outre-Rhin, mais avec un succès moindre, des hommes tels que Hermann Lotze, Theodor Fechner ou Eduard von Hartmann<sup>84</sup>. L'équilibrage l'un par l'autre de la science et de l'esprit, c'est-à-dire le souci d'éviter simultanément les impasses du scientisme et les illusions de l'idéalisme, c'était le rêve de Renouvier, après avoir été le fantasme de Kant. Cela restait probablement, sur le plan philosophique, le vœu intime des intellectuels républicains dans leur recherche de consensus. Un nom vient ici à l'esprit – celui de Désiré Nolen, le kantien de Montpellier (ville natale de Renouvier et université, on s'en souvient, où Boutroux, Nolen et Dauriac enseignèrent successivement la philosophie de Kant). Nolen appartenait à la même promotion normalienne (1867) que Lachelier et Ollé-Laprune. Il consacra à Kant sa thèse de doctorat (*La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, 1875)<sup>85</sup>. Renouviériste, il ne l'était certes pas, quoiqu'il partageât avec l'auteur de *La science de la morale* le souci de ne pas séparer la philosophie de la science (Helmholtz,

---

<sup>83</sup> Lettre du 15 octobre 1913 à Gabriel Séailles in LACHELIER J. : *Lettres*, 1923, 180.

<sup>84</sup> Cette comparaison se trouve chez TROELTSCH E. : *Der Historismus und seine Probleme*, vol. 3 des *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1922-1925), repr. Aalen, Scientia, 1977, « Historischer Realismus und moderne Geistes- und Lebensphilosophie », 466 et 633. Renvoie à une *Dissertation* de Fr.-K. FEIGEL : *Der französische Neukritizismus*, Heidelberg, 1913.

<sup>85</sup> De NOLEN voir aussi : *Kant et la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle*, Montpellier, Martel, 1877.

Dühring), et l'ambition d'arracher Kant au scientisme de l'adversaire positiviste. Pour le reste, Nolen avait des options opposées à celles de Renouvier . Il avait dédié sa thèse à Edme Caro – le philosophe le plus conservateur de la Sorbonne, et le professeur de philosophie de la rue d'Ulm (1857-1864). On était à un moment-charnière de l'histoire politique du Second Empire en général, et du cap vers lequel cinglait le vaisseau amiral normalien dans les eaux de la philosophie et de la politique en particulier, entre Émile Saisset (1842-1857) et Lachelier (1864-1877). Il s'agissait pour Nolen de neutraliser Kant en le soustrayant à la gauche radicale, de lui inventer – en contre-feu – des ascendances secrètes du côté néo-platonicien, spinoziste et surtout leibnizien. Dans la compétition stratégique où les camps en présence s'efforçaient de récupérer à leur profit les philosophies qui tenaient le haut du pavé, il fallait restituer Kant à la métaphysique et au conservatisme, effacer les soupçons de scepticisme, d'agnosticisme, voire d'athéisme qui pesaient depuis toujours sur l'épopée critique. Mais, par une sorte de ruse de la raison, la récupération de Kant par le spiritualisme eut pour effet de faciliter les échanges transversaux entre les deux camps, et de lancer de chaque bord une passerelle vers la rive opposée. Nolen préfaçait *L'histoire du matérialisme* de F.-A.Lange, pendant que le Renouvier de la conversion monothéiste se sentait chrétien non seulement pour le pathos et l'ethos, mais pour le logos<sup>86</sup>, et faisait retour à ses anciennes amours pour une religion sans dogme. La synthèse républicaine de fin de siècle est le fruit de ce chassé-croisé philosophique.

Renouvier s'est toujours référé à Kant, au point de susciter la colère jalouse d'un Jules Barni<sup>87</sup>. Lui-même s'est vu en réformateur de Kant<sup>88</sup>, mais dans une fidélité touchante à sa pensée, plus qu'en disciple inconditionnel de tout son système. Dans cette vénération loyale, mais raisonnée et constamment critique, il est aussi exemplaire qu'Octave Hamelin. Le chemin de Lequier à Kant et à la raison pratique a été tracé par le *Manuel de philosophie moderne* de 1842. Par les quatre *Essais de critique générale* (1854-1864) Renouvier inscrit, par le titre déjà, son œuvre dans la continuité de l'Opus kantien. Le premier *Essai* (1854) rappelle à la fois *Le discours de la méthode* de Descartes et le début du *Cours de philosophie positive* de Comte, mais son phénoménisme<sup>89</sup> le fait descendre en droite ligne de la *Critique de la raison pure*. Le troisième *Essai* (1864) est une réplique au traité de Kant sur les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, consultés dans la version latine

---

<sup>86</sup> MERY op. cit. 611, 583.

<sup>87</sup> Dans une lettre à Charles Lemonnier, BARNI écrit : « je ne conteste certes pas les mérites de M. Renouvier, que vous appelez un Kant lucide et qui ne me semble pas briller par la clarté, mais j'ai la prétention d'avoir compris Kant avant lui », cité in DIDE A. : *Jules Barni – sa vie et ses œuvres*, Alcan, 1891, 58.

<sup>88</sup> TURLOT F. in *Alain lecteur des philosophes de Platon à Marx* (Prés. MOURGNE R.), Bordas, 1987, 134.

<sup>89</sup> MILHAUD G. : *La philosophie de Charles Renouvier*, Vrin, 1927, 69.



de Born. Le quatrième *Essai* (1864), qui introduit à la philosophie analytique de l'histoire, et critique de ce point de vue les conceptions de Kant, Hegel, Fourier et Saint-Simon, répond au traité de Kant *Sur le commencement conjectural de l'histoire de l'humanité* (1786), dont Griesinger avait publié une traduction dans le *Magasin encyclopédique* en 1798. Les *Archives littéraires de l'Europe* l'avaient reprise en 1804, avec la nécrologie de Kant, sous la signature de Charles de Villers. L'*Essai* faisait écho à *La religion dans les limites de la raison*, disponible en plusieurs versions<sup>90</sup>. L'œuvre de Renouvier se déploie dans un parallélisme constant avec celle de Kant, mais dans une indépendance intellectuelle si forte que le rattachement du criticisme à Kant paraît parfois douteux, ne conservant plus vraiment du maître que sa terminologie<sup>91</sup>. La grande revue qu'il dirige de 1872 à 1889 (*La Critique philosophique*, politique, scientifique et littéraire) restera dans cette ligne, ainsi que *La Critique religieuse*, son supplément trimestriel de 1874 à 1881. Le criticisme est-il autre chose au fond qu'un commentaire critique de Kant à la lumière de l'histoire en devenir ? En savant et ingénieur<sup>92</sup> qu'il reste sa vie durant, Renouvier refuse d'opposer la raison à la croyance. La foi peut être appuyée sur des raisons<sup>93</sup>, et toute connaissance relève d'une éthique. Il se dit choqué de la fameuse phrase de la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* : « je devais donc supprimer le savoir pour trouver une place pour la foi »<sup>94</sup>. Le *Manuel de philosophie moderne* de 1842 ordonne au contraire : « Garde le savoir, mais appelle la croyance »<sup>95</sup>. Les objections au système de Kant sont fondamentales : en gardant le noumène, le fondateur de la philosophie critique en est resté à la vieille ontologie, sa liberté nouménale supprime la responsabilité et avec elle la morale, elle n'est qu'une forme de la prédestination<sup>96</sup>. L'absolu, l'infini, l'éternel, la chose en soi : voilà les ennemis, pour Renouvier comme pour David Hume et Auguste Comte<sup>97</sup> ! Faute d'avoir uni la raison théorique et la raison pratique, la connaissance et l'action, Kant a dû restaurer la chose en soi. La rupture incomplète avec la métaphysique a créé une brèche dans laquelle s'est engouffré le panthéisme. Philosophiquement, Renouvier s'est allié au relativiste Hamilton (1788-1856) contre Kant, pour lui reprocher notamment de n'avoir rompu les liens ni de l'inconditionné au phénoménal, ni de l'inconditionné au monde moral<sup>98</sup>. Ne subsistera

---

<sup>90</sup> J. TISSOT (Ladrangé, 1841), J. TRULLARD, avec lettre de QUINET (Ibid.) et IMBERT (avec lettre de BOUILLIER, 1842) (MERY, op. cit., 264.

<sup>91</sup> MILHAUD, op. cit., 145.

<sup>92</sup> SÉAILLES op. cit., 388.

<sup>93</sup> *Deuxième essai de critique générale*, Ladrangé, 1859, 413, cité BLAIS, op. cit., 116.

<sup>94</sup> *Critique de la raison pure*, Préface de la deuxième édition, Pl. I, 748, AK. III, 19.

<sup>95</sup> *Manuel de philosophie moderne*, Paulin, 1842.

<sup>96</sup> SÉAILLES op. cit., 33.

<sup>97</sup> SÉAILLES op. cit., 39.

<sup>98</sup> Kant et la métaphysique de l'absolu, *Année philosophique*, 1896, 1-62 : Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. Extraits § 1-V, 1-17, in TURLOT F. : *Le personnalisme critique de Charles Renouvier* -

finalement de Kant que ce qui se prête à une synthèse inattendue avec Hume<sup>99</sup>, mais c'est sur cette base que se construit l'intégration, par Renouvier, du kantisme à l'idéologie républicaine française sous sa forme militante, laïque, protestante, anticléricale, et fondamentalement favorable aux idées de 1789 – ce qui le différencie totalement de Taine, Comte et Renan<sup>100</sup>.

Il est un moment où la III<sup>e</sup> République est renouvieriste de fait, c'est le moment où enseignent à la Sorbonne Henri Marion, Gabriel Séailles (de 1896 à sa mort en 1922) Henry Michel (depuis 1896, après une thèse sur *L'idée de l'État – Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution en 1895*)<sup>101</sup>. Louis Liard, qui a commencé par enseigner la philosophie à Bordeaux, est devenu en 1884 directeur de l'Enseignement supérieur, c'est-à-dire le principal architecte de la modernisation universitaire de la France. Il est assez représentatif de la mentalité de ces normaliens de 1870, passionnément néo-criticistes, mais – observe Marie-Claude Blais – philosophiquement indifférents à l'engagement politique de Renouvier<sup>102</sup>. Bordeaux (tradition girondine oblige!) joue son rôle de camp de base de l'idéologie moral-libérale tierce-républicaine<sup>103</sup>. C'est ce mélange paradoxal d'engagement moral rigoureux et de scepticisme politique avancé qui constitue le secret de ce renouviérisme triomphal mais modéré des successeurs et disciples. Édifier le ministère de l'instruction publique en citadelle de la morale permettait d'asseoir la République sur un consensus vertueux, et d'éliminer à la fois la politique qui fâche et l'anticléricisme de combat. Dans l'avant-propos de *La Science positive et la métaphysique* – l'ouvrage qui a fait le plus pour la diffusion du néokantisme – Liard remercie Lachelier, Ravaisson et Secrétan<sup>104</sup>. Ses références sont donc, sans exception, spiritualistes. Lionel Dauriac, qui avait reçu l'enseignement de Lachelier à l'École normale supérieure après 1867 et collaboré assidûment à la *Critique philosophique*, consacra ses dernières travaux à Liard. Ces connections multiples font ressortir dans sa vraie couleur la trame de l'idée criticiste : dans des terminologies politiques décalées, Renouvier et ses disciples philosophes s'accordent pour souhaiter réaliser la justice sociale en développant le sentiment dans les consciences particulières et non pas en l'attendant de quelque institution transcendante aux individus<sup>105</sup>. Leur République combatta sur trois fronts – contre la théocratie cléricale, contre le

---

*une philosophie française*, PU. Strasbourg, 2003, 21 sq. Se reporter à RENOUVIER : *Critique de la doctrine de Kant*, éd. Louis PRAT, Alcan, 1906.

<sup>99</sup> SÉAILLES, op. cit., 27.

<sup>100</sup> SÉAILLES, op. cit., 26.

<sup>101</sup> Michel a été désigné par Renouvier sur son lit de mort comme son héritier spirituel.

<sup>102</sup> BLAIS op. cit., 387.

<sup>103</sup> SCOTT J.A. : *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France (1870-1914)*, New York, Columbia UP., 1951, 77, cite le professeur de médecine Paul Dupuy, originaire de la Dordogne protestante.

<sup>104</sup> BLAIS op. cit., 388.

<sup>105</sup> BENDA J. : *Les idées d'un républicain en 1872*, NRF, XXXVII, 21-38.

positivisme sans idéal et contre le socialisme sans Dieu. Elle n'exigera des citoyens que le respect de l'autorité vertueuse qu'elle incarne dans la certitude sereine de son bon droit. Progressiste et radicale elle ne demeurera *in fine* que dans son opposition au parti de l'ordre et à sa recherche de la tranquillité à tout prix.

Un kantisme consensuel et modéré se cristallise ainsi autour de l'équivalence Kant-République, vieux thème de gauche certes, mais épousseté par Renouvier de son radicalisme originel, en référence prudente au « génie français », c'est-à-dire dans la nostalgie quarante-huitarde, et dans un esprit proudhonien, anti-allemand (et violemment anti-marxiste<sup>106</sup>). Le temps est loin où Marx et Engels<sup>107</sup> inscrivaient le *Manuel de philosophie moderne*<sup>108</sup> de Renouvier dans la descendance du matérialisme franco-anglais de Descartes et de Locke, où son *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848) exprimait l'idéologie républicaine dans sa verueur militante encore intacte<sup>109</sup>, où Renouvier incarnait pour le parti de l'ordre la subversion communiste, où Cavaignac et Hippolyte Carnot, son ministre de l'instruction publique, semblaient servir le même idéal et appartenir à la même famille politique (alors qu'ils divergeaient sur l'essentiel de la stratégie républicaine). Dans leur conception de la République, les républicains étaient plantés devant la même bifurcation<sup>110</sup> que dans leur lecture de Kant. Ils avaient le choix – même si souvent ils faisaient semblant de ne pas choisir : ou bien la morale républicaine se confondait avec la politique républicaine, l'homme privé ne se distinguait pas du citoyen, et le devoir de la raison pratique incluait l'engagement, ou bien la morale républicaine était une forme sans contenu politique explicite, et l'on pouvait accomplir formellement son devoir républicain en ne se lançant pas dans l'action politique sur le terrain. Le néokantisme de Renouvier a, nous semble-t-il, plutôt privilégié la première forme de l'alternative, ses applications par ses disciples de la rue d'Ulm plutôt la seconde. Mais il faut apporter des nuances à ce constat.

Le kantisme républicain de Renouvier fut polymorphe à l'extrême : l'anticléricalisme voltairien avait été actualisé et mis au goût du criticisme<sup>111</sup>, les lois néo-girondines de 1879-

---

<sup>106</sup> BLAIS op. cit., « Le socialisme allemand », 83-86 : pour Renouvier, Kant n'a rien à voir, ni Fichte, avec le socialisme, ni Marx avec l'*Aufklärung* (*Philosophie analytique de l'histoire*, 1896-1898, IV, 552).

<sup>107</sup> MARX-ENGELS : *La Sainte-Famille – ou critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts*, Editions sociales, 1969, chap. VI (151-160). Marx a connu Renouvier par les saint-simoniens, le génial Leroux et, plus important encore, Heine (Olivier-René BLOCH : « Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme », *La Pensée*, 191 (1977) 3-42).

<sup>108</sup> RENOUVIER : *Manuel de philosophie moderne*, Paulin, 1842.

<sup>109</sup> Voir la préface de Maurice AGULHON au *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* de Renouvier in *Histoire vagabonde, II. Idéologie et politique dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, 1988, 49-67.

<sup>110</sup> AGULHON op. cit., 64.

<sup>111</sup> SCOTT op. cit., 57.

1882<sup>112</sup> approuvées au nom de la fidélité aux Lumières de Voltaire, Rousseau, Condorcet et Kant, mais également justifiées par leur conformité aux apports ultérieurs du saint-simonisme, du socialisme utopique (Renouvier avait collaboré avec Leroux, et cru – comme Fourier – que la République émanciperait la classe ouvrière). Le point de rencontre le plus important de Renouvier avec ses émules normaliens se trouve probablement dans le rôle central dévolu à l'éducation : la République « exige la lecture »<sup>113</sup>, sa morale doit être enseignée à l'école. Mais les choses ont beaucoup évolué. En 1848, cette exigence de lecture et de morale scolaire impliquait le clash avec l'Église – selon une pédagogie huguenote ancienne, mais revivifiée par le spectacle du regain procuré au catholicisme par le Concordat de 1801<sup>114</sup>. Les lois laïques des années 1880 ont commencé à désamorcer ce conflit, mais Renouvier continue de juger la séparation de l'État et de l'Église nécessaire à la liberté de l'école. De 1871 à 1889, il s'agit pour lui de « raisonner la République »<sup>115</sup>, c'est-à-dire de l'installer sans Révolution – objectif récurrent de la *Critique philosophique* de 1872 à 1885. Kant est la seule philosophie possible de cette République. Idéologiquement s'est construite une quadruple équivalence : la loi morale est la loi humaine, qui est la loi sociale, qui est la République, qui est la philosophie pratique de Kant<sup>116</sup>. La raison pratique se découvre donc une vocation sociale – l'idée sociale remplace le souci chrétien de l'au-delà<sup>117</sup>. Cette nouveauté par rapport à Kant place Renouvier dans le voisinage de Durkheim. Dans la consolidation du régime républicain, le kantisme a fourni sa base doctrinale à l'opportunisme depuis 1875<sup>118</sup>, lorsque a été conclu le compromis entre les républicains libéraux et les orléanistes<sup>119</sup>. La partie philosophique du travail revient, pour citer John Scott, au « trio » Henri Marion (1846-1896), Henry Michel (1857-1904) et Charles Secrétan (1815-1895). Par le truchement de ce dernier, des connexions de haute intensité se sont rodées entre kantisme, cartésianisme, protestantisme et culture suisse. Par glissements successifs, Kant est devenu un supporteur de Gambetta<sup>120</sup>, et la République kantienne l'expression, dans les registres de la légalité et de la réforme, de l'impératif politique tel qu'en lui-même ... On formulera celui-ci dans l'approximation suivante : soumettons-nous sans illusions au noumène républicain et à l'idée pure de

---

<sup>112</sup> SCOTT op. cit., 58 sq.

<sup>113</sup> Michelet, lettre du 16 juin 1848 à Béranger, in *Journal I, 1828-1848*, éd. P. VIALLANEIX, Gallimard, 1959, 928-929, in AGULHON loc. cit.

<sup>114</sup> SCOTT op. cit., 71-75.

<sup>115</sup> BLAIS op. cit., 26.

<sup>116</sup> Voir le *Prospectus*, 1873, t. II. On trouvera les références des articles de la *Critique philosophique* sur ce point (25 avril 1872, 8 août 1872) : « la doctrine républicaine, ou ce que nous sommes, ce que nous voulons » in BLAIS op. cit. 29. Texte cité in DOUAILLER S. – DROIT R.-P. – VERMEUREN P. : *La philosophie française du XIX<sup>e</sup> siècle*, Livre de poche, 1994, 748.

<sup>117</sup> SCOTT op. cit., 16.

<sup>118</sup> BLAIS Ibid., 239-266.

<sup>119</sup> SCOTT op. cit., 143-144.

<sup>120</sup> *Critique philosophique*, 2 novembre 1876. « Les traditions de l'a priorisme moral et politique sont sacrées ». Peut-on imaginer hommage plus inconditionnel au génie kantien ?

République sans Terreur. Nous donnerons ainsi ses lettres de noblesse à la République phénoménale, qui en a le plus urgent besoin pour retrouver sa joie de vivre.

Sociologiquement, cette philosophie correspondait aux attentes présumées des trois classes auxquelles Émile Littré avait reconnu une vocation républicaine au moins relative : la paysannerie, la bourgeoisie, qui avait admis que la monarchie constitutionnelle était impraticable, le prolétariat, dont on pouvait craindre néanmoins qu'il fût incompatible avec le girondisme bourgeois<sup>121</sup>. Comme « socialisme libéral »<sup>122</sup>, associant la justice à la liberté, le criticisme était une alternative au socialisme utopiste qui visait à la justice sans la liberté. C'était un compromis pratique et pessimiste, assez kantien d'esprit par la combinaison de ces deux caractères. Il partait de l'idée qu'il faut absolument séparer les questions politiques et les questions sociales, l'autorité de l'État et la liberté des individus. Cette séparation n'était-elle pas le secret du succès opportuniste<sup>123</sup> et la formule du Tiers Parti d'Alfred Fouillée et Léon Bourgeois ? L'Europe de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'était-elle pas à la recherche d'une synthèse démocratique et libérale qui pût se réclamer de Kant, comme le firent à la même époque le criticisme de Renouvier en France et le réformisme social-démocrate, matiné de néokantisme, d'Eduard Bernstein en Allemagne<sup>124</sup> ? La laïcité ne représentait – elle pas une synthèse idéologique de structuration comparable ? Cette alliance conjoncturelle de Renouvier avec le protestantisme – qui allait devenir un alliage politique<sup>125</sup> – ne permettait-elle pas de faire pièce au conformisme moral de l'Église catholique et, éventuellement, à celui de ses complices protestants comme Guizot<sup>126</sup> ? C'est, nous semble-t-il, dans cette perspective d'une stratégie de laïcité tous azimuts, mobilisant contre l'adversaire clérical le ban et l'arrière-ban du libéralisme, non seulement Kant, mais Fourier, Condorcet, Quinet et Turgot<sup>127</sup>, qu'il faut comprendre l'étonnant éclectisme du renouviérisme républicain.

Par sa méthode, il répond à un besoin de tolérance. Il faut, demande par exemple Gabriel Séailles, pouvoir « être athée sans être traité de scélérat, et croire en Dieu sans être traité d'imbécile ». Cette soif de justice et de nuance semble avoir été la base mentale de ce que Marie-Claude Blais appelle « le spirituel républicain »<sup>128</sup>, dans lequel Kant joue parmi

---

<sup>121</sup> SCOTT op. cit., 98-100.

<sup>122</sup> Voir le chapitre qui porte ce titre in BLAIS op. cit., 295-313.

<sup>123</sup> BLAIS op. cit., 297. « Il n'y a pas de question sociale en politique » (*Critique philosophique*, 24 avril 1879, « Les dangers de la III<sup>e</sup> République », cité BLAIS, 309.

<sup>124</sup> BLAIS op. cit., 312.

<sup>125</sup> MERY op. cit., 453.

<sup>126</sup> « Le catholicisme de M. Guizot », *Critique philosophique*, 26 septembre 1872.

<sup>127</sup> MERY op. cit., 461.

<sup>128</sup> BLAIS op. cit., 387-391.

d'autres un rôle décisif dans la maturation démocratique de la culture philosophique moderne. « La philosophie contemporaine, écrit notamment Dauriac, part de Kant... Kant est long à lire, plus long à comprendre. Puis il y a les successeurs de Kant, puis il y a Hegel, puis Comte, puis Spencer, puis Renouvier »<sup>129</sup>. Le criticisme est de fait une pensée syncrétique et synthétique. Dauriac méditait un ouvrage sur le mouvement rationaliste français de Boutroux à Hamelin, dont trois brillants chapitres ont paru dans la *Revue philosophique* (1916, 1917, 1918) et deux autres dans la *Revue de métaphysique et de morale* (1916, 1917)<sup>130</sup>. La République n'est pas le refuge de l'esprit partisan, mais le lieu de la multiplicité culturelle, où le rôle du savoir – sous toutes ses formes – dans la société est aussi important que l'apprentissage de la morale à l'école. En philosophie, l'ardente curiosité républicaine ne saurait par conséquent se contenter d'une vérité unique. La sollicitation kantienne, si importante qu'elle soit, ne peut être qu'une composante parmi d'autres de la polyphonie nécessaire. Dauriac, pour revenir à lui, s'instruit de la méthode de Lachelier, mais aussi de l'esthétique de Guyau, de la psychologie de William James, de la métaphysique de Bergson, etc.<sup>131</sup>. Même besoin de concilier la science et la philosophie chez Désiré Nolen, on l'a vu, ou de rapprocher l'esthétique et la sociologie chez Gabriel Séailles-Ransan : celui-ci a dédié en 1883 sa thèse à Ravaisson avant de sympathiser avec Durkheim. Difficile dans ces conditions d'imaginer une domination kantienne sans partage : Kant est partout, mais il coexiste partout avec d'autres. Il y avait chez les philosophes français, observe Michel Espagne, la recherche inavouée d'une strate métaphysique sous le kantisme<sup>132</sup>. On la trouvait souvent chez Leibniz.

Il suffira, pour mesurer l'amplitude de la synthèse criticiste, d'évoquer en conclusion les deux carrières différemment orientées, mais comparables par leur syncrétisme philosophique, de Dauriac et de Séailles. Le premier avait été admis à l'École normale en 1867, le second en 1872. Ils avaient eu tous les deux pour professeur Lachelier (et, en ce qui concerne Séailles, aussi Alfred Fouillée). Dauriac était Brestois et, comme son maître Lachelier, d'une famille de marins : son grand-père avait été capitaine de vaisseau, et son père contre-amiral. Il faut donc un petit effort d'imagination pour concevoir une III<sup>e</sup> République où la philosophie était enseignée, au plus haut niveau, par des intellectuels fils de la Royale !

Séailles était issu d'une famille de médecins. Il appartient plutôt au courant laïque de la libre pensée. C'est lui qui, en 1898 – en pleine affaire Dreyfus – succède à Paul Janet à la

---

<sup>129</sup> DAURIAC L. : « La Sorbonne philosophique », *Critique philosophique*, 1885, 2, 283-299, cité ESPAGNE op. cit., 125.

<sup>130</sup> G. BLOCH : « Lionel Dauriac », Notice nécrologique, *Annuaire de l'association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure*, 1924, 103-104.

<sup>131</sup> BLOCH op. cit., 104.

<sup>132</sup> ESPAGNE op. cit., 250.

chaire de philosophie de la Sorbonne. Il va, avec Ferdinand Buisson, être à l'origine de la Ligue des droits de l'homme. Il croit de toutes ses forces à la possibilité de démocratiser la République par l'intelligence. Il préside de 1900 à 1904 la Société des universités populaires, et de 1905 à 1910 la Fédération des universités populaires. C'est toute l'aile militante du spirituel républicain.

# Jules Lachelier (1832-1918) – kantien spiritualiste et Inspecteur général de philosophie

Comme tout ce qui est pensé au monde est pensé sous l'idée de nécessité, tout ce  
qui est fait au monde est fait sous l'idée de liberté.  
Alain : *Kant éternel* (février 1928)

La génération néo-kantienne de la III<sup>e</sup> République fait « retour à Kant » dans des conditions de crise générale – crise de la réflexion spéculative d'abord (affirmation de la légitimité cognitive de la science contre les métaphysiques positivistes, matérialistes ou empiristes), crise des circonstances politiques de l'exercice philosophique ensuite (guerre franco-prussienne de 1870, Commune de Paris de 1871<sup>133</sup>, engagement des philosophes dans l'installation de la République), crise de l'enseignement philosophique enfin (place de la morale dans le corpus à transmettre, contrôle par l'exécutif du contenu à enseigner, délimitation du rôle de la religion, reconnaissance de la sociologie et des sciences humaines, etc.) . Or dans ce bouquet de crises la philosophie de Kant est partout présente. L'Himalaya kantien – l'expression est d'Alphonse Darlu, le maître de philosophie de Marcel Proust<sup>134</sup> – finit par se confondre avec la philosophie elle-même<sup>135</sup>. Kant devient le truchement obligé et le catalyseur de toute l'actualité réflexive de la période 1870-1900. Pédagogues, métaphysiciens, moralistes, sociologues – toutes les disciplines de la connaissance se déterminent par référence à lui, à l'instar de Gabriel Compayré lorsqu'il rédige l'article *Kant* du *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson<sup>136</sup>. De cette pensée

---

<sup>133</sup> Voir la lettre de Lachelier à Ravaisson en date du 4 mai 1871 (Institut, ms. 4687, cité Michel ESPAGNE : *En deçà du Rhin – l'Allemagne des philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 133 : la philosophie identifiée à la reconstruction des nations européennes après la crise révolutionnaire.

<sup>134</sup> Dans une lettre à Xavier Léon citée in BONNET H.: *Alphonse Darlu – le maître de philosophie de Marcel Proust*, Nizet, 1961, 34.

<sup>135</sup> KÖHNKE Kl.-C. : *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Francfort /M., Suhrkamp, 1986, 381 (Kant-Philosophie wird zum Diskussionsthema von Philosophie überhaupt).

<sup>136</sup> II, 1572-1576 (extrait in ESPAGNE op. cit., 144.



kantienne en mise à jour permanente, Otto Liebmann condensa l'esprit dans une formule que Jules Lachelier n'aurait pas désavouée : « L'entendement ne tire pas les lois de la nature, il les lui prescrit »<sup>137</sup>. La thèse soutenue par Lachelier en 1871 (*Du fondement de l'induction*) ne dit rien d'autre: l'ordre naturel, formulé par des lois, répond aux exigences de notre pensée.

Mais ces générations de fin de siècle se réfèrent à Kant sans être nécessairement d'obédience kantienne. Sur les 107 maîtres de conférence et professeurs allemands recensés par Klaus-Christian Köhnke comme auteurs de cours sur le penseur des trois *Critiques* dans les années 1870-1880, une minorité seulement était néo-kantienne au sens strict. Dans les universités d'outre-Rhin un quart à peine des enseignements académiques en philosophie était assuré par un des onze néo-kantiens patentés<sup>138</sup>. En France aussi la référence morale et pédagogique est fréquemment kantienne. A-t-on le droit de se dire philosophe, sous la III<sup>e</sup> République, si l'on n'a pas médité sur les œuvres du vénérable pédagogue à lunettes de Königsberg ? Les philosophes connus ne sont-ils pas tous kantiens, à l'exception de Bergson ? Comment affronter l'adversaire scientifique et positiviste sans citer à la barre la *Critique de la raison pure* ? Comment restaurer l'esprit métaphysique dans la légitimité de ses droits et rappeler à la science ses limites sans se référer à la *Critique de la raison pratique* et à la *Critique de la faculté de juger* ? Ces grandes querelles qui embrasaient l'École normale supérieure (plus peut-être que la Sorbonne) ne pouvaient se passer de l'arbitrage kantien. Y prirent activement part non seulement Jules Lachelier, mais Antoine Augustin Cournot, Octave Hamelin, Émile Boutroux, et bientôt Henri Poincaré et Pierre Duhem. Cet affrontement de la science et de la pensée ne pouvait, dans la logique républicaine, aboutir qu'à leur réconciliation sous le signe de l'unité de l'esprit. Ce baiser Lamourette de l'*intelligentsia* correspondait à l'idée-force de l'opportunisme républicain, et au réalisme spiritualiste qui constituait le fond de son idéologie. Ce n'est pas un hasard si les étoiles de l'opportunisme<sup>139</sup> – Boutroux pour la philosophie, Poincaré pour les mathématiques – firent de brillantes carrières, non sous le signe du kantisme orthodoxe, mais sous celui d'un néo-kantisme souple, pluraliste, et de contenu variable selon la conjoncture du moment.

---

<sup>137</sup> Cité KÖHNKE op. cit., 386.

<sup>138</sup> KÖHNKE op. cit., 383. Les onze universitaires néo-kantiens sont Cohen, Erdmann, Fischer, Lange, Liebmann, Meyer, Paulsen, Riehl, Vaihinger, Volkelt et Windelband (Ibid. 522).

<sup>139</sup> BERDOULAY V. : *La formation de l'école française de géographie (1871-1914)*, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1995, 115.

C'est sous cet angle qu'il convient de parler de Jules Lachelier (1832-1918)<sup>140</sup>, et de la génération de jeunes philosophes qui lui succéda et se reconnut dans le néo-criticisme (Dauriac, Evellin, Egger). « C'est à peine s'il professait », écrit Boutroux<sup>141</sup> à son sujet, et on ne demande qu'à le croire. Lachelier fut à peine moins important comme penseur que comme administrateur des carrières philosophiques à l'Inspection générale de l'instruction publique et à la présidence du jury de l'Agrégation (où il succéda à son maître Félix Ravaisson (1813-1900), dont on notera qu'il fut Inspecteur général des Lettres de 1852 à 1887 sans avoir enseigné. Renouvier non plus n'enseigna point, mais il ne fut pas Inspecteur général). À partir des années 1880, Lachelier fut pour la gestion des carrières philosophiques aussi incontournable qu'Émile Boutroux, ce qui expliquerait peut-être l'empressement de ses disciples (Léon Brunschvicg, Gabriel Séailles<sup>142</sup>) à lui rendre hommage. Il fit davantage pour la diffusion du kantisme que Victor Cousin. Son rôle au sein de la Société française de philosophie fut essentiel pour l'expression d'une originalité intellectuelle de la communauté des philosophes de la III<sup>e</sup> République. Il ouvrit le chantier du *Vocabulaire philosophique* de Lalande, si fondamental pour la cartographie conceptuelle de la discipline.

L'orientation de la pensée de Lachelier dément d'une façon éclatante le cliché d'une philosophie officielle anticléricale, elle illustre la possibilité – dans le cadre de l'administration ministérielle de la République – de combiner kantisme et conservatisme catholique. Comme avant lui Félix Ravaisson-Mollien – autre figure totémique de la philosophie française que l'on vient d'évoquer – Lachelier pratiqua avec ferveur son catholicisme<sup>143</sup>, même si sa métaphysique eut des accents panthéistes qui ne passèrent pas inaperçus<sup>144</sup>.

Signalons à ce propos quelques faits. Paul Dubois, qui avait succédé en 1840 à Victor Cousin à la direction de l'École normale supérieure, puis présidé de 1851 à 1866 l'Amicale des anciens normaliens, s'était converti au catholicisme en 1874. Le très cousinien Francisque Bouillier, qui a laissé une trace dans la conscience philosophique moderne des Français avec son *Histoire et critique du cartésianisme* (Lyon, 1842) et publié la même année un

---

<sup>140</sup> Les *Œuvres* de LACHELIER ont paru en deux volumes chez Alcan (1902-1907). Le volume I contient *Du fondement de l'induction* (Ithèse, 1871), l'article *Psychologie et métaphysique* (1885) – son chef-d'œuvre – et la *Note sur le pari de Pascal*.

<sup>141</sup> BOUTROUX E. : Notice nécrologique sur Lachelier in *Annuaire de l'association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure*, 1919, 12-17.

<sup>142</sup> Gabriel SÉAILLES : « Philosophes contemporains – Monsieur Jules Lachelier », *Revue philosophique*, 1883, 1, 22-48, 281- SÉAILLES .

<sup>143</sup> Lors de son séjour à Munich, Ravaisson fut en contact avec Schelling et les milieux catholiques français de la ville. Schelling entretenait une relation intellectuelle régulière avec Lamennais et Montalembert. Victor Cousin envisageait de faire traduire Schelling par Ravaisson ( ESPAGNE op. cit., 32 sq.)

<sup>144</sup> CANIVEZ A. : *Jules Lagneau – professeur et philosophe*, Strasbourg, Faculté des lettres, 1965, 256.

commentaire de *La religion dans les limites de la simple raison*, fut à la tête de l'École normale de 1867 à 1872. Lui aussi était fervent catholique.

Comme chez Bouillier, philosophie et christianisme étaient inséparables pour Lachelier, à propos duquel Boutroux note que « la foi religieuse était le terme où, conduite par la logique, aboutissait sa réflexion, et en même temps le legs, pieusement gardé, de son éducation première »<sup>145</sup>. La III<sup>e</sup> République naît et s'installe rue d'Ulm sous le signe de la concorde entre catholiques et libéraux. Versons à ce dossier, à l'appui de cette convergence catholico-kantienne inattendue, un triple rappel biographique. Ludovic Carrau (1842-1889), normalien (1861), issu d'une famille d'instituteurs, éditeur de Descartes, professeur à la Sorbonne (1888) était excellent catholique et parfait spiritualiste kantien<sup>146</sup>. Appartenant à la génération suivante, Victor Delbos (1862-1916), auteur d'un classique *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant* (thèse, Alcan, 1903), était un catholique idéaliste, professeur à la Sorbonne de 1909 à sa mort, fils d'un clerc de notaire de Figeac, avec de solides traditions de pratique religieuse chez les grands-pères (paysan du côté paternel, directeur d'école communale du côté maternel)<sup>147</sup>.

Sociologiquement aussi, Lachelier cadre mal avec cette autre image d'Épinal d'une élite intellectuelle républicaine d'ascendance terrienne, puisque son père était capitaine de vaisseau en retraite<sup>148</sup>. Sa République ne fut pas celle de l'imagerie scolaire courante : il est aux antipodes de l'engagement d'un Émile Durkheim, avec lequel il cohabite orageusement au jury de l'Agrégation en 1892. Il conjure alors le jeune Émile Chartier (le futur Alain) de ne pas se lancer en politique.

De la République réellement existante, le trait qui aura le mieux convenu à Lachelier fut peut-être l'élitisme inflexible, l'impitoyable bonne conscience de l'instruction publique dans la sélection des intelligences. Lachelier était le fruit par excellence du système méritocratique – brillant élève de Louis le Grand, lauréat hors ligne du Concours général, toujours classé premier à tous ses concours (à l'entrée à l'ENS en 1851 et à sa sortie en 1854, à l'Agrégation de lettres en 1856, à l'Agrégation de philosophie en 1863, après le rétablissement de celle-ci par Victor Duruy). Il est nommé en 1864 à la maîtrise de conférences de philosophie et d'histoire de la philosophie de l'École normale, où il professe

---

<sup>145</sup> BOUTROUX Lachelier, op. cit., 16.

<sup>146</sup> CARRAU était l'auteur de *La conscience psychologique et morale dans l'individu et dans l'histoire* (1887) et d'un *Cours de morale pratique* (1888) (CHARLE C. : *Les professeurs à la faculté des lettres de Paris*, I, 1809-1908, CNRS, 1985, 42-43).

<sup>147</sup> Notice Victor Delbos in CHARLE op. cit..

<sup>148</sup> Voir sa notice biographique in *Les inspecteurs généraux de l'instruction publique (1802-1914)* par HAVELANGE -HUGUET-LEBEDEFF (dir. CAPLAT G.), CNRS, 1986, 433-434. Consulter le beau livre d'ALAIN : *Les idées et les âges* (2 vol.), NRF, 1927, qui s'achève par le double éloge de Lachelier et de Goethe.

jusqu'en 1877. D'autant plus étonnant et admirable, dans ces circonstances, ce courage qu'il montra dans la lutte contre un système cousinien qui avait fini par stériliser l'imagination philosophique et le corps professoral depuis la Monarchie de Juillet. Lachelier fut à l'origine d'une intrépide mise en cause de la pensée de Cousin et du conformisme moral qui en résultait : il fallait rompre avec la tâche dévolue au professeur de philosophie, qui était d'inculquer dans les esprits les bonnes doctrines et les solutions officielles<sup>149</sup>. Il fit prévaloir ses vues à l'Inspection générale (où il succéda à Gréard en 1879) et à la présidence du jury d'Agrégation (où il fut, on l'a vu, le successeur de Ravaisson-Mollien). Examinons quel appoint Kant lui apporta dans cette bataille stratégiquement décisive. Il le considérait, dans une lettre à Lionel Dauriac citée par Michel Espagne, comme « notre père Kant »<sup>150</sup>. L'expression fait dresser l'oreille, elle signale cette dévotion accablante à Kant chez Lachelier, Lagneau, Séailles et Goblot. André Canivez exagère-t-il lorsqu'il évoque un Kant castrateur de cette génération<sup>151</sup> ?

On a coutume de dire que trois interprétations de Kant – celles de Cousin, de Renouvier et de Lachelier – se sont succédé de la Monarchie de Juillet à la III<sup>e</sup> République, et qu'elles furent non seulement contradictoires l'une par rapport aux deux autres et inégales dans leur qualité explicative, mais d'orientations idéologiques opposées. On s'en tiendra, pour la clarté de l'exposé, au classement *fair-play* dressé par Roger Verneaux : Lachelier de très loin l'emporte sur Renouvier, lequel laisse très loin derrière lui le malheureux Cousin<sup>152</sup>.

Pour celui-ci, Kant est resté emprisonné dans l'impasse de son subjectivisme absolu. La contradiction lui paraît insurmontable entre le scepticisme de la philosophie transcendantale dans la *Critique de la raison pure* et la restauration de la métaphysique dans la *Critique de la raison pratique*. À lire *La Philosophie de Kant* commise par Cousin en 1842, Kant se serait abîmé dans les ténèbres du « nihilisme », mais il aurait flairé le piège dans lequel il allait tomber en ajoutant une *Réfutation de l'idéalisme* à la seconde édition de sa *Raison pure*. Cousin s'arrête au constat de l'incohérence supposée d'une raison pratique rétablissant une métaphysique apparemment condamnée par la raison pure. Si nous suivons la logique cousinienne, deux lectures des *Critiques* étaient possibles : ou bien l'on choisissait

---

<sup>149</sup> BOUTROUX *notice*, op. cit., 13.

<sup>150</sup> 16 novembre 1887 (Correspondance Dauriac à la bibliothèque Victor Cousin de la Sorbonne, ms. 342, Cit. ESPAGNE, op. cit., 135).

<sup>151</sup> CANIVEZ op. cit., 269.

<sup>152</sup> VERNEAUX R. : *Renouvier, disciple et critique de Kant*, Vrin, 1945, 118-128 (le kantisme selon Renouvier et Lachelier).

d'étendre à la deuxième *Critique* le scepticisme de la première, ou bien l'on étendait au contraire à la première *Critique* la réfutation du scepticisme contenu dans la deuxième<sup>153</sup>.

Renouvier avait opté pour le dogmatisme moral – en quoi il restait prisonnier des catégories de Victor Cousin. Il y était fort logiquement condamné d'ailleurs par le fait qu'il n'avait pas adopté vraiment le système de l'idéalisme critique. Il en avait fait candidement l'aveu dans sa *Critique de la doctrine de Kant* : « on a généralement renoncé à comprendre comment l'idéalisme (transcendantal) serait compatible avec la thèse de l'existence d'un monde externe que Kant a prétendu démontrer »<sup>154</sup>. Là où Victor Cousin s'entêtait à juger la philosophie critique infidèle à ses principes<sup>155</sup>, Charles Renouvier mettait judicieusement en valeur la relativité essentielle du kantisme (en particulier dans sa théorie de la conscience<sup>156</sup>). Mais cela ne suffisait pas, tant il demeurait à la fois intimidé par le conformisme cousinien dominant – en particulier dans l'interprétation du kantisme comme subjectivisme généralisé – et docilement inféodé au dogmatisme moral dont se régalaient le philosophe de l'éclectisme.

Pour accéder à la vérité de l'idéalisme critique, il fallait par conséquent régler son compte à Cousin. Ce fut la tâche de Lachelier dans les années 1860, épaulé par la pensée métaphysique et morale de Maine de Biran qui avait précédé Victor Cousin dans ses savantes approches kantiennes<sup>157</sup>. On lit dans *Le fondement de l'induction* : la troisième hypothèse introduite par Kant dans la philosophie « consiste à prétendre que, quel que puisse être le fondement mystérieux sur lequel reposent les phénomènes, l'ordre dans lequel ils se succèdent est déterminé exclusivement par les exigences de cette pensée. La plus élevée de nos connaissances n'est, dans cette hypothèse, ni une sensation, ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion, par laquelle la pensée saisit immédiatement sa propre nature, et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes. C'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes »<sup>158</sup>. Le criticisme kantien n'est pas seulement possible, il est également nécessaire et conforme à l'ordre des choses. La logique transcendantale se substitue à la logique formelle d'Aristote comme à la logique expérimentale de Stuart Mill pour rendre compte de la convergence de la réalité naturelle et de l'interprétation qu'en donne l'esprit. Le kantisme est restitué à l'idéalisme objectif nié par Cousin. Le monde se réduit aux représentations que l'on a de lui<sup>159</sup>. Lachelier fait un jour à la

---

<sup>153</sup> VERNEAUX op. cit., 121.

<sup>154</sup> RENOUVIER : *Critique de la doctrine de Kant*, Alcan, 1906, 5.

<sup>155</sup> COUSIN op. cit., 189.

<sup>156</sup> VERNEAUX op. cit., 117.

<sup>157</sup> VERNEAUX op. cit., 123.

<sup>158</sup> Jules LACHELIER : *Œuvres I*, 46 (*Le fondement de l'induction*).

<sup>159</sup> LACHELIER, op. cit., II, 187.

Société française de philosophie un exposé sur l'idée de l'Être<sup>160</sup>. Commentant le *cogito* kantien (*ich denke*), il observe que le sensible n'est pas et ne peut pas être, et que l'être selon Kant est un *esse* et non un *ens*, une réalité et non une substance. « C'est la pensée seule qui dit que les phénomènes sont, et qui leur donne, à la lettre, l'être qu'ils n'ont pas par eux-mêmes »<sup>161</sup>. Dans un article de la *Revue de métaphysique et de morale* qu'il consacra en 1921 à la philosophie de son maître, Émile Boutroux écrivait : « Il faut, déclare Lachelier, démontrer les principes; sinon, ils ne sont que des préjugés, et avec eux, toute notre science et toutes nos idées [...] Il semble bien, estime Lachelier, que Kant ait exactement déterminé le point de départ nécessaire de cette démonstration. Lachelier médita longtemps sur ce point de départ. Longtemps devant lui, sur sa table de travail, la *Critique de la raison pure* resta ouverte à la page où l'on lit cette phrase « *Das ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können*. Il faut nécessairement que le *je pense* puisse accompagner toutes mes représentations. Autrement celles-ci ne seraient pas pour moi »<sup>162</sup>. On voit ici que l'interprétation négative de Kant par Cousin a été totalement renversée, et combien ont été décisifs, dans la propédeutique de ce renversement, l'accent mis par Biran sur le lien du vouloir et du sentir avec la liberté<sup>163</sup>, et tout le spiritualisme de Ravaisson<sup>164</sup>, dont Lachelier est l'héritier direct.

Résumons la pensée de Lachelier sur les deux plans de la métaphysique et de la religion .

1. Le Kant de Lachelier n'est pas celui de l'idéalisme absolu, il n'est pas question de croire à la chose en soi (dont Lachelier dit qu'elle est le seul tort de Kant<sup>165</sup>). Il est certes fait retour à Kant, mais pas dans la version idéaliste qui a été celle des générations post-kantiennes en Allemagne. Le Kant vrai de Lachelier est au fond Fichte, ainsi qu'il le reconnaît lui-même dans une lettre à Denys Cochin d'octobre 1913<sup>166</sup>. Les positions métaphysiques de Lachelier sont aussi représentatives du kantisme de la III<sup>e</sup> République que celles de Renouvier et de Boutroux dont elles se différencient sur des points essentiels, elles partagent néanmoins avec elles le fait de s'être constituées – contre l'éclectisme de Victor Cousin – sur le socle très

---

<sup>160</sup> Ibid., II, 108-112.

<sup>161</sup> loc. cit., II, 109.

<sup>162</sup> BOUTROUX Émile : « Jules Lachelier », *Revue de métaphysique et de morale*, 28 (1921), 1-20, Cit. 7-8, cité ESPAGNE op. cit., 151.

<sup>163</sup> Sur le lien entre volonté et liberté, on se reportera aux formules *inoublables* (VERNEAUX, loc. cit.) de *Psychologie et métaphysique*, in *OEuvres*, op. cit., I, 90-91 (et II, 213, 215, 217).

<sup>164</sup> BOUTROUX: « La philosophie de Félix Ravaisson », *Revue de métaphysique et de morale*, 8 (1900), 699-716.

<sup>165</sup> Lettre à Frédéric RAUH du 19 mars 1903, citée VERNEAUX op. cit., 127.

<sup>166</sup> Lettre à Denys COCHIN du 10 octobre 1913, citée Ibid.

français du réalisme spiritualiste. L'article *Psychologie et métaphysique* publié dans la *Revue philosophique* de mai 1885 a valeur de manifeste.

Pour Lachelier la psychologie n'est qu'une forme subjective et provisoire de la physiologie, qui n'est elle-même qu'une branche de la physique. Très révélatrice du climat philosophique de la fin de siècle est l'interprétation que donne de cet article-programme l'hégélien Georges Noël<sup>167</sup>. La pensée n'est pas la familiarité de la chose en soi, mais la vérité des choses sensibles – en quoi les vues de Kant ressemblent fort à celles de Platon<sup>168</sup>. On est à l'opposé de la tentative de Cousin d'adopter Schelling à partir de Condillac. Lachelier accède à Kant par Fichte et Hegel, et en empruntant de passionnantes voies de traverse platoniciennes. C'est une vue originale, peut-être contestable, mais qui a le mérite d'attirer l'attention sur ce que Michel Espagne appelle « l'ambiguïté de la référence kantienne »<sup>169</sup>.

Double constatation :

- une affinité existe entre philosophie allemande et néo-platonisme (elle a très tôt attiré l'attention de Tennemann et de Cousin et facilité la réception par les Français d'un Hegel panthéiste, à l'opposé du rationalisme kantien),

- le kantisme à la française s'accommode fort bien de la présence en son sein de thématiques empruntées à des systèmes tels que ceux de Spinoza, de Hegel, de Leibniz ou des néo-platoniciens qui représentent autant d'alternatives théoriques au criticisme. Le kantisme de Lachelier contient un néoplatonisme diffus<sup>170</sup>. « La référence kantienne chez Lachelier, pourtant l'un des maillons importants de la chaîne qui constitue l'histoire du néokantisme français, est sous-tendue et relativisée par une référence latente au néoplatonisme »<sup>171</sup> – le marqueur allemand par excellence de ce kantisme spiritualisé a été Schelling. Celui-ci a été important dans l'idéalisme esthétique de Victor Cousin, avant de réapparaître quelques années plus tard chez Ravaisson<sup>172</sup>. Est-ce par hasard si cette Allemagne schellingienne, où Kant n'a de présence que marginale, aisément récupérable par le conservatisme catholique, ne fut pas une référence « progressiste » et « engagée » ? Le XIX<sup>e</sup> siècle a construit un « sas » philosophique de Lachelier à Ravaisson, ouvrant en amont ses fenêtres sur Pascal et Aristote,

---

<sup>167</sup> NOËL G. : « La philosophie de Jules Lachelier », *Revue de métaphysique et de morale*, 6 (1898), 230-259. Georges Noël a dédié à Lachelier sa *Logique de Hegel* (1897). Il est alors professeur au lycée Lakanal, et collaborateur régulier de la *Revue de métaphysique et de morale*, avec d'autres disciples de Lachelier, notamment l'historien néo-kantien de la philosophie Victor DELBOS. Noël a enseigné la philosophie hégélienne au lycée de Bordeaux en 1883-1884.

<sup>168</sup> NOËL loc. cit., 249.

<sup>169</sup> ESPAGNE op. cit., 255.

<sup>170</sup> ESPAGNE op. cit., 234.

<sup>171</sup> Voir le chapitre « le néoplatonisme de Lachelier », 231-235 in ESPAGNE op. cit., citation 235.

<sup>172</sup> ESPAGNE op. cit., 174.

en aval sur Ricœur<sup>173</sup>. On y pratiquait une philosophie réflexive de la plus haute noblesse intellectuelle, mais qui en politique s'imposait une réserve extrême et, dans les poussées d'anticléricisme passionnel, naviguait toujours à contre-courant. L'intérêt porté à la philosophie antique et particulièrement à Aristote équivalait indirectement à un désintéret envers la Révolution française<sup>174</sup>.

2. Les positions du trio Ravaisson – Lachelier – Boutroux en matière de religion sont d'une originalité si puissante qu'il convient de les esquisser brièvement, car elles présentent parfois, en se réclamant de Kant, des vues ostensiblement contraires à la laïcité militante. À y regarder de plus près, on peut se demander si elles n'ont pas enrichi le débat laïque des débuts de la III<sup>e</sup> République. Dans la notice nécrologique qu'il a consacrée à Lachelier, Émile Boutroux a rappelé avec quelle force Lachelier a bouleversé l'ordre soi-disant nécessaire d'une séparation des trois domaines de la science, de la religion et de la philosophie, et contesté le postulat de leur mutuelle indépendance. La philosophie de Kant était évidemment la cible de cette mise en cause, puisque, écrit Boutroux, « elle était en quelque sorte la théorie de cette pratique, car elle faisait reposer la science sur le seul principe de causalité, considéré comme entièrement indépendant de la finalité et de la liberté ; et elle isolait les noumènes, objets de la pensée religieuse, des phénomènes, objets de la pensée scientifique. Or, ajoute Boutroux, Lachelier démontra que la causalité est une notion stérile si on ne la complète point par la finalité, et que celle-ci, à son tour, ne saurait recevoir les idées au moyen desquelles elle coordonne et systématise les phénomènes, que d'une liberté douée du pouvoir, et de créer des idées, et de se réaliser elle-même. » Dans l'interprétation que Boutroux donnait de son œuvre, Lachelier ne plaidait pas seulement pour l'unité de la connaissance, de la foi et de l'action, il était appelé à témoigner – à rebours de la laïcité kantienne séparatrice – pour une démolition des barrières qui, dans l'ordre idéal du partage des fonctions en régime républicain, séparaient les uns des autres les philosophes, les savants, les esprits religieux<sup>175</sup>. Où le philosophe, observant les choses de Sirius, ne voyait que la brillante réhabilitation de la métaphysique, le militant laïque pouvait se demander si ce sauvetage – au-delà du débat entre techniciens de la philosophie – ne mettait pas en cause les séparations institutionnelles opérées par les lois laïques. Nous essaierons, à la fin du présent chapitre, de montrer que ce spiritualisme ouvert a constitué un apport intellectuel intéressant à la discussion publique de l'idée laïque.

---

<sup>173</sup> *De la nature à l'esprit – Etudes sur la philosophie française du XIX<sup>e</sup> siècle* (éd. BELAY R. et MARIN Cl.), ENS-éditions, 2001, 15-17.

<sup>174</sup> RAVAISSON F. : *De la métaphysique d'Aristote*, Académie des sciences morales et politiques, 1833, texte couronné par l'Académie (201-214 in *De la nature...*, op. cit.).

<sup>175</sup> BOUTROUX *nécrologie Lachelier*, op. cit., 15.



Lachelier, nous l'avons constaté, exerça la philosophie sous deux formes – comme penseur salarié et comme Inspecteur. Un bref examen de cette seconde fonction nous permettra de faire connaissance avec l'institution philosophique dans sa mise en ordre de l'idéologie républicaine. Lachelier, nous dit Boutroux, avait désiré la fonction d'Inspecteur<sup>176</sup>. Devenu Inspecteur de l'Académie de Paris en 1875, il avait exercé ensuite, de 1879 à 1900, la fonction d'Inspecteur général de l'instruction publique. L'énumération des personnalités en charge de cette responsabilité pour les Lettres et pour la philosophie – longtemps confondues dans l'organigramme ministériel – dessine un profil surprenant des mentalités de l'institution centrale<sup>177</sup>. Il y eut successivement Paul Dubois (1793-1874), dont il fut question plus haut. Il eut la haute main sur l'enseignement littéraire sous la Monarchie de Juillet et à l'ENS. Félix Ravaisson-Mollien exerça une influence considérable sur l'enseignement philosophique de 1852 à 1887, au titre de l'enseignement supérieur en lettres. Il était depuis 1870 conservateur des antiques au Louvre. Francisque Bouillier fut Inspecteur général des lettres sous le ministère Duruy (1865), Inspecteur général de l'instruction publique de 1872 à son renvoi par Jules Ferry en 1879, il précéda Bersot à la direction de l'École normale supérieure, de 1867 à sa démission en 1871. Vinrent ensuite Jules Lachelier (1879-1900), François Evellin (1900-1908), qui avait écrit sa thèse sur *La raison pure et les antinomies – essai critique sur la philosophie kantienne* (Alcan, 1907), Gabriel Compayré (1905-1913), plus connu du grand public pour avoir organisé l'enseignement primaire du temps de Ferry et en collaboration avec Steeg, Pécaut et Buisson, et enfin Gustave Belot (1913-1929) qui avait produit avec Buisson une étude sur *Les problèmes pratiques de la pédagogie morale* (Nathan, sd.) et traduit Stuart Mill chez Delagrave en 1897. Cet aperçu fait apparaître les trois axes de la réflexion philosophique telle qu'elle est pratiquée dans les lycées, les khâgnes, l'École Normale et les Facultés des Lettres, et contrôlée, à partir du sommet, par les inspecteurs généraux : la métaphysique d'abord, fortement connectée à la transcendance, la pédagogie ensuite, essentiellement appliquée à la morale, la morale enfin, qui se scinde entre affiliation religieuse traditionnelle et engagement civique laïque. La tonalité générale est d'un spiritualisme centriste, dénué de prosélytisme offensif, mais intraitable dans ses postulats anti-matérialistes. Les conflits politiques sont menés à fleuret moucheté, sauf dans le cas – exceptionnel – de l'affrontement Bouillier-Ferry<sup>178</sup>. La relégation de Bouillier sous la III<sup>e</sup> République est un cas limpide : lorsqu'il était professeur de philosophie à la faculté des lettres de Lyon, sous la Monarchie de Juillet, il avait eu maille à partir avec le clergé, mais il avait rejoint la majorité

<sup>176</sup> BOUTROUX Ibid., 14.

<sup>177</sup> Nous renvoyons ici aux notices biographiques détaillées in HAVELANGE I., HUGUET F., LEBEDEFF B. : *Les inspecteurs généraux de l'instruction publique – Dictionnaire biographique (1802-1914)*, dir. CAPLAT G., Institut national de recherche pédagogique - CNRS, 1986.

<sup>178</sup> BOUILLIER F. : *L'université sous Monsieur Ferry*, 1880.

conservatrice après la Révolution de 1848. Son cousinisme était déplacé sous la République. Celle-ci n'a pas rompu en vain avec le dirigisme autoritaire des régimes précédents, elle tente visiblement de construire un pluralisme philosophique plus ambitieux que le juste milieu que l'éclectisme avait despotiquement imposé durant un demi-siècle.

En quoi consiste ce spiritualisme manifestement dominant de 1880 à 1914 ? Lachelier, se souvient Boutroux, laissait « une immense famille spirituelle, qui cheminait dans les voies qu'il avait ouvertes »<sup>179</sup>. Boutroux lui-même continuait les grandes métaphysiques classiques, associant à Kant à la fois Aristote et Leibniz, Schelling et Ravaisson<sup>180</sup>. Il se réclamait de l'Allemagne de Ravaisson<sup>181</sup>, c'est-à-dire de Schelling. Kant était partout, mais la plupart du temps filtré par l'allégeance implicite de ses disciples à l'idéalisme objectif de Schelling. Il y a un exemple célèbre de cette configuration intellectuelle : c'est la *Revue de métaphysique et de morale* (1893) dans l'option de spiritualisme pluraliste et vaillamment républicain que lui imprime son comité de rédaction, majoritairement normalien. N'oublions pas Alphonse Darlu (1849-1921), le professeur de philosophie de Marcel Proust au lycée Condorcet, et le successeur de Lachelier à l'Inspection générale en 1901. Il y a eu une affinité spirituelle profonde, et emblématique de l'air du temps, entre la *Revue* de Xavier Léon et *La recherche du temps perdu*<sup>182</sup>. La morale est au centre de la philosophie de Darlu, mais elle est fondée métaphysiquement sous les trois formes convergentes de l'éducation, privée dans la famille, religieuse dans le temple, publique dans la société<sup>183</sup>. Pour lui et pour l'idéalisme républicain en général, le principe de la société moderne laïque n'est pas irrégulier, et la vérité possède un caractère divin. Cette modernité religieuse, mais non cléricale fait la singularité du spiritualisme des philosophes républicains, qu'elle accompagne dans les années de formation et de consolidation de la III<sup>e</sup> République. Elle produit une doctrine laïco-mystique originale, que l'on retrouve – nous semble-t-il – à la fois dans le kantisme de François Evellin et dans le criticisme de Renouvier. C'est Émile Boutroux, une fois encore, qui dans la notice nécrologique qu'il consacre à Evellin, rappelle les conclusions métaphysiques audacieuses que celui-ci tirait de la controverse de Kant sur le conflit de la raison pure avec elle-même en métaphysique. « Pour qui sait s'affranchir des suggestions illusoire de l'imagination, écrivait Boutroux, le monde donné est un composé, non de choses essentiellement matérielles, incapables d'individualité et de personnalité, mais d'êtres véritables, doués de spontanéité, et nés pour l'intelligence et la liberté. Evellin tirait ainsi, conclut Boutroux, d'une critique très

<sup>179</sup> BOUTROUX nécrologie Lachelier, op. cit., 16 -17.

<sup>180</sup> PARODI D. : *La philosophie contemporaine en France – Essai de classification des doctrines*, Alcan, 1925,86.

<sup>181</sup> BOUTROUX E. : *La philosophie de Félix Ravaisson, Revue de métaphysique et de morale*, 8 (1900), 699-716.

<sup>182</sup> BONNET op. cit.

<sup>183</sup> BONNET op. cit., 16-20.

technique et minutieuse de l'Infini mathématique, une démonstration nouvelle des thèses du spiritualisme »<sup>184</sup>. La vie d'Evellin est une véritable épopée de l'intelligence républicaine : imaginons l'aventure de ce jeune Breton que sa famille, très religieuse, destinait à l'état ecclésiastique – sa mère, très fière de son intelligence, rêvait de faire de lui un évêque ! Par rebonds, il passe de l'École des hautes études des Carmes, à Paris, où il a contracté une typhoïde qui lui donne le temps de réfléchir à sa vocation à la prêtrise, à l'École normale supérieure, où il est admis en 1860, puis à l'Inspection générale de philosophie dans les années 1880, enfin à la mouvance du criticisme engagé de Renouvier. La laïcité spiritualiste française est à la recherche d'une synthèse intellectuelle, associant les sciences, l'art, la psychologie et l'esprit – sur le modèle philosophique de Schelling – chez Ravaisson et Séailles. Le Kant spiritualisé de la fin de siècle, lui aussi construit à partir de Schelling, correspond au message de Ravaisson et de Lachelier. L'ensemble rejoint le vaisseau de haut bord du criticisme de Renouvier pour enrichir l'idée républicaine de consonances inédites et superbes.

---

<sup>184</sup> BOUTROUX : Notice nécrologique de François Evellin, in *Annuaire de l'association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure*, 1911, 54-58.

# Émile Boutroux (1846-1921) – L'éveilleur néo-kantien en légitimiste de la République

Pour comprendre et juger un système, la première condition est certainement d'y entrer, mais la seconde est d'en sortir, c'est à dire de l'envisager d'un point de vue extérieur et, si cela se peut, supérieur à celui de l'auteur.

*Annotation de Jules Lachelier sur une copie d'Émile Boutroux  
à l'École normale supérieure*

Notre affaire n'est pas de surprendre les secrets du ciel au calendrier des âges,  
mais de les empêcher de mourir inféconds dans nos cœurs.

*George Sand – devise proposée par Paul Bourget aux leçons de philosophie  
d'Émile Boutroux, lors de la réception de celui-ci  
à l'Académie française le 22 janvier 1914.*

Dans ses cours professés en Sorbonne sur *La philosophie de Kant* (1896-1897), Émile Boutroux consacre un chapitre important à *La morale de Kant et le temps présent*<sup>185</sup>. Il y soutient, contre les religions positives reposant sur le sentiment, que la morale est nécessairement une croyance de la raison. C'est un point de vue conforme à la conception laïque de la morale, selon laquelle celle-ci ne saurait contredire la science. Le néokantisme de Boutroux reprend donc un article essentiel de l'éthique du civisme républicain<sup>186</sup>. Il la contredit pourtant dans un second mouvement, lorsqu'il affirme que la croyance de raison conduit naturellement l'esprit à la religion, et lorsqu'il infléchit son interprétation de Kant dans un sens évangélique : à l'entendre, Kant aurait pris à son compte « foi-espérance-charité »<sup>187</sup>, le mot d'ordre de Saint Paul. Il en résulterait un écart grandissant entre les trois exigences de la modernité – la science, l'égalité, l'instruction – et une doctrine kantienne en retard sur le temps présent, en ce sens qu'elle accorderait trop de place au suprasensible et au devoir, « concept contraire aux esprits modernes »<sup>188</sup>. Comment la morale d'Émile Boutroux en est-elle venue à prendre ses distances vis-à-vis de Kant et de l'impératif catégorique ? Quel est le sens de cette mise en cause d'une doctrine qui avait naguère l'ambition de se confondre

---

<sup>185</sup> Émile BOUTROUX: *La philosophie de Kant*, Vrin, 1965, 364-374.

<sup>186</sup> Fritz RINGER : *Fields of Knowledge – French Academic Culture in Comparative Perspective*, Cambridge UP.  
– Maison des sciences de l'homme, 1992, 185.

<sup>187</sup> BOUTROUX, op. cit., 367.

<sup>188</sup> BOUTROUX, Ibid., 370.

avec l'idée républicaine ? Kant est certes utile, à mesure que le pouvoir républicain s'installe, car, plus un pouvoir a de puissance, et plus il est indispensable que l'usage de cette puissance soit soumis à une règle<sup>189</sup>. Mais l'utilité de Kant ne va guère au-delà de cet usage régulateur, elle ne saurait sans dommage s'appliquer aux maximes de la raison pratique. Le système kantien est en effet refusé par Boutroux, car il équivaut à une abolition du particulier, de l'individuel, du spécifique, à un effacement des personnes si prononcé qu'il les « rapprocherait de l'homogénéité indistincte de la matière inorganique »<sup>190</sup>. En somme, l'individualisme républicain de Boutroux ne trouve pas son compte dans l'humanité standardisée dont Kant semble avoir rêvé, et dont l'école laïque a entrepris de réaliser le programme. Comment en est-on arrivé là ?

Lorsque Félix Ravaisson publie, à l'occasion de l'Exposition universelle de 1867, son rapport sur *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, c'est une page de l'histoire de la philosophie qui se tourne. Victor Cousin vient de mourir, Ravaisson lui succède<sup>191</sup>, qui annonce de loin la venue d'une réaction spiritualiste qui aura peu d'affinités pour le criticisme lorsque, avec Henri Bergson, elle culminera à la fin du siècle. Jules Lachelier a été nommé en 1864 professeur de philosophie à l'École normale, où il exerce ces fonctions jusqu'en 1877. Boutroux, qui intègre l'École en 1865, appartient à la même promotion que Henri Marion, qui sera le théoricien de la morale laïque. Ils sont les élèves de Lachelier, et les condisciples d'hommes qui, vingt ou trente ans plus tard, seront devenus des personnalités en vue de l'*establishment* universitaire républicain, Compayré, Lavis, Monod, Ribot notamment, pour ne citer que quelques noms de la promotion 1862. L'ère Lachelier-Boutroux est celle du retour à un Kant débarrassé des *a priori* cousinien : pour vingt générations de normaliens stupéfiés par le charisme de Lachelier<sup>192</sup>, toute dissertation digne de ce nom sera kantienne, mais dans la concordance la plus austère avec la science la plus exigeante. Le Kant de Lachelier, écrit Michel Espagne, préfigure « la posture intellectuelle de Boutroux recherchant dans les lois de la nature les traces d'une finalité métaphysique »<sup>193</sup>.

---

<sup>189</sup> BOUTROUX, *Ibid.*, 371.

<sup>190</sup> BOUTROUX, *Ibid.*, 373.

<sup>191</sup> L'incompatibilité entre les deux hommes était totale. Cousin avait découragé Ravaisson à devenir un philosophe de profession. Invinciblement rebelle à l'autorité d'autrui, il avait fini dans l'administration (Henri BERGSON : *Oeuvres*, PUF, 1963, 1, 1463-1464). Ravaisson connaissait l'administration ministérielle depuis 1838. Le ministre Fortoul avait fait de lui un Inspecteur général. Ravaisson était un esprit libre et critique. Jules Michelet avait écrit à Jules Quicherat : « je n'ai connu en France que quatre esprits critiques : Letronne, Burnouf, Ravaisson et vous », cité BERGSON *Ibid.*, 1457.

<sup>192</sup> Fabien CAPELLERES : « Généalogie d'un néo-kantisme français – À propos d'Émile Boutroux », *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, n° 3, 405-442. Cit. 418-422.

<sup>193</sup> Michel ESPAGNE : *En deçà du Rhin – L'Allemagne des philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 151.

C'est l'époque où la République des professeurs fait jouer à ses philosophes salariés le rôle de philosophes la justifiant. C'est l'époque où se noue l'amitié si féconde de Boutroux et du mathématicien-philosophe Jules Tannery, futur professeur de calcul différentiel et intégral à la Faculté des sciences de Paris (promotion 1866). La République se consolide en tissant des réseaux matrimoniaux à l'intérieur de la fraction intellectuelle identifiée à sa cause. Le frère de Boutroux enseigne à la Faculté des lettres de Besançon, Émile est entré par mariage dans la famille lorraine des Poincaré, il a épousé en 1878 la fille du Dr Poincaré, professeur à la faculté de médecine de Nancy. Son épouse est la sœur du mathématicien et académicien républicain Henri Poincaré (1854-1912)<sup>194</sup>. Les familles Boutroux et Poincaré sont des emblèmes de cette élite républicaine, où – pour reprendre le dithyrambe de Dominique Parodi – « toutes les supériorités de l'esprit s'alliaient au plus haut souci de la vie morale, à un patriotisme intransigeant, à la claire conscience de cette condition de dignité, de respect de soi et de mesure qui fait l'honneur de la bourgeoisie française »<sup>195</sup>. Il est important de noter que cette apothéose de l'excellence bourgeoise dans la Belle Époque républicaine coïncide avec la contestation institutionnelle de cet élitisme par les tentatives de réforme universitaire des années 1885 – 1896<sup>196</sup>. On comprend mieux, nous semble-t-il, le spiritualisme libéral de Boutroux si on le déchiffre comme une recherche défensive de compromis avec l'idéal démocratique.

D'abord nommé répétiteur à l'École pratique des hautes études que vient de créer Victor Duruy, Boutroux a été envoyé par celui-ci en 1869 en mission à Heidelberg, où il va passer deux années à se familiariser avec le kantisme historicisant d'Eduard Zeller. En 1874 il est nommé à l'Université de Montpellier, où il aura pour successeur le kantien spiritualiste Désiré Nolen<sup>197</sup>. Boutroux, que Pierre Bersot a préféré à Léon Ollé-Laprune pour succéder à Lachelier dans une maîtrise de conférences à l'ENS (1877), y reste jusqu'en 1886. Commence alors sa longue carrière à la Sorbonne. Il comptera parmi ses élèves Jean Jaurès, Xavier Léon, Octave Hamelin, Victor Delbos, Henri Delacroix, Léon Brunschvicg, Théodore Ruysen.

---

<sup>194</sup> Christophe CHARLE : *Les professeurs de la Faculté des lettres de Paris, I. 1809 – 1908*, Institut national de Recherches pédagogiques - CNRS, 1985-1986, 34 sq. Le couple Boutroux a eu trois enfants : Suzanne, mariée à un normalien, Louise, mariée à un professeur de littérature française à la faculté des lettres de Caen, et Pierre, professeur d'histoire des sciences au collège de France. Voir sur Pierre Boutroux la notice nécrologique que lui consacre Léon BRUNSCHVICG (*Revue de métaphysique et de morale*, 1922, 285-288).

<sup>195</sup> Dominique PARODI : notice Émile Boutroux in *Annuaire de l'Association amicale de secours des anciens élèves de l'École Normale Supérieure*, 1923, 84-98, Cit. 92.

<sup>196</sup> RINGER, op. cit., 214. L'autonomie budgétaire des universités est reconnue, et le recrutement d'enseignants pour les Facultés élargi. Longtemps identifiée à l'élitisme de l'enseignement secondaire, l'ENS est rattachée à la Sorbonne en 1903.

<sup>197</sup> La thèse de NOLEN *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz – histoire et théorie de leurs rapports*, soutenue en 1875, est une réduction de Kant à Leibniz, et dédiée à Edme Caro (sur Nolen et la signification idéologique d'un kantisme référé à Leibniz et Schelling, on se reportera à Michel ESPAGNE op. cit., 238-240).

Bref, l'*intelligentsia* tierce-républicaine aura été boutroussienne à des titres divers, mais sans que l'on trouve chez cet historien émérite de la philosophie trace d'un engagement politique – même au moment de l'affaire Dreyfus, où il se contente, en parfait légitimiste républicain, de signer – il fut un des premiers à le faire – une pétition de « bons Français<sup>198</sup> » s'engageant à respecter, quel qu'il fût, l'arrêt de la Cour de Cassation.

Deux lignées philosophiques s'affrontent alors, celle de Kant et celle de Maine de Biran, idéalisme critique contre positivisme métaphysique et spiritualiste, Renouvier contre Ravaisson. Une ligne de faille traverse de part en part la tectonique républicaine, semblant affecter à des postures antagonistes. des kantien renouviéristes comme Lionel Dauriac et des biraniens spiritualistes comme Gabriel Séailles<sup>199</sup>. La position de Boutroux dans ces généalogies est ambiguë : il relève à l'évidence du kantisme – au point que Renouvier se réclamera de lui et se voudra son disciple<sup>200</sup> – mais il s'inscrit avec la même évidence dans la filiation spiritualiste, ne serait-ce que par sa célèbre thèse sur *La contingence des lois de la nature* (1874), que n'auraient désavouée ni Biran, ni Ravaisson, ni Lachelier. L'idée républicaine pratique fut, croyons-nous, un syncrétisme kanto-spiritualiste. Elle contient, chez Boutroux comme chez Renouvier, la notion de l'irréductible diversité des choses, et de la vanité de tout monisme. Elle est, en termes politiques, aux antipodes de toute unification forcée de la pensée, à la jacobine. Elle est même, à y bien réfléchir, foncièrement contraire à l'unilatéralisme kantien. « Étrange doctrine, écrit Boutroux à propos de la philosophie critique, selon laquelle le changement de vie, l'amélioration ou la perversion, le repentir, les victoires sur soi-même, les luttes entre le bien et le mal ne seraient que des péripéties nécessaires d'un drame où le dénouement serait connu d'avance »<sup>201</sup>. En un mot, le kantisme n'est acceptable que ramené, contre son esprit même, à une justification du relatif, du discontinu, du contingent. L'attitude de Boutroux n'est pas moins paradoxale envers le positivisme de Comte, puisque celui-ci est à la fois globalement combattu dans ses condamnations de l'âge théologique, et soutenu dans certaines de ses expressions les plus modernes, en particulier en sociologie. On n'oubliera pas que c'est à Boutroux qu'Émile

---

<sup>198</sup> PARODI op. cit., 96.

<sup>199</sup> Isaak BENRUBI : *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig, Felix Meiner, 1928, range parmi les kantien, éventuellement adeptes de Renouvier, des criticistes de la science comme Henri Poincaré et Pierre Duhem, parmi les rationalistes critiques Lionel Dauriac, François Evellin, Henri Marion, Louis Liard, Octave Hamelin, Jules Lagneau, Louis Couturat, Léon Brunschvicg. Il range sous la bannière spiritualiste et biranienne, outre Cousin et Janet, des hommes comme Félix Ravaisson, Jules Lachelier, Victor Egger, Alfred Fouillée, Gabriel Séailles, Émile Boutroux, Jean Jaurès, Henri Bergson. Le troisième famille dessinée par Benrubi est celle des positivistes scientifiques et empiristes, ce sont les descendants d'Auguste Comte, des hommes comme Émile Durkheim.

<sup>200</sup> BENRUBI op. cit., 389.

<sup>201</sup> *Émile Boutroux – choix de textes* avec une étude sur l'œuvre par Paul ARCHAMBAULT, V. Rasmussen, 1928, 31.

Durkheim dédiera en signe d'hommage sa thèse de doctorat sur La division du travail social (1893)<sup>202</sup>.

Le Kant de Boutroux, finalement intégré à celui des républicains, aura été perçu à travers Jakob Boehme et Leibniz, et à travers l'enseignement de Zeller. Il aura pour ainsi dire achevé, sous les auspices d'un Grand de la Sorbonne, sa mue de réaffiliation à ses sources germaniques oubliées. Pas davantage que celui de Renouvier, le néo-kantisme de Boutroux n'est un kantisme orthodoxe. Il retourne à la métaphysique par des chemins de traverse, qui le mènent à Descartes et Pascal, mais aussi à Leibniz, Saint Paul et Schelling<sup>203</sup>. Le soupçon global envers Kant et Comte, envers criticisme et positivisme est un héritage de Ravaisson, et un signe discret d'allégeance à Schelling et Pascal en matière de foi. « La vraie morale est d'agir avec Dieu et comme lui » avait écrit Ravaisson, qui se plaçait dans un autre ordre, pour parler comme Pascal, que celui de la raison et de la politique – celui du mystère et de la croyance. Compatible avec celui de la laïcité certes, mais à condition d'en être totalement séparé<sup>204</sup>, et hermétiquement soustrait à toute polémique politicienne. Ravaisson vise Kant sans le nommer lorsqu'il écrit : « Celui qui crut avoir sapé à jamais par la base toute métaphysique, et qui n'a ruiné qu'une métaphysique apparente, voulut rouvrir par la morale la route de l'infini et de l'absolu. Mais sa morale se réduit encore, comme il a prouvé que s'y réduit la métaphysique de l'imagination, à une forme vide de contenu, une loi du « devoir » sans justifications et sans applications déterminables »<sup>205</sup>. Si différents qu'ils fussent dans leurs options idéologiques, Lachelier, Boutroux et Renouvier eurent en commun d'être des kantien conditionnels, il furent d'avis que Kant n'avait pas tenu la promesse faite à Lambert<sup>206</sup> de rétablir la métaphysique après les mésaventures dialectiques qui avaient causé ses chavirements (*Umkippen*). Ils pensèrent tous les trois qu'il appartenait aux Français de relever, grâce à Descartes, le défi auquel les Allemands avaient manqué : à leurs yeux, Kant avait fait progresser la critique d'un pas de géant en l'affranchissant de la psychologie. Les

---

<sup>202</sup> Durkheim, condisciple à l'Ecole normale de Pierre Janet et Goblot (promotion 1879), de Bergson, Jaurès et Belot (1878), de Rauh et Blondel (1881) y aura suivi avec eux l'enseignement de Boutroux. Lorsque Durkheim soutient sa thèse en 1893, Paul Janet explose, il invoque Dieu, et Boutroux, qui siège à ses côtés dans le jury, grimace mais ne souffle mot. Selon Mauss, Durkheim heurte de plein fouet la foi chrétienne de ses lecteurs et auditeurs. Boutroux est plus libéral que Durkheim, tout en étant moins ostensiblement républicain que lui (Dominick LACAPRA : *E. Durkheim – Sociologist and Philosopher*, Cornell UP., Ithaca – Londres, 1972, 81 sq.). Sur Boutroux et Renouvier dans les années 1879-1882, voir Terry GODLOVE : *Religion, Interpretation and diversity of belief – The Framework Model from Kant to Durkheim and Davidson*, Cambridge UP., 1989, 39.

<sup>203</sup> Voir le bel article de BOUTROUX : « La philosophie de Félix Ravaisson », *Revue de métaphysique et de morale*, 8 (1900), 694-716. Cit. 715.

<sup>204</sup> Félix RAVAISSON : « Métaphysique et morale », en ouverture à la première livraison de la *Revue de métaphysique et de morale*, 1, (1893), 6-25, repris chez Vrin, coll. Reprise, 1986, 63-82, d'après laquelle nous citons. (Cit. in J. Dopp : *Félix Ravaisson – la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain, 1933, 242).

<sup>205</sup> RAVAISSON op. cit., 80.

<sup>206</sup> Lettres à Lambert du 31 décembre 1765 (AK, X, 52 – 53) et du 2 septembre 1770 (AK., X, 93)



cartésiens auraient pour tâche de mener à son terme la pensée des *Méditations métaphysiques* de 1641 que Kant ne leur paraissait pas avoir suffisamment développée<sup>207</sup>.

Le kantisme de Boutroux<sup>208</sup> est une forme parmi d'autres de kantisme républicain dans la mesure où il « repense, revit et ressuscite »<sup>209</sup> l'orthodoxie de la doctrine, mais en l'adaptant constamment à une réalité française en évolution. Il court côte à côte une ligne étrangère au criticisme et hostile au scientisme – elle va de Boutroux à Bergson et à Édouard Le Roy (1870 – 1954) – et une ligne kantienne, dans laquelle Boutroux se reconnaît pour partie : c'est le phénomène humain qui l'intéresse comme totalité polymorphe, dans tous les domaines de la culture et de la vie. Cette ligne est celle du kantisme phénoméniste de Renouvier, et de son ambition de rendre compte par une rationalité non dogmatique de la totalité des situations individuelles et sociales. Par contre son aboutissement dans l'équation hégélienne du rationnel et du réel, Boutroux ne peut que le repousser, les systèmes n'étant jamais à ses yeux que des inventions sans réalité. Boutroux est le philosophe par excellence de la compatibilité de la philosophie et de la science, de la religion et de la morale, de la conviction participative et de la neutralité de principe. Sa méthode est strictement kantienne lorsqu'elle s'efforce de concilier science et croyance grâce à une critique préalable de la connaissance. L'objectif de la *Critique de la raison pure* reste donc valable. Boutroux rejette par contre le déterminisme intégral que Kant a hérité de Christian Wolff (1679-1754), l'apriorisme des catégories, la distinction dogmatique des phénomènes et des noumènes. À cela rien d'étonnant puisque les vrais maîtres de Boutroux sont Ravaisson, Maine de Biran, Leibniz et Aristote.

Il y a, dans la synthèse boutroussienne, place pour quelques enseignements kantien, mais sous bénéfice d'inventaire. Boutroux porte au crédit de Kant d'avoir ruiné l'idéalisme logique de Wolff, l'idéalisme empirique de Berkeley, l'empirisme radical de Hume<sup>210</sup>. L'importation allemande du criticisme et sa réinterprétation<sup>211</sup> vont servir de base théorique à l'histoire des sciences – de Boutroux à Canguilhem et Foucault. La situation du kantisme de Boutroux est assez comparable à celle de Renouvier dans la généalogie du syncrétisme

<sup>207</sup> Roger VERNEAUX : *Les sources cartésiennes ai kantiennes de l'idéalisme français*, Beauchesne, 1936,485.

<sup>208</sup> On trouvera les principales occurrences kantiennes de l'œuvre de Boutroux dans la liste de ses écrits in Mathieu SCHYNS : *La philosophie d'Émile Boutroux*, thèse, Genève, 1923, 277 – 286. Citons, parmi les moins connues, qui ne sont pas les moins intéressantes : l'article *Kant* dans la *Grande encyclopédie* (1895), repris dans les *Études d'histoire de la philosophie* (1897), la conférence en Sorbonne *La morale de Kant* (reproduite dans la *Revue des cours et conférences* en 1901), la conférence sur L'idée de liberté en France et en Allemagne (salle de l'horticulture, 5 décembre 1915), la préface à F. SARTIAUX : *morale kantienne est morale humaine*, Hachette, 1917. Les cours de Sorbonne parus ultérieurement sous le titre *La philosophie de Kant* ont été d'abord publiés dans la *Revue des cours et conférences* du 27 décembre 1894 au 26 novembre 1896.

<sup>209</sup> Ernest CHAZEL : « Émile Boutroux », *Le christianisme au XX<sup>e</sup> siècle*, 8 décembre 1921, 671

<sup>210</sup> Émile BOUTROUX : *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Vrin, 1926, 170.

<sup>211</sup> Michel ESPAGNE op. cit., 159.

kantien de la III<sup>e</sup> République. La thèse *De la contingence des lois de la nature* fortifie Boutroux, au grand scandale d'Edme Caro et de Paul Janet, les cousins du jury, dans une série de convictions fort peu kantienne : le réel est radicalement contingent, l'esprit n'est pas une chose en soi mais un ensemble de relations phénoménales, la liberté n'est pas dans le ciel des idées, mais dans les actions les plus banales, etc. L'idée si étrangement religieuse et si mystiquement kantienne que le noumène échapperait dans son autonomie au mécanisme phénoménal est parfaitement scandaleuse pour Boutroux. Le dualisme kantien assignant le déterminisme au monde sensible et la liberté au monde intelligible, cette déchirure de l'être entre une moitié libre dans l'absolu et une moitié nécessaire dans le quotidien – voilà ce que Boutroux ne pouvait supporter. Allons plus loin : gageons qu'aux yeux d'un bourgeois instruit qui aurait appris sa philosophie chez les Encyclopédistes, dans Condillac, Destutt de Tracy et Cabanis, qui aurait appris sa littérature dans Balzac, Flaubert et Stendhal, et qui en politique serait devenu républicain de raison, la doctrine de la contingence paraissait cent fois moins éloignée de la vue scientifique sur les choses que l'insoutenable dualisme de Königsberg<sup>212</sup> ! Nous croyons, pour nous en tenir aux conséquences générales de ce constat dans l'ordre politique, que le néo-kantisme de Boutroux a contribué à restituer Kant à la réalité des phénomènes, et à le soustraire d'autant aux séductions de l'idéologie abstraite. Il est le signe d'une crise de l'idéalisme républicain, de l'idéologie républicaine, non de l'idée républicaine en soi et de sa possibilité pratique.

Dans son ouvrage si savant sur *La philosophie de Kant*, Boutroux consacre à l'idéalisme transcendantal tout un chapitre<sup>213</sup>. Vrai chef-d'œuvre d'arbitrage entre les thèses de Kuno Fischer et Benno Erdmann ! La question porte sur les différences de doctrine entre la première et la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, et entre la première édition et les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783) On voit bien, à l'admirable *fair play* que Boutroux apporte à l'élucidation d'une querelle toute byzantine entre deux experts, que l'enjeu de la querelle est grave : simple confirmation des postulats du réalisme empirique, mais en solidarité avec l'idéalisme transcendantal, soutenait Fischer, ou retour au réalisme transcendantal, mais en solidarité avec l'idéalisme empirique, assurait Erdmann, ou – pire encore – contradiction nichée au cœur du système, avait soupçonné Jacobi<sup>214</sup> ? On ne sait trop que penser de ces tintamarres de mots. Boutroux, croit-on comprendre, approuve la stratégie du chapitre « Refus de l'idéalisme », ajouté à la deuxième édition de la *Critique*. Il se livre à une contestation en règle de la *dialectique*

<sup>212</sup> Matthieu SCHYNS : op. cit., 220.

<sup>213</sup> Émile BOUTROUX : *La philosophie de Kant*, Vrin, 1965, (Cours de Sorbonne 1896-1897), 106-113.

<sup>214</sup> Ibid., 108.

*transcendantale* dans l'architecture de la *Critique* : il y voit une pièce rapportée, il se range à l'avis de Schopenhauer comparant la deuxième édition à un cul de jatte à qui l'on aurait mis une jambe de bois<sup>215</sup>. Bref, la dialectique transcendantale est « de trop », et de plus elle contredit la philosophie morale de la *Critique de la raison pratique*. Boutroux se trouve acculé à l'hypothèse d'un réflexe piétiste ou mystique de Kant, qu'il condamne au nom des postulats essentiels de Kant lui-même, rappelant – contre les exégèses sentimentales à la Germaine de Staël – qu'il n'est pas pour lui de morale hors de la raison<sup>216</sup>. Boutroux ne partage pas la joie émerveillée de Kant constatant – divine surprise ! – que la morale de la raison pure pratique est aussi celle des sciences de la nature. Ce providentialisme kantien, qui est celui du temps de Kant<sup>217</sup>, n'est plus celui de l'âge de la science républicaine et néo-kantienne. On ne peut s'empêcher de rapprocher ce point de vue français de l'inexorable déclin de l'idéalisme constaté en Allemagne depuis 1840, de la crise de la culture académique chez nos voisins d'outre-Rhin dans les années 1880-1890, et de la faveur croissante qu'y rencontrait l'agnosticisme néo-kantien. En délestant la *Critique de la raison pure* de sa *dialectique transcendantale*, on a réduit Kant à une psychologie, et le retour à Kant n'est plus en réalité qu'un retour à David Hume<sup>218</sup>. Cette réduction est à compter au nombre des retouches apportées à l'image d'un Kant républicain par le néo-kantisme.

L'innovation majeure dans l'interprétation de Kant, cette mise en cause radicale de l'idéalisme kantien et post-kantien, Boutroux la doit sûrement à Eduard Zeller(1814-1908)<sup>219</sup> et aux deux années passées à Heidelberg (1869-1871) à s'imprégner, à ses côtés, des enseignements de la théologie et de la philosophie souabes, et à se défaire des faux-semblants de l'idéalisme au profit d'un empirisme fidèle à Kant, c'est-à-dire soumis au contrôle des lois *a priori* de la connaissance. Par la médiation de Zeller, c'est tout l'empirisme du séminaire de théologie de Tübingen (David Friedrich Strauss, Friedrich Theodor Vischer, Ferdinand Baur) qui se fait connaître du Quartier latin et de la Sorbonne, inscrivant Kant dans l'ascendance légitime du réalisme épistémologique moderne. Véritable inversion du fleuve philosophique, que l'on avait longtemps imaginé roulant ses flots d'idéalisme, sans s'apercevoir qu'un affluent souterrain – celui où Renouvier faisait circuler les embarcations de sa *Critique générale* – coulait maintenant impétueusement au grand jour, accompagné des cris d'allégresse qui retentissaient sur ses rives. C'est la confluence de ces deux eaux – celle du kantisme réaliste de Zeller et celle du kantisme réformiste de Renouvier – qui aboutit au déploiement du fleuve

<sup>215</sup> Ibid., 142. Sur la dialectique transcendantale, Ibid., 142-158.

<sup>216</sup> Ibid., 149.

<sup>217</sup> Ibid., 150.

<sup>218</sup> RINGER op. cit., 198.

<sup>219</sup> Nous reprenons ici les développements de M. ESPAGNE sur *Heidelberg et Zeller* op. cit., 152-157.

kantien en estuaire grouillant de vie dans les années 1890-1900<sup>220</sup>. En amiral de l'armada née du rassemblement des flottilles kantienne des provenances les plus diverses, on ne peut imaginer que Boutroux ! Toutes les interprétations de Kant sont possibles, sauf les lectures univoques, notamment spiritualistes ou sensualistes. C'est l'époque où Désiré Nolen, qui jette un pont entre Kant et Leibniz, succède à Boutroux à Montpellier (1876), tandis que Renouvier, on l'a vu, commence à faire école avec François Evellin et Octave Hamelin. Cette omniprésence d'un Kant infiniment divers explique sa domination sans partage dans les copies des agrégatifs – au grand dam de Paul Janet, président (spiritualiste et cousinien) du jury<sup>221</sup>.

### Les trois dimensions de l'influence d'Émile Boutroux

À quoi tient l'importance exceptionnelle de Boutroux dans l'histoire du kantisme républicain ? À trois phénomènes décisifs, nous semble-t-il, de l'histoire culturelle de la III<sup>e</sup> République à son apogée : le rôle croissant de l'Allemagne, la constitution de réseaux de pouvoir intellectuel en centres de triage des systèmes conceptuels, la formation progressive d'une synthèse philosophique républicaine associant le double héritage kantien et spiritualiste. Les trois phénomènes étant liés, on ne perçoit l'importance de chacun qu'en prêtant attention à ses connexions avec les deux autres.

1. Le surgissement d'un horizon allemand de la pensée française<sup>222</sup> est inséparable de la carrière de Boutroux, mais il lui est largement antérieur. Il a commencé sous le Second Empire. Il est lié à l'action de Victor Duruy, qui a été ministre de l'instruction publique de 1861 à 1869. Nous y reviendrons. C'est à l'initiative de Duruy et avec une recommandation de Ravaisson que Boutroux, on l'a vu, a entrepris son voyage de formation à Heidelberg, aux sources épistémologiques de l'empirisme néo-kantien. Il y a chez lui une quête très germanique de *Weltanschauung*<sup>223</sup>, dont Zeller a été l'exemple vivant. Son Kant en porte incontestablement des traces – ce qui le distingue du Kant francisé des avocats de la laïcité. La vague allemande de la pensée française sous la III<sup>e</sup> République a eu pour effet direct de germaniser à nouveau un Kant que les Français avaient fini par adopter comme un des leurs. Cette visibilité de l'influence allemande sur l'Université républicaine servit d'argument à la droite nationaliste pour mettre en cause kantisme et Université – et faire d'une pierre deux coups : Maurice Barrès attaquait à la fois l'Université républicaine et la place à ses yeux

<sup>220</sup> CAPELLERES art. cité, 427 sq.

<sup>221</sup> Il s'en plaint dans un article de la *Revue universitaire* de 1892 (CAPEILLERES loc. cit.)

<sup>222</sup> ESPAGNE, op. cit., 170.

<sup>223</sup> RINGER, op. cit., 246.

excessive qu'y avait prise la philosophie critique. Boutroux et Fouillée avaient été amenés à défendre cette double cause devant la commission de l'enseignement de la chambre des députés en 1899<sup>224</sup>.

Il est important de souligner, sur la longue durée des années 1860-1920, ce lien structurel profond, mais aujourd'hui oublié, entre l'hégémonie philosophique allemande et la mission impartie à la philosophie de transmettre une morale civique et laïque à la nation<sup>225</sup>. Le cosmopolitisme kantien y était à l'honneur, puisqu'il permettait aux philosophes de France et d'Allemagne de surmonter leurs préventions nationales en philosophie. Boutroux n'est pas seulement attaché à la vulgarisation de la pensée allemande par l'enseignement secondaire et universitaire français, il s'efforce en même temps de faire connaître Descartes à ses collègues allemands. En 1894 il tente, à Fribourg-en-Brigau, de gagner Aloys Riehl à son projet d'édition des œuvres de Descartes (avec Adam et Tannery). Grâce à Zeller, il approche Helmholtz dans la même intention<sup>226</sup>.

2. La philosophie de la III<sup>e</sup> République n'atteint à sa cohérence interne que par l'existence de réseaux qui pourvoient à sa diffusion. C'est grâce à eux que se sont constituées ces chapelles d'opinion, ces forteresses convictionnelles, ces filiations philosophiques autour desquelles se cristallise le débat d'idées. Leur évidence frappe l'historien et le sociologue, même si (et peut-être parce que) ces généalogies sont polémiques, imaginaires, voire fantasmatiques<sup>227</sup>. Ces appartenances distinctes et ces regroupements par affinités se repèrent en tout cas dans le paysage philosophique de la III<sup>e</sup> République, en particulier dans la répartition géographique du kantisme dans les Facultés des lettres provinciales. On voit se dessiner la carte d'une présence kantienne continue, mais selon des accentuations locales identifiables, à Montpellier, à Caen, à Bordeaux, à Lyon. La philosophie est de plus en plus une œuvre collective, un travail en réseau. Il en est de même – sinon davantage – au niveau national, avec les politiques de recrutement d'enseignants de philosophie suivies par les directeurs successifs de l'École Normale (Pierre Bersot de 1871 à 1880, Georges Perrot de 1883 à 1904). On pense à l'impulsion donnée, à l'échelon ministériel, par Duruy à l'innovation culturelle sous des formes multiples, par la médiation de personnalités différentes. Fabien Capeillères a décrit de façon suggestive le jeu de trois triangles de

---

<sup>224</sup> RINGER op. cit., 249. La commission parlementaire de l'enseignement, présidée par Alexandre Ribot, avait lancé une enquête sur l'enseignement secondaire en 1899. Les procès-verbaux des dépositions ont été publiés en deux volumes par la chambre des députés en 1899. La déposition de Boutroux se trouve de dans le premier volume (328-342).

<sup>225</sup> ESPAGNE, op. cit., 147.

<sup>226</sup> ESPAGNE, op. cit., 155.

<sup>227</sup> CAPEILLERES loc. cit., 408.

pouvoir philosophique : le premier, centré sur Ravaisson, compte aussi Cousin et Duruy. Le deuxième – gravitant autour de Lachelier – englobe Ravaisson et Duruy. Le troisième – avec Boutroux au centre – inclut Ravaisson et Lachelier. Depuis la mort de Cousin, rien n'arrive d'important en philosophie sans Ravaisson, Lachelier et Duruy. Les kantien le plus activement engagés dans le militantisme laïque n'y peuvent mais. Le kantisme officiel – effectivement dominant – ne sera que partiellement le leur. Le rôle de Duruy dans l'animation philosophique est central. Il a été le protecteur à la fois de Ravaisson et de Lachelier, il a promu simultanément les partisans de Maine de Biran et ceux de Kant. On le retrouve dans les moments charnières de la vie de Michelet, qui a été son professeur d'histoire en 1826 et plus tard le soutien de sa candidature à un poste d'enseignant à l'ENS. Il a été le condisciple de Ravaisson au collège Rollin, avant d'être le professeur d'histoire de Boutroux au lycée Henri IV<sup>228</sup>. Ravaisson, qui a une longue expérience de l'administration, seconde Duruy lorsque celui-ci est en charge du ministère de l'instruction publique. C'est à Ravaisson que Duruy commande en 1867 le fameux *Rapport* sur la philosophie française, qui donne le coup d'envoi de la réappropriation de Kant par le spiritualisme, et qui amorce, en concurrence avec le Kant de la morale laïque, son dépassement sous le signe d'une spiritualité revivifiée par la pensée allemande. C'est avec l'appui du ministre que Ravaisson patronne Lachelier. Et l'on retrouvera les deux hommes-clés derrière Émile Boutroux lorsque celui-ci partira pour Heidelberg en 1869.

La République se veut philosophiquement laïque, elle ne privilégie théoriquement aucune doctrine, mais elle cache mal son faible pour le positivisme et la science. Là est en réalité son orthodoxie traditionnelle, si neutre qu'elle se prétende en matière de croyance. Or ce scientisme est de plus en plus contesté depuis 1870<sup>229</sup>. Boutroux fait partie de cette contestation – comme après lui Bergson. Mais cela n'a pas de conséquence idéologique nette, et ne signifie assurément pas une hostilité envers le régime républicain. Peut-être même au contraire : les positivistes à la Renan et à la Taine ne portent certes pas l'Église dans leur cœur, mais ils sont aussi peu démocrates que possible, et piètres républicains. *A contrario* l'anti-scientisme de Boutroux est tout à fait intégrable à l'idéologie républicaine et à son besoin de synthèse et de pluralisme.

---

<sup>228</sup> Le professeur de philosophie de Boutroux à Henri IV fut le catholique conservateur Jean – Félix Nourrisson (notice PARODI, loc. cit., 85), qui avait eu au collège Stanislas Ozanam comme professeur et l'abbé Gratry comme aumônier. Il s'intéressait avant tout à l'Allemagne, qu'il considérait comme une extension du cartésianisme (ESPAGNE, op. cit., 227). Le rôle de Nourrisson dans la formation intellectuelle de Boutroux nous semble confirmer le rôle consensuel et conservateur de la référence cartésienne dans la constitution de la philosophie républicaine.

<sup>229</sup> Fritz RINGER op. cit., 211.

3. Boutroux nous semble avoir accompli en philosophie l'équivalent de la synthèse républicaine réalisée par les opportunistes en politique. Son spiritualisme du concret s'est dépouillé de toute affirmation dogmatique. Il n'est jamais apparu sous les traits d'un philosophe officiel. Nul historien de la philosophie n'a poussé aussi loin que lui l'impartialité scrupuleuse face à tous les systèmes. Il a incarné en ce sens la capacité non seulement à comprendre, mais à tolérer les opinions des autres lorsqu'elles étaient contraires aux siennes. Il est à cet égard l'exemple parfait d'une République mature, qui a enfin enterré la hache de guerre idéologique. Il savait jouer les multiples facettes de la philosophie républicaine – il était à volonté et tout à tour plus métaphysicien que les métaphysiciens, meilleur positiviste que les positivistes, plus idéaliste que les idéalistes, plus réaliste que les réalistes, plus rationaliste que les rationalistes, meilleur empiriste que les empiristes, et ainsi de suite<sup>230</sup>. Il nous semble surtout avoir porté à son optimum la synthèse philosophique de la France et de l'Allemagne. Il connaît l'opposition des deux systèmes de pensée. Il s'en explique dans la longue préface à sa traduction de la *Philosophie des Grecs* de Zeller. Il sait que Hegel est très allemand dans son parti pris d'instaurer entre le tout et la partie un rapport de fin à moyen, et que l'individuel n'est pour lui qu'une négation et une forme provisoire de l'être. L'Allemagne n'est pas pour rien le pays où a été écrit un *Traité du serf arbitre*. La France soutient au contraire avec Descartes la cause du libre arbitre comme fin en soi. Boutroux est à la recherche d'une vérité qu'il situe entre les deux systèmes, dans un compromis où le libre arbitre des citoyens et l'unité idéale de la nation seraient également des fins en soi<sup>231</sup>. La foi de Boutroux n'est pas la foi laïque de son camarade d'École Henri Marion, qui en fait le reproche à son « lugubre ami »<sup>232</sup>. Boutroux illustre sans doute ce moment d'un individualisme républicain (et kantien) sur le point de découvrir les devoirs envers autrui. Il écrit : « On ne peut à la fois prétendre se suffire et remplir son devoir. La moralité est une part faite aux autres dans notre vie et dans notre être même »<sup>233</sup>.

---

<sup>230</sup> Edmond Goblot, cité in PARODI loc. cit., 94.

<sup>231</sup> Émile BOUTROUX : Préface à sa traduction de Eduard Zeller : *La philosophie des Grecs*, Hachette, 1877, T. 1, XXVI–XXVII.

<sup>232</sup> Lettre d'Henri Marion à Émile Boutroux du 2 décembre 1871 : « adieu, mon cher et lugubre ami, je t'en supplie, du ressort ! il faut agir, pleurer ne suffit pas, tu travailles, que peut-il te manquer ? La foi ? À moi aussi. » (PARODI, loc. cit., 91).

<sup>233</sup> Émile BOUTROUX : préface à *Morale sociale – Leçons professées au collège libre de sciences sociales*, (par M. Bernès, F. Buisson, L. Brunschvicg, le Pasteur Wagner et al.) Alcan, 1909, II.

# Émile Durkheim (1858-1917)

## – La mutation sociologique du kantisme

C'est un trait constant de notre société que de poser les plus hautes exigences [...] à ceux qu'elle prive le plus des conditions de la moralité. Elle demande au prolétaire affamé plus de respect de la propriété d'autrui qu'aux barons de la Bourse ou aux coquins de la noblesse... Elle impose le devoir d'autant plus strictement qu'elle en rend l'exercice compliqué... Loin que la sanction suive le délit, c'est la société qui a commencé par punir, provoquant ainsi le délit.  
*Georg SIMMEL : La philosophie de l'amour (1892)*

Kant pense l'individu. Il dit en son nom *je pense et je dois*, mais il ne passe pas du *je* au *nous*.<sup>234</sup> Il y eut donc, entre philosophie critique et sociologie naissante, des tensions évidentes<sup>235</sup>. Sur le plan institutionnel par exemple : la *Revue de métaphysique et de morale* vit parfois en Durkheim un ennemi<sup>236</sup>, les études de sociologie n'étaient pas intégrées dans le cursus philosophique, mais toujours traitées comme des questions morales<sup>237</sup>. Durkheim enseignait la science sociale à la Sorbonne depuis 1906, il y avait succédé à Buisson – mais sa chaire, qui avait été créée pour lui sous ce titre à Bordeaux en 1887 ne s'intitula « science de l'éducation et sociologie » qu'en 1913<sup>238</sup>. Sur le plan des contenus aussi la tension était claire : dominée par la finitude du sujet et le problème de la métaphysique, la pensée de Kant ne conçoit apparemment qu'un présent (le devoir) et une éternité (la religion). Les tensions sont fortes entre Durkheim et ses concurrents philosophes, parfois critiques comme Henri Delacroix, Alphonse Darlu ou Édouard Le Roy, et leur maître Jules Lachelier. Au moment de la parution des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) notamment, ceux-ci peuvent invoquer Kant pour soutenir que la religion est incompatible avec la liberté, alors que

---

<sup>234</sup> Lucien GOLDMANN : *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, 1967, 226.

<sup>234</sup> GOLDMANN, op. cit., 235.

<sup>235</sup> Lucien LEVY-BRUHL : *La morale et la science des mœurs*, PUF, 1971, chap. 1<sup>er</sup> : « Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de morale théorique », 1-34.

<sup>236</sup> *Revue de métaphysique et de morale* 3, (1895), 231 Cité Jean-Louis FABIANI : *Les philosophes de la République*, Minuit, 1988, 11.

<sup>237</sup> Le suicide était corrélé par exemple aux dangers de l'alcoolisme (FABIANI, op. cit. 52).

<sup>238</sup> Jean DUVIGNAUD : *Durkheim – sa vie, son œuvre*, PUF, 1965, 9.



Durkheim analysait la religion comme libération de l'individu<sup>239</sup>. Pour Durkheim, la religion de Lachelier s'expliquait sociologiquement par l'effort pour se libérer *de* la société. Mais l'un voulait se libérer *de* la société, l'autre *par* la société. Ces prises de position antagonistes eurent tout du dialogue de sourds ! À y regarder de près, ce différend religieux reposa davantage sur des différences de foi que sur des différences d'*epistémé*. Le clivage essentiel, nous semble-t-il, ne séparait pas sociologues et philosophes, mais partisans d'une sécularisation radicale, voire agressive<sup>240</sup>, cherchant à remplacer la religion<sup>241</sup>, et adeptes – à la Boutroux ou à la Bergson – d'un compromis entre société et religion. Octave Hamelin, ami de Durkheim mais professeur de philosophie et kantien exemplaire, excluait Dieu du devoir moral<sup>242</sup> sans être lui-même sociologue.

Il y a en effet l'évidence contraire d'une convergence du kantisme et de la sociologie : s'il en était resté à l'individualisme de l'impératif catégorique et à l'effacement du temps historique – c'est-à-dire aux deux premières *Critiques* – jamais le kantisme ne serait devenu une philosophie de la République en France, ni une référence du réformisme social-démocrate en Allemagne. La condamnation la plus radicale de la société existante et de sa fondation par le marché, c'est, selon Lucien Goldmann<sup>243</sup>, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* qu'elle se trouve. L'impératif pratique s'y énonce sous la forme connue : « Agis de telle manière que l'humanité, tant dans ta propre personne que dans celle de tout autre, soit toujours pour toi une fin et jamais simplement un moyen »<sup>244</sup>. De même, *La religion dans les limites de la simple raison* fait surgir un *nous* comme sujet de l'action, et une Église comme réalisation du Royaume de Dieu sur terre<sup>245</sup>. Le passage du *je* au *nous* s'est donc amorcé au sein du kantisme le plus orthodoxe.

Cette première hirondelle ne fait certes pas le printemps, mais elle l'annonce. Le rapport de Durkheim à Kant est ambivalent – en même temps méfiant et complice : complice, puisque il n'y a pas et ne peut y avoir « d'autre type collectif que le type générique de

---

<sup>239</sup> Voir le débat sur « le problème religieux et la dualité de la nature humaine », in : *Bulletin de la société française de philosophie*, XIII (1913), 63-75, 80-87, 90-100, 108-111. Opposition des points de vue Kant-Durkheim sur la religion Ibid., 96.

<sup>240</sup> Steven LUKES : *Émile Durkheim – his Life and Work, a historical and critical Study*, Stanford UP., 1985, 358.

<sup>241</sup> Les nationalistes de la *Revue de métaphysique et de morale* (Xavier Léon, Léon Brunschvicg, Elie Halévy) semblent avoir été plutôt de cet avis.

<sup>242</sup> Georges WEILL : Histoire de l'idée laïque en France au XIX<sup>e</sup> siècle, 1925, 333.

<sup>243</sup> GOLDMANN op. cit., 235-236.

<sup>244</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II<sup>e</sup> section, Pl. II, 295, AK. IV, 429.

<sup>245</sup> GOLDMANN op. cit., 237-238.

l'homme »<sup>246</sup> – la diversification infinie des populations par la division du travail n'y change rien – affirmation par laquelle le sociologue se rallie à l'universalisme humaniste de Kant ; méfiant<sup>247</sup> pourtant, parce que la morale de la raison pratique semble à Durkheim découler d'une métaphysique toute *a priori*, inspirée probablement par des raisons religieuses et non philosophiques<sup>248</sup>. Pour Durkheim, comme pour Max Weber, Lucien Lévy-Bruhl ou Marcel Mauss, les morales s'enchevêtrent selon les clans, les classes, les phratries, les appartenances professionnelles, les générations, les sexes. Aux antipodes de la *Critique de la raison pratique* évidemment. Or Durkheim s'oppose à la croyance, qui constitue le socle commun des philosophies innéistes de Kant, Mill, Herbart et Spencer, selon laquelle il y aurait *une* nature humaine puisque l'homme porte en lui *tous les germes* de son développement, l'éducateur n'aurait rien d'essentiel à ajouter à l'œuvre de la nature, il ne créerait rien de nouveau, etc. Notre sociologue pense, à rebours peut-être de la conviction républicaine de la possibilité d'homogénéiser la société par l'école, qu'un enseignement hétérogène ne repose pas sur d'injustes inégalités, que l'éducation se diversifie nécessairement pour répondre à une demande sociale, mais que cela nous éloigne nécessairement de la perfection humaine dont avaient rêvé les Lumières<sup>249</sup>.

La généalogie philosophique de Durkheim est contradictoire : comme intellectuel républicain et à l'instar de Jules Ferry avant lui et de Célestin Bouglé et Léon Bourgeois ses contemporains, il était l'héritier à la fois des Idéologues et des spiritualistes, c'est-à-dire de deux traditions concurrentes et voisines, concurrentes parce que voisines, et voisines parce que concurrentes<sup>250</sup>. Leur confrontation eut pour effet de produire cette synthèse de la III<sup>e</sup> République que fut au tournant du siècle la sociologie. Durkheim se différenciait des métaphysiciens qui séparaient la philosophie de ses applications politiques et sociales, mais aussi des praticiens de la politique qui croyaient utile de se débarrasser de toute métaphysique. Cet adversaire de la métaphysique pure fut donc le prophète de la métaphysique pratique et, de ce point de vue, récupérable par le néo-kantisme. Il était même, à l'École Normale, surnommé « le métaphysicien »<sup>251</sup>. Il eut pour modèles Comte et Renouvier, penseurs également positifs d'une part, et Boutroux de l'autre, l'instructeur en

<sup>246</sup> DURKHEIM : *Education et sociologie*, PUF, 1980, 98-100.

<sup>247</sup> Dans la notice nécrologique qu'il consacre à Durkheim, Georges DAVY note qu'« il se défiait » de Kant (*Annuaire de l'Association Amicale des Anciens Elèves de l'École Normale Supérieure*, 1919, 62).

<sup>248</sup> LEVY-BRUHL op. cit., 19.

<sup>249</sup> DURKHEIM : *Education sociologie*, op. cit., 93-96.

<sup>250</sup> Jérôme GRONDEUX : *La religion des intellectuels français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, Privat, 2002, 127.

<sup>251</sup> LUKES op. cit., 406. Durkheim s'intéresse vivement au lien entre philosophie et religion après avoir lu *Science et religion dans la philosophie contemporaine* d'Émile BOUTROUX (1908). (Lettre à Xavier Léon du 8 mai 1908, citée Ibid.).

spiritualisme des générations normaliennes de 1877 à 1887 : la marque de celui-ci fut aussi profonde sur Durkheim que sur Jaurès. Mais Boutroux avait gardé intacte sa double foi dans l'esprit qui libère et dans la science qui émancipe. Durkheim lui resta fidèle toute sa vie (comme Jaurès). En tant qu'historien du savoir fidèle à l'enseignement de Comte, Boutroux pensait que toute science n'applique que ses lois propres (la sociologie n'est pas la psychologie, ni la biologie, et la biologie n'est pas la physique-chimie, etc.)<sup>252</sup>. Il ne poussait donc pas la conviction spiritualiste jusqu'au refus des sciences de l'homme ou de la sociologie, il approuvait au contraire – tout comme ses disciples Durkheim et Jaurès – la légitimité de cette mutation de la philosophie en morale et de la morale en science des mœurs<sup>253</sup>. Toute l'œuvre de Durkheim, écrit Bouglé, est de sociologie morale<sup>254</sup>, mais là encore fut décisive l'influence de Boutroux, pour lequel, dans l'ordre esthétique, économique, religieux et moral, les impératifs sont tous collectifs. « La société est l'atmosphère sans laquelle l'âme des hommes serait incapable de voler »<sup>255</sup>. L'entendement de l'être humain est individuel, mais son âme est sociale. D'où l'importance de l'éducation. « Avant tout, écrit Durkheim, il nous faut faire une âme, et cette âme, il faut la préparer chez l'enfant »<sup>256</sup>. La lignée épistémologique Renouvier-Durkheim passe par Boutroux. Celui-ci ouvrait la voie au pluralisme républicain et à la justification sans limites de la science, en quelque domaine que ce soit. Cette foi en la science fut celle de toute une génération – philosophes et sociologues confondus – elle anima des intellectuels aussi différents que Hamelin, Lévy-Bruhl, Jaurès, Rauh, Herr et Durkheim.

La marque majeure reçue par ce dernier fut pourtant celle de l'idéalisme rationaliste de Charles Renouvier, le « Kant républicain ». C'est le renouvieriste Louis Liard qui fait nommer Durkheim chargé de cours en science sociale à Bordeaux en 1887, mais après avoir été lui-même un disciple de Lachelier (auquel il dédie sa thèse sur définitions géométriques et définitions empiriques). Liard, qui appartient à la même promotion normalienne que Buisson (1866), finira sa carrière comme recteur de l'Université de Paris, de 1902 à 1917). Il est un des emblèmes de ce néo-kantisme cartésien qui structure l'idéologie de fin de siècle (*Science positive et métaphysique*, 1878) : sociologie, université, morale, science et nation y sont corrélées en un montage complexe et cohérent qui a nom République. Le criticisme est, sous le double patronage de Descartes et de Kant et par la voix de Renouvier et de ses disciples – souvent formés, on l'a vu, par Lachelier et Boutroux – la matrice philosophique dominante en

---

<sup>252</sup> LUKES op. cit., 57.

<sup>253</sup> DUVIGNAUD op. cit., 2 sq.

<sup>254</sup> Célestin BOUGLÉ in Préface à Émile DURKHEIM : *Sociologie et philosophie*, PUF, 1974, 6.

<sup>255</sup> BOUGLÉ Ibid., 9-11.

<sup>256</sup> DURKHEIM *Education*, op. cit., 87.

France de 1880 à 1930. « Le durkheimisme, écrivait Bouglé, est un kantisme revu et corrigé par le comtisme »<sup>257</sup>. Il peut, sous cette forme syncrétique, jouer son rôle d'idéologie républicaine englobante. Il réussit l'amalgame de la démocratie libérale, de la spiritualité néo-kantienne, du positivisme et d'un patriotisme ombrageux<sup>258</sup>. Steven Lukes fait en métaphores expressives le bilan de l'opération lorsqu'il écrit : « La Troisième République fabriqua une morale à partir des débris du moralisme kantien et du spiritualisme traditionnel. Elle mobilisa Durkheim pour l'université bourgeoise afin de se donner une doctrine convenable »<sup>259</sup>. La sociologie prolonge de la sorte l'effort entrepris par Jules Ferry pour moraliser l'État et séculariser la société par l'éducation.

Chronologiquement Durkheim appartenait à la génération qui suivait celle des Buisson et Pécaut, les fondateurs (protestants) de la République et de l'école dans les années 1880. Pour sa génération, les protestants étaient en passe de devenir inutiles, sinon gênants<sup>260</sup>. Il y avait eu distension des liens de la science sociale et de la pédagogie avec eux, consommée dans *L'Année sociologique* où, sous la plume de Durkheim et celle de ses collaborateurs, s'exprimait le refus de l'eurocéentrisme, du christo-centrisme<sup>261</sup> et de l'idéalisme absolu. Deux phénomènes marquaient l'évolution générale de la philosophie française dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle :

1. La philosophie éclatait en disciplines autonomes, plus ou moins contestées par les tenants de la tradition. Cependant se dessinait, concurremment à l'autonomisation de la psychologie et de la sociologie, un mouvement par lequel la philosophie se rapprochait de ses jeunes pousses cadettes pour se moderniser elle-même. Théodule Ribot qui s'efforçait de libérer la psychologie de sa gangue métaphysique en s'appuyant sur les travaux de Wundt<sup>262</sup>, éditait une *Revue philosophique* qui, sous l'influence de Lévy-Bruhl, publiait des contributions de « purs » philosophes comme Brunschvicg, Gilson et Chestov. Cette *Revue* de grande diffusion dans les établissements publics d'enseignement s'ouvrit progressivement à l'œuvre de Durkheim<sup>263</sup>. La modernisation philosophique combinait en effet dialectiquement

---

<sup>257</sup> Célestin BOUGLÉ : « L'œuvre sociologique d'Émile Durkheim », de la, 23, 1930, 283, cité LUKES, op. cit., 54. À propos des deux études sur *Le suicide* et *La division du travail*, LACAPRA parle de « socialized and cartesianized Neo-kantianism » (Dominick LACAPRA : *Émile Durkheim – Sociologist and Philosopher*, Cornell UP., 1972, 148.)

<sup>258</sup> LACAPRA op. cit., 49.

<sup>259</sup> LUKES op. cit., 355.

<sup>260</sup> Patrick CABANEL : *Le Dieu de la République – aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, PU. Rennes, 2003, 244.

<sup>261</sup> CABANEL op. cit., 243.

<sup>262</sup> Michel ESPAGNE : *En deçà du Rhin – l'Allemagne des philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 310.

<sup>263</sup> On trouvera dans ESPAGNE op. cit., Ibid., les références de contributions de Durkheim à la *Revue philosophique*, notamment « Suicide et natalité » (1888 -2,446-463), « Règles de la méthode sociologique »

des éléments de différenciation entre disciplines philosophiques et une dynamique de synthèse par confrontation. Ces deux aspects s'observent dans le rapport de Durkheim à Boutroux et inversement, par exemple lors de la soutenance de thèse de Durkheim, où celui-ci affronta les objections méthodologiques de Boutroux, auxquelles il répliqua que la science est sociale. Position qui fit le plus grand effet sur le maître<sup>264</sup>.

2. L'influence scientifique de l'Allemagne prévalait désormais. *La revue de métaphysique et de morale* fondée en 1893 devenait l'un des premiers vecteurs d'information sur la philosophie allemande. Durkheim avait effectué en 1880 un séjour en Allemagne d'une importance décisive pour ses recherches. Bouglé se rendit outre-Rhin dans les mêmes conditions en 1894. L'impact des conceptions d'Albert Schaeffle sur la sociologie de Durkheim est connu. La philosophie française vivait décidément à l'heure allemande. Michel Espagne écrit : « Les philosophes, en maîtres à penser de la République, restent un sismographe fiable enregistrant ce qui se passe en Allemagne »<sup>265</sup>. Mais là encore, Durkheim préféra le pluralisme des inspirations à l'idée d'une hégémonie scientifique allemande. Il croyait, pour définir l'esprit de sa discipline, à l'importance du fonds anglo-français (Comte, Spencer, Renouvier, Espinas)<sup>266</sup>.

La sociologie de Durkheim était le fruit, non d'une élaboration progressive, mais de ruptures en chaîne et de trois crises : la défaite de 1870, qui imposa un redressement moral de la nation, l'affaire Dreyfus, qui posa le problème de la sécularisation religieuse, en particulier dans le judaïsme, et de l'éducation à la tolérance dans la République<sup>267</sup>, et la guerre de 1914-1918, qui interrogeait la violence dans l'histoire<sup>268</sup>. Le kantisme de Durkheim, c'est-à-dire la mutation sociologique de la philosophie critique et son passage de la première personne du singulier à la troisième personne du pluriel<sup>269</sup> se constitue dans un changement spectaculaire de psychologie : on passe de l'austérité froide de Kant à la passion brûlante de Rousseau. Il y a, lisons-nous dans *L'éducation morale*, deux types de morale : une morale du devoir, qui détient une puissance d'inhibition, c'est la morale froide et rigide de Kant. Et il y a la morale contraire, celle de la communion généreuse, c'est la morale, originellement

---

(1894 -1,465-498 et 577-607, et 1894-2, 14-39 et 168-182), « L'enseignement philosophique et l'agrégation » (1895, 1,121-147).

<sup>264</sup> Warren SCHMAUS : *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, Chicago UP., 1994, 101. Pour Boutroux, l'attitude anti-métaphysique de Comte constitue « une métaphysique latente », idée de sociologue que reprendra LEVY-BRUHL (Ibid., 272).

<sup>265</sup> ESPAGNE op. cit., 195.

<sup>266</sup> SCHMAUS op. cit., 50. (Lettres au directeur de la *Revue néo-scholastique*, 14 (1907).

<sup>267</sup> Steven LUKES : *Émile Durkheim – His Life and Work – a historical and critical Study*, Stanford UP., 1985, 33.

<sup>268</sup> DUVIGNAUD op. cit., Ibid.

<sup>269</sup> Terry GOGLOVE: *Religion, Interpretation and Diversity of Belief – The Framework Model from Kant to Durkheim to Davidson*, Cambridge UP., 1989, 62-63.

rousseauiste, de la sociologie<sup>270</sup>. La transformation se saisit à travers ses diffractions successives, à l'occasion de traumatismes personnels (la mort tragique d'Hamelin, l'assassinat de Jaurès, la mort de son fils André sur le front serbe en 1915), ou de réajustements de la doctrine dans la dialectique de sa mise en œuvre (les deux grandes découvertes – du rôle de la société dans la naissance de la conscience morale, et du rôle de la religion dans l'identité sociale – imposèrent chacune un *aggiornamento* du rapport à Kant). Ce qui survécut aux ruptures, ce fut la croyance spiritualiste, venue à la fois du père rabbin, de Boutroux, de Bossuet, de Comte (et apparemment plus de Hegel que de Kant), selon laquelle la religion est chose collective, toujours enracinée dans des groupes sociaux. La doctrine de Durkheim est un sociologisme spiritualiste<sup>271</sup> : la société, la divinité, la totalité et l'esprit sont des concepts semblables, ou plus exactement des aspects différents de la même notion<sup>272</sup>. La religion et l'esprit pensant se confondent avec la société. C'était déjà le système philosophique de Boutroux, et, à travers la médiation de celui-ci, le système de Kant lui-même.

De même que sont patentes les affinités philosophiques de Durkheim et Boutroux, les points de convergence de la sociologie de Durkheim avec la philosophie critique de Kant sont évidents. Le libéralisme kantien n'est certes transmis en droite ligne, en sociologie, qu'à Max Weber<sup>273</sup>, mais lorsqu'il distingue un individualisme utilitaire et un individualisme moral, Durkheim reprend à son compte la distinction kantienne de l'habileté et de la moralité. La morale n'est pas utilitaire – voilà un point sur lequel kantien et durkheimiens tombaient d'accord<sup>274</sup> ! Ils se rencontraient<sup>275</sup> également sur l'individualisme de leur morale – caractère si capital de leurs convictions doctrinales que les conservateurs et cléricaux de l'époque concentrèrent sur lui le feu de leurs accusations, en particulier lors de l'affaire Dreyfus-Zola<sup>276</sup>. Sur ce point, l'individualisme de Durkheim était stratégiquement aussi difficile à tenir que son homologue politique – l'individualisme républicain – pris lui aussi sous les tirs croisés de la droite conservatrice et du rationalisme des sociologues. La morale sociale du républicain Durkheim ne pouvait être qu'individuelle dans ses applications concrètes. En ce sens elle était la sœur cadette de la morale de la *Critique de la raison pratique*, dont elle

<sup>270</sup> DURKHEIM *L'éducation* op. cit., 85 sq.

<sup>271</sup> DUVIGNAUD op. cit., 39-44.

<sup>272</sup> GODLOVE, op. cit., 62 (renvoie à l'édition américaine de *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, Humanities Press, 1965, 490, n. 18).

<sup>273</sup> Wolfgang SCHLUCHTER : « Individuelle Freiheit und soziale Bindung - von Nutzen und Nachteil der Institutionen für den Menschen », *Revue internationale de philosophie*, 2 (1995), n° 192, 254-258.

<sup>274</sup> DURKHEIM : « La détermination du fait moral », *Bulletin de la société française de philosophie*, 6 (1906), 169-312.

<sup>275</sup> On se reportera aux définitions de la sociologie durkheimienne dans leurs références à l'histoire de la philosophie : « A cartesianized and socialized Neo-kantianism » (8), « A cartesianized Neo-kantianism » (112), « The cartesianized neo-kantian Surface of his (Durkheim's) Thought » (31) in LACAPRA op. cit.

<sup>276</sup> DURKHEIM : « L'individualisme et les intellectuels », *Revue Bleue*, X (1898), 7-13.

infléchissait simplement l'accentuation introspective. « L'individualisme des spiritualistes, écrit Durkheim au moment de l'affaire Dreyfus, est la base de notre catéchisme moral »<sup>277</sup>. Pour Lévy-Bruhl par contre, « la morale n'était individuelle que pour une part infinitésimale<sup>278</sup> ». Pour l'essentiel, Durkheim marchait donc sur les traces de Kant. Cette fidélité n'avait rien d'original : ni la psychologie ni la sociologie de la fin de siècle ne voulaient rompre avec le kantisme, elles en souhaitaient seulement la correction, et Durkheim est sûrement un exemple parmi d'autres de ce que Michel Espagne appelle « le grand mouvement de correction d'une référence dominante à Kant »<sup>279</sup>. Chez Adolph Wagner en économie politique, chez Rudolf von Ihering en droit, chez Durkheim en sociologie, c'est bien la même ligne correctrice du kantisme que l'on observe.

Durkheim naturalisait simplement l'évolutionnisme théorique de la philosophie transcendantale, en analysant le passage du phénomène au noumène comme un passage de l'individu à la société, de l'égoïsme à la morale, de la nature à la culture, de l'inorganisation politique à la création d'institutions stables<sup>280</sup>, bref comme un fait social. Mais le problème théorique à résoudre s'énonçait pour les deux hommes en termes identiques : de même que la raison pure kantienne devait nécessairement s'exercer de façon pratique, Durkheim devait impérativement trouver entre le transcendantal et l'empirique une casuistique qui tienne compte de l'irréductibilité des deux domaines<sup>281</sup>. Mais il s'exposait alors – comme Kant en son temps – au reproche de rechuter dans une métaphysique d'abord récusée par lui-même, et aussi radicalement que par Kant. Les fins universelles postulées par la science, objectait Lucien Lévy-Bruhl, ne dépendront plus jamais de la spéculation métaphysique<sup>282</sup>. Ce sociologue ami de Durkheim mais plus rationaliste que lui, n'était-il pas fondé à lui reprocher, au nom de la positivité sociologique, d'avoir transformé le social en absolu analogue à la raison pure<sup>283</sup> ? Allons plus loin : d'un point de vue strictement kantien, l'idéalisme sociologique de Durkheim relevait de ce que le philosophe de Königsberg avait anéanti comme illusion transcendantale. Durkheim s'était certes distingué de l'orthodoxie kantienne en refusant, comme Schelling, le caractère inexplicable de nos règles *a priori*, et en considérant que les catégories de la raison sont un phénomène social<sup>284</sup>. Mais était-il allé au

---

<sup>277</sup> « L'individualisme et les intellectuels », 261-278, in *La science sociale et l'action*, PUF, 1987, 263.

<sup>278</sup> LEVY-BRUHL op. cit., XX.

<sup>279</sup> ESPAGNE op. cit., 365, 371.

<sup>280</sup> SCHLUCHTER art. cit.

<sup>281</sup> DUVIGNAUD op. cit., 30.

<sup>282</sup> LEVY-BRUHL op. cit., XVI.

<sup>283</sup> DUVIGNAUD op. cit., 50

<sup>284</sup> GODLOVE op. cit., 43.

bout du rationalisme sociologique intégral qui l'eût conduit à mettre en cause l'ensemble du système kantien ? Nous ne le croyons pas.

Au caractère gratuit (non utilitaire) de la morale s'ajoutait, comme autre sujet d'accord avec Kant, l'idée que « les fins morales doivent être désirées et désirables »<sup>285</sup>. Par ce biais morale et religion se rapprochaient, comme sur un autre plan convergeaient aussi la morale de la raison pratique et la morale sociale induite par la division capitaliste du travail. Durkheim écrit : « Kant postule Dieu... Nous postulons la société » (*Sociologie et philosophie*, 1951). Le postulat change, mais l'intention demeure. Rousseau, Kant et Durkheim pensent la même chose, mais leur vocabulaire diffère. Où Jean-Jacques parle de volonté générale, et Kant de raison pratique, Durkheim parle de conscience collective ou de société<sup>286</sup>. Le recours à la société chez Durkheim ressemble comme un frère au recours à Dieu chez Kant – la société est pour le sociologue une inhibition à commettre l'immoralité<sup>287</sup>, comme Dieu dans la morale chrétienne.

Dans les deux cas, l'alternative brille par son absence : faute de choix, le kantien opte pour Dieu de la même façon que le durkheimien opte pour la société. Mais, à plus d'un siècle de distance, l'alternative se présente chez le Français en termes beaucoup plus sécularisés que chez l'Allemand : « entre Dieu et la société, semble dire Durkheim, il faut choisir »<sup>288</sup>. Mise en demeure inconcevable au XVIII<sup>e</sup> siècle. Et pourtant le problème n'a pas changé dans son énoncé, l'enjeu était toujours, comme la *Dialectique transcendantale* l'avait établi dans la *Critique de la raison pure*, d'accorder nature et liberté, déterminisme sociologique et autonomie de la volonté, et de démontrer « la possibilité de la causalité par liberté, en accord avec la loi universelle de la nécessité de la nature »<sup>289</sup>. Or cette démonstration était impossible chez Kant<sup>290</sup>, la loi morale y était totalement formelle et sans trace d'empirisme. À terme, elle n'aurait pas la moindre chance de nous moraliser un jour par la grâce de son abstraction. Durkheim est donc fort critique envers la théorisation morale kantienne, il constate que *l'autonomie de la volonté*<sup>291</sup>, dans laquelle il reconnaît la caractéristique différentielle de la morale laïque<sup>292</sup>, contredit le despotisme de la loi morale – d'où l'on déduira, sans solliciter les textes, que pour lui morale kantienne et morale laïque poursuivaient des objectifs fondamentalement contraires. Durkheim est sans doute moins pessimiste que Kant, il croit

---

<sup>285</sup> Cité LUKES op. cit., 412 sq.

<sup>286</sup> LACAPRA op. cit., 225.

<sup>287</sup> DURKHEIM : *L'éducation morale*, PUF, 1963, 36.

<sup>288</sup> LUKES op. cit., 415.

<sup>289</sup> *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, (A 538/B 566), Pl. I, 1171, AK. III, 366.

<sup>290</sup> GODLOVE op. cit., 141-143.

<sup>291</sup> *Éducation morale*, Septième et huitième leçons, 81-106.

<sup>292</sup> *Éducation morale*, op. cit., 102.



bien sûr à la capacité moralisatrice intrinsèque de la pratique sociale et à une moralisation par l'immersion sociale des individus. Mais, comme Kant, il reste tributaire d'un espoir ultime, qui chez lui ne s'appelle plus Dieu, mais la République conçue comme régulation normative de la vie en société. Cette sécularisation de la morale n'exclut pas sa vocation prophétique au long cours, bien au contraire. Mais un problème de légitimité se posait : dans quelles conditions une sociologie de la morale et une science de la morale sont-elles possibles<sup>293</sup> ? La réponse de Durkheim ne faisait pas de doute : comme l'autonomie de la volonté est un élément fondamental de la morale (laïque) et que la science est la source de cette autonomie, il en découlait qu'une science de la morale était possible. Position non kantienne bien sûr, mais qui allait de soi pour les générations positivistes et pour Renouvier.

Comment rendre compte de cette rupture entre Durkheim et Kant, puisque rupture il y eut ? Elle eut lieu sur plusieurs plans à la fois. Ce fut d'abord une rupture épistémologique, portant sur la connaissance, c'est-à-dire le sujet de la *Critique de la raison pure*. Durkheim soutenait, de façon particulièrement systématique dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>294</sup>, que les concepts les plus généraux sont des représentations collectives, originellement religieuses, et que ce point de vue nouveau avait été adopté par des « disciples récents de Kant ». (Durkheim faisait allusion à son ami Octave Hamelin et à Charles Renouvier, dont Hamelin avait poursuivi l'œuvre en consacrant vingt-cinq années de travail au concept de représentation). Durkheim reprochait à l'impératif catégorique d'échouer à expliquer les règles morales de l'institution du mariage<sup>295</sup>. Le désaccord théorique était fondamental. Pour les kantien, les catégories de l'entendement structurent *a priori* la réalité, elles lui donnent sa forme préalable, elles sont la loi naturelle de la pensée. Proposition inadmissible pour Durkheim, pour qui elles sont au contraire « le produit de l'artifice humain »<sup>296</sup>. Dialogue bloqué entre le réaliste Durkheim et l'idéaliste transcendantal Kant<sup>297</sup> !

La rupture se produisit également avec l'intellectualisme moral des Lumières. En effet, au contraire de celle de Durkheim, la morale de Kant était rationnelle et non empirique. En réalité, le XIX<sup>e</sup> siècle a cessé d'être intégralement kantien dès qu'il a cru à la possibilité d'une science de la morale, puisque cette croyance se fondait sur une valorisation de l'empirique

<sup>293</sup> Voir in LUKES op. cit., « Sociology of Morality », 500-506, qui renvoie à Alfred FOUILLEE : *Les éléments sociologiques de la morale*, 1905 (159-175, 238-286) et Gustave BELOT : *Etudes de morale positive*, 1905-1910, t. 2 (116-133).

<sup>294</sup> 12-13 dans l'édition de 1912 (Alcan).

<sup>295</sup> *De la division du travail social – Etudes sur l'organisation des sociétés supérieures*, Alcan, 1893, 6-7.

<sup>296</sup> « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale*, 17, 733-758, Cit. 757, n. 1. C'est déjà le résultat des réflexions d'Hamelin sur le concept kantien d'espace.

<sup>297</sup> SCHMAUS op. cit., 191.

d'une part, et de l'irrationnel de l'autre. Cette double re-fondation de la morale sur des bases contraires à celles du kantisme révèle un virage philosophique important ; elle s'illustre notamment par les noms de Wilhelm Wundt en Allemagne, de Lucien Lévy-Bruhl et Henri Bergson en France. Elle désigne à notre attention le penseur qui initia cette inversion des valeurs. Le coupable est vite trouvé ! La dénonciation de l'impératif catégorique et de la raison pratique comme fictions métaphysiques, la découverte de la pitié comme facteur moral – alors que Kant l'avait vertement condamnée – la mise au jour des passions et de l'égoïsme comme moteurs de la vie morale, comment imaginer tout cela sans Schopenhauer ? C'est lui qui inspire Durkheim, en particulier sa critique de Kant dans *Sociologie et philosophie*<sup>298</sup>, c'est lui encore qui alimente la critique du devoir *a priori* dans la préface de *La division du travail* (1893) , où Durkheim soutient que le devoir accompli sans passion est un égoïsme déguisé, alors que seul le devoir sacralisé par l'assentiment d'une collectivité imposerait et mériterait le respect. Durkheim a trouvé chez Schopenhauer les arguments les plus solides d'une critique des Lumières, par exemple cette intuition singulièrement subversive que le progrès de la « civilisation » s'est accompagné d'une escalade dans le châtement corporel des enfants, que les Lumières n'ont pas respecté la dignité des mineurs, que la discipline était beaucoup plus dure et sévère à Paris que chez les Sioux, etc.<sup>299</sup>. C'est dans la sacralisation et consécration sociales, avec la spontanéité jaillissante (et déjà religieuse) que celles-ci comportent, que le devoir trouve grâce aux yeux de Durkheim, et non dans son énonciation spéculative et théorique à la manière de la *Métaphysique des mœurs*. C'est à Schopenhauer que Durkheim devait également l'idée féconde – le socialisme en héritera – selon laquelle l'altruisme n'est pas une qualité rationnelle, comme Kant l'avait imprudemment postulé, mais une disposition naturelle compensant l'égoïsme spontané de l'être humain, un peu à la manière de la compassion<sup>300</sup>. C'est donc bien en Schopenhauer qu'il faut voir le chaînon manquant primordial entre Kant et ses critiques sous la III<sup>e</sup> République, en particulier Durkheim, et l'artisan de la rupture idéologique avec les Lumières, qui a été cataclysmique en Allemagne, mais n'a pas épargné la France républicaine de la fin de siècle. On sait la vénération que lui portait Durkheim. (Ses étudiants ne l'avaient-ils pas surnommé « Schopen »<sup>301</sup> ?) Son apport à Durkheim et, dans le registre de la psychologie sociale et à la même époque, à Freud, fut considérable : le lien de nécessité entre raison et morale avait été tragiquement rompu. On n'ose imaginer quel eût été le désarroi de Kant à l'éventualité qu'une

---

<sup>298</sup> 124-141 dans l'édition de 1924.

<sup>299</sup> Stjepan G. MESTROVIC : « Moral Theory based on the “ heart “ versus the “ Mind “ ; Schopenhauer's and Durkheim's Critiques of kantian Ethics », in *Sociological Review*, 37 (1989), n° 3, 451.

<sup>300</sup> Pour l'influence de Schopenhauer sur la critique de Kant par Durkheim on se reportera à l'étude documentée et suggestive de MESTROVIC , 431-457.

<sup>301</sup> Alain TOURAINE : *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, 153.

discipline philosophique envisageât un être humain en même temps raisonnable et immoral, ou déraisonnable et noble à la fois ! C'est pourtant ce que l'on envisagea couramment à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'attaque généralisée contre le devoir, par exemple chez Guyau<sup>302</sup> et Bergson. Peut-on concevoir morale plus opposée à celle de la raison pratique législatrice d'elle-même, trônant au frontispice de la *Critique de la raison pratique*, que celle de la moralité selon Durkheim, dans son double caractère empirique et socialement sacralisé ?

Et pourtant il faut se rendre à une évidence qui surprendra le lecteur après ce qu'il vient de lire : la morale républicaine, dans son expression la plus syncrétique, s'est construite sur la base d'une synthèse des conceptions de Kant et de Durkheim, dont on vient de démontrer qu'elles étaient contradictoires. Nous croyons en effet, et nous allons tenter de l'établir, que l'évolution de la société française et sa modernisation sous la III<sup>e</sup> République ont imposé un rapprochement de l'idée républicaine et de la sociologie, mais pas au point de rendre caduques les références kantiennes préexistantes. Durkheim reste kantien dans la mesure où il place la morale au centre du fonctionnement social, mais il prend le contre-pied du système de la raison pratique lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de morale en soi et qu'elle est impensable sans la société, lorsqu'il conteste que la morale suffise à transformer la vie sociale ou à fonder la culture – ce qui était le thème de *La métaphysique des mœurs* et probablement la raison pour laquelle la morale de Kant est inapplicable et rejetée – ou lorsque il démontre que le suicide n'est pas un phénomène individuel, mais une destruction de la société par elle-même à travers un individu<sup>303</sup>. Que la morale soit un fait, et non un principe, est une affirmation inacceptable pour un kantien orthodoxe – et peut-être pour Ferry lui-même – mais beaucoup moins pour un néo-kantien, elle est en tout cas compatible avec l'opportunisme républicain dès lors que l'idéal moral est reconnu comme raison d'être de la société<sup>304</sup>. On ne voit pas pourquoi, dans la maison républicaine, il n'y aurait pas place pour les deux systèmes, tellement le sujet moral, responsable de soi, est en même temps un citoyen, un être social et historique façonné par son appartenance à un monde contingent.

Il demeure entre Kant et Durkheim un point de désaccord doctrinal irréductible, mais que l'on se gardera de dramatiser. Il se retrouve en effet dans des acceptions opposées de la laïcité, il est quasiment interne à son concept, il concerne le rapport de la morale et de la religion. Contrairement à Kant, Durkheim se refuse à les séparer, il postule que les morales du souverain Bien désirable, c'est-à-dire les morales religieuses, s'opposent radicalement aux

---

<sup>302</sup> Jean-Marie GUYAU : *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885.

<sup>303</sup> DUVIGNAUD op. cit., 29.

<sup>304</sup> « Détermination du fait moral » in *Sociologie et philosophie*, PUF, 1974, 51-83, Cit. 79.

morales du devoir, c'est-à-dire de la règle, de la consigne, de la discipline et de la planification. Il répugne radicalement – de son propre aveu – à admettre que les morales du souverain Bien puissent être la source des morales du devoir<sup>305</sup>. À l'impératif kantien il reproche, comme Hegel avant lui, son caractère abstrait. De l'obligation il exige qu'elle ne soit pas extorquée, mais désirable, ce qui, dans son système, l'apparente au sacré. Il écrit : « Il n'y a jamais eu un acte qui fût purement accompli par devoir, il a toujours fallu qu'il apparût comme bon en quelque manière »<sup>306</sup>. À la République séparatrice et plutôt kantienne il aime rappeler que morale et religion ont été longtemps confondues, que la vie morale moderne est toute pleine de religiosité, même si la religiosité morale est tout à fait différente de la religiosité théologique<sup>307</sup>. Il contribue ainsi à faire admettre que la laïcité est plus un compromis qu'un combat. Il observe que faire de la morale une science paraît à beaucoup une façon de profaner la morale, ce qui n'est guère charitable envers Renouvier, dont il reste pourtant un grand admirateur. Il soutient certes que l'émancipation rendue possible par l'éducation morale s'accomplira au service de la société, ce qui est d'inspiration très laïque, mais c'est d'une religiosité morale qu'il attend la revitalisation civique dont la République a besoin : c'est une des démonstrations des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)<sup>308</sup>. Que cette communion morale sous le double signe de la science et de la société reste placée sous l'invocation de l'Église invisible de Kant, c'est ce que nous croyons, même si la référence à elle n'est jamais explicite.

Tout se passe comme si la morale laïque s'était constituée autour de deux pôles – le pôle de la foi laïque des protestants, en particulier sous l'inspiration des pasteurs Wilfred Monod et Charles Wagner, et le pôle de la nouvelle morale des sociologues<sup>309</sup>, pour laquelle, on l'a vu, la morale n'est pas universelle, mais fondée sur l'attachement des individus à des groupes sociaux particuliers. La morale de Durkheim est moins une affirmation doctrinale nouvelle que l'évidence empirique qu'une législation morale éloignée de la réalité sociale n'a pas d'efficacité éducative, et que par conséquent la morale kantienne partant de principes n'est pas applicable. La sociologie morale est née de ce constat de l'urgence non seulement de s'adapter à une réalité sociale et scolaire mouvante, mais de répondre à un défi de la société.

---

<sup>305</sup> Détermination..., loc. cit., 65.

<sup>306</sup> Ibid., 63.

<sup>307</sup> Ibid., 66-67.

<sup>308</sup> Philip WEXLER and Paul STEIN : « Durkheim, Social Revitalization, Education and Religion », in *Durkheim and modern Education* ( ed. by Geoffrey WALFORD and W.S.F. PICKERING), Londres-New York, Routledge, 1998, 203-225.

<sup>309</sup> Yves DELOYE : *L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1994, 162-175. L'ouvrage analyse les manuels de morale d'A. Aulard, A. Bayet, E. Durkheim, C. Bouglé, L. Lévy-Bruhl, E. Boutroux, F. Buisson, (Ibid. 163).

Elle se compare, de ce point de vue, au solidarisme de Léon Bourgeois, pour lequel le devoir moral se fondait sur la dépendance de l'homme vis-à-vis d'autrui et la « dette sociale » contractée par chacun<sup>310</sup>. Si Durkheim a influé sur les auteurs de manuel de morale davantage que Ferry (et Kant), ce fut en associant deux idées force : pour l'une, qui lui était propre, la morale est chose sociale et change quand la société change, pour l'autre, qui lui venait de Kant et de Condorcet, la grandeur de l'éducation crée dans l'homme un être nouveau<sup>311</sup>. Ce dont la République avait besoin et que lui apportaient ensemble Durkheim et Kant, par des argumentaires différents, c'est ce que le discours républicain appelait l'idéal. Durkheim – contre l'enseignement de la *Critique de la raison pure* – l'imaginait « incorporé au réel d'où il vient tout en le dépassant » : « L'idéal, écrivait-il, n'est pas seulement quelque chose qui manque et qu'on souhaite, ce n'est pas un simple futur vers lequel on aspire. Il a sa réalité »<sup>312</sup>.

Cet idéal a une forme différente chez Durkheim et chez Kant, et cette différence, qui concerne le rapport de la morale et de la religion, est de grande portée philosophique. Pour Kant, la loi morale est individualisée, et elle s'identifie à une exigence universelle de la raison. Elle s'exprime dans l'impératif catégorique. Elle se distingue par principe de toute injonction religieuse. Pour Durkheim la conscience morale est un fait social, elle est une autre expression de la conscience collective, elle n'a aucun lien avec quelque obligation que ce soit, mais elle est nécessairement liée à une communauté d'une part, à une religion d'autre part. On a donc à faire à deux systèmes moraux totalement différents. La morale kantienne est, au contraire de la morale de Durkheim, une morale du devoir et de l'obligation, non pas parce qu'elle serait plus contraignante et moins libérale, mais simplement parce qu'elle s'est libérée de la tutelle religieuse. Dans l'explication sociologique qu'il donne du kantisme, Durkheim postule en effet que la religion n'est pas un système d'obligation, mais une solution symbolique communautaire qui permettrait de dépasser le tragique de la condition humaine<sup>313</sup>. Lorsqu'elle est dans son régime normal de non séparation vis-à-vis de la religion, la morale compense l'absence d'obligation individuelle par un surcroît de soumission à un sacré collectif. Plus la religion est socialement valorisée, et plus la morale se dispense du recours au devoir individuel. Et inversement, plus se distend le lien organique entre morale et religion, et plus la morale s'individualise en devoir, comme cela est le cas avec Kant. « Plus une morale est essentiellement religieuse, écrit Durkheim, plus aussi l'idée d'obligation est effacée »<sup>314</sup>. « La

---

<sup>310</sup> DELOYE op. cit., 169.

<sup>311</sup> *Education et sociologie*, op. cit., 55, 52.

<sup>312</sup> *Sociologie et philosophie*, édition citée, 135-138 (également en appendice à DUVIGNAUD, op. cit., 104-106).

<sup>313</sup> LACAPRA op. cit., 244.

<sup>314</sup> *Sociologie et philosophie*, op. cit., 92. Dans cet ouvrage, se reporter au développement du chap. III, 3 intitulé « Le sentiment de l'obligation – le caractère sacré de la morale », 89-94.

morale apparaît partout dans l'histoire comme empreinte de religiosité. La morale ne serait plus la morale si elle n'avait rien de religieux »<sup>315</sup>. Un sacré laïque se conçoit donc tout à fait, mais il ne saurait être celui de l'obligation. En ce sens, impératif catégorique et foi laïque, morale kantienne et religion morale étaient incompatibles pour Durkheim. Il demeurait plus que sceptique face à une morale sans sacré comme celle de la raison pratique. Il proposait seulement, dans l'intérêt de la République, de lui substituer un sacré moral laïque qu'il identifiait à la société. « C'est, dit-il, la société qui a consacré l'individu, c'est elle qui en fait la chose respectable par excellence »<sup>316</sup>. On voit ici en quoi Durkheim se différencie fondamentalement du penseur de Königsberg : où celui-ci sépare radicalement morale et religion pour laisser le sujet moral seul face à sa conscience, Durkheim rend sa religiosité à la morale, mais en remplaçant Dieu par la société.

En matière de morale, l'idée républicaine offre ainsi deux modèles philosophiques de laïcité. Dans la variante kantienne, l'individualisme moral se présente sous forme religieusement neutre et aseptisée. Dans la variante durkheimienne par contre, le culte divin s'est laïcisé en religion sociale et en foi morale : «Le croyant s'incline devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être, et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité »<sup>317</sup>. L'alternative à la laïcité irrégieuse de l'impératif catégorique serait donc, si nous suivons Durkheim, l'autodivinisation de la société au moyen d'une morale non contraignante. La morale républicaine aurait le choix entre deux formes de laïcité, l'une religieusement neutre (celle de Kant), l'autre religieusement effervescente, mais qui aurait substitué la société à Dieu (celle de Durkheim). Il n'est pas facile de choisir entre elles, tant elles se sont prêtées aux compromis et mixages les plus subtils, en quoi précisément a consisté la synthèse républicaine, en morale comme en politique. L'éducation morale sous la III<sup>e</sup> République a donc été le résultat de transactions idéologiques complexes, mais toujours ouvertes sur des types de socialisation pluralistes. Kant s'est fait l'avocat d'un pluralisme politique, mais certainement pas celui d'un pluralisme moral. En ce sens, Durkheim a procédé à un réaménagement efficace et utile du système kantien d'éducation morale, en substituant à l'universalisme de la raison pratique une culture historique permettant au citoyen d'opérer rationnellement ses choix moraux selon les circonstances<sup>318</sup>.

---

<sup>315</sup> Ibid., 91.

<sup>316</sup> Ibid., 94.

<sup>317</sup> Ibid., 95

<sup>318</sup> Mark S. CLADIS in *Durkheim and Modern Education*, op. cit., 9-32 (éducation morale et société pluraliste).

Durkheim a donc contribué à libéraliser l'éducation morale républicaine, mais dans les limites du centralisme français. Pour n'être pas rejetée comme un corps étranger par l'organisme de la République, il importait que sa morale fût intégratrice, comme la religion l'était de son côté, et qu'il existât un instrument de rationalité indépendant des conflits sociaux. Cet instrument, Durkheim l'avait trouvé – en bon Jacobin libéral et lecteur de Hegel – dans ce « cerveau de la société » qu'était pour lui l'État<sup>319</sup>. « La fonction essentielle de l'État, écrivait-il, est de penser »<sup>320</sup>. Dans un contexte de luttes sociales grandissantes, l'idée d'une hiérarchie rationnelle incarnée par l'État n'était pas innocente. Le militantisme républicain de Durkheim poussait au maximum la séparation de l'État et de la société, en faisant de l'homme – citoyen – fonctionnaire ce que Pierre Birnbaum appelle « un étrange homme sans qualités »<sup>321</sup>. Le libéralisme de Durkheim exigeait en bonne logique, comme un siècle plus tôt celui de Kant, une discipline morale forte, destinée à mettre dans la tête des enfants – dès l'école primaire – autre chose que la croyance spontanée que « ce sont les gouvernants, les classes dirigeantes qui ont inventé la morale, pour mieux mater les peuples »<sup>322</sup>. La sociologie joua donc son rôle de soutien de la morale laïque<sup>323</sup> dans les crises que traversa le régime républicain. Conjointement avec le kantisme et le trio des éducateurs protestants (Buisson, Steeg, Pécaut<sup>324</sup>), elle prit place au Panthéon de la pédagogie morale de la III<sup>e</sup> République. Ne fallait-il pas chercher à la religion une substitution rationnelle ? La raison républicaine s'inventa dans la société et dans l'école des symboles mythiques, elle pratiqua une véritable religion de l'école dans laquelle l'instituteur et le professeur jouaient leur rôle de « prêtres aux mains blanchies de craie »<sup>325</sup>. Louis Liard, qui avait été nommé à la direction de l'enseignement supérieur en 1884, à la demande de Ferry, introduisit la sociologie dans les programmes de philosophie des lycées, et autorisa Durkheim à préparer les élèves de l'École normale supérieure à l'Agrégation. Comme recteur de l'Académie de Paris, Paul Lapie fit entrer la sociologie dans le cursus des écoles normales primaires, où elle devint ce que Thibaudet appelait « la théologie des instituteurs »<sup>326</sup>. Il s'agissait, en concurrence avec l'Église catholique, d'assumer entièrement à la place de celle-ci l'unité morale de la France<sup>327</sup>. Cette mission s'exprimait en termes religieux, mais en se démarquant vigoureusement des religions instituées. Comme l'avaient démontré *Les formes*

<sup>319</sup> Pierre BIRNAUM : « La conception durkheimienne de l'État : l'apolitisme des fonctionnaires », *Revue française de sociologie*, XVIII, 1976, 246-258. Cit. 249.

<sup>320</sup> *Leçons de sociologie*, PUF, 1950, 63.

<sup>321</sup> BIRNAUM loc. cit., 255-257.

<sup>322</sup> « Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale » (1909) in *Textes 2*, Minit, 1975, 356.

<sup>323</sup> Jean-Paul WILLAIME : *Sociologie des religions*, PUF, Que sais-je ? 1995, 5.

<sup>324</sup> PÉCAUT a écrit un article passionnant sur Durkheim dans la *Revue pédagogique*, LXXII (1918), 14-15.

<sup>325</sup> LACAPRA op. cit., 51.

<sup>326</sup> Albert THIBAUDET : *La République des professeurs*, Grasset, 1927, 222-223.

<sup>327</sup> L'individualisme op. cit., 270.

élémentaires de la vie religieuse, la société avait vocation à se diviniser elle-même, et l'école à se sublimer en émanation de la conscience nationale. Une religion républicaine et laïque vit le jour, issue du libéralisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, ses promoteurs furent Kant et Rousseau. C'était, pour reprendre une expression de Durkheim, une religion dont l'homme est à la fois le fidèle et le Dieu<sup>328</sup>. Le spiritualisme de Durkheim imprima à l'idée républicaine une marque comparable. La laïcisation apparente des croyances ne doit pas faire illusion. Mais c'est une illusion nécessaire<sup>329</sup>. La rupture de Durkheim avec Kant a été incomplète. Bientôt est venue, avec Lévy-Bruhl, l'exigence d'une émancipation de la sociologie de toute philosophie. On ne peut faire surgir la philosophie morale de la sociologie. La nature humaine n'existe pas<sup>330</sup>. Mais ceci est une autre histoire.

---

<sup>328</sup> L'individualisme, Ibid., 265.

<sup>329</sup> Bernard LACROIX : Durkheim et le politique, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1981, 203.

<sup>330</sup> Georges GURVITCH in *Traité de sociologie* (dir. G. GURVITCH ), T. 1, PUF, 1967, 52.



# CHAPITRE IV

## KANT INSTITUTEUR DE LA RÉPUBLIQUE

<b>La fondation kantienne du républicanisme .....</b>	<b>251</b>
<b>En quel sens et dans quelles limites Kant est-il républicain ? .....</b>	<b>259</b>
Assignation républicaine du vrai – promotion sociale des intellectuels - méritocratie .....	263
La régulation intellectuelle républicaine par le sens commun .....	266
La « bien curieuse alchimie » de l'idée républicaine française et de sa variante kantienne .....	270
<b>République et Révolution : une dialectique compliquée.....</b>	<b>273</b>
Kant révolutionnaire <i>avant</i> 1789 .....	275
Kant révolutionnaire – le mythe fondateur – l'engagement révolutionnaire de l'idéalisme allemand .....	278
Le point focal révolutionnaire et son achèvement.....	281
Kant révolutionnaire quand-même .....	287
<b>Le kantisme de la synthèse républicaine – la Révolution rentre au port .....</b>	<b>289</b>
Une République récupératrice .....	293
La Révolution et sa critique réconciliées par la culture .....	299
<b>L'opinion publique dans les limites de la raison pratique ou le plaidoyer de Kant pour la <i>Öffentlichkeit</i>.....</b>	<b>307</b>
L'Autre et le Prochain .....	310
L'opinion comme espace critique et marché politique .....	312
De l'opinion libérale à la « faculté de juger ».....	316

# La fondation kantienne du républicanisme

C'est une fois de plus chez Kant que nous trouvons la forme caractéristique qu'a prise en Allemagne le libéralisme français qui, lui, était établi sur la base d'intérêts de classe réels... La volonté du bourgeois français... il en fit de pures autodéterminations de la volonté libre, de la volonté en soi et pour soi, les transformant ainsi en déterminations de concepts purement idéologiques et en postulats moraux.  
Marx –Engels : *L'idéologie allemande*.

Kant n'a pas cessé de se référer à la République comme à la norme rationnelle de toute organisation. Il écrit dans *Le conflit des facultés* : dès que, s'accordant avec le droit naturel, les hommes sont à la fois les auteurs et les sujets obéissants des lois qui les constituent en collectivité, ils vivent dans un État qui, s'il est conçu « selon de purs concepts de la raison, s'appelle un Idéal platonicien (*respublica noumenon*) ». Cette République n'est pas un régime politique particulier, mais « la norme éternelle pour toute constitution politique en général »<sup>1</sup>. La République *nouménale* kantienne est néanmoins la sœur de la République française, à la fois dans la forme *phénoménale* qu'elle a prise en France en 1792, et dans les conséquences qui ont résulté de l'accession des républicains au pouvoir après 1875. La République française du XVIII<sup>e</sup> siècle n'a pas survécu à ses contradictions, mais la République nouménale à la française a gagné les batailles des symboles et de la mémoire<sup>2</sup> en s'associant à la gloire de la nation. La République kantienne et la République française ont par conséquent en commun d'avoir été des émanations nouménales plutôt que des formes politiques concrètes, et d'avoir ainsi échappé aux conjonctures aléatoires de la politique phénoménale où il serait facile de les prendre en défaut. Notre République a eu davantage besoin de théoriciens-prophètes<sup>3</sup> (Kant en fut l'archétype) que d'analystes à la Tocqueville. Elle se passait à la rigueur de la lucidité que donne la science, mais non de l'enthousiasme, grâce auquel les divergences pratiques sont escamotées par l'incantation.

<sup>1</sup> *Le conflit des facultés*, Deuxième section : *Le conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit*, § 8, Pl.III, 902, AK. VII, 91.

<sup>2</sup> Antoine BAECQUE, 185, in Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI : *Histoire culturelle de la France*, T. 3. Antoine BAECQUE – Françoise MELONIO : *Lumières et liberté – Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, 1998.

<sup>3</sup> BAECQUE op. cit., 259.

On a une illustration de cette particularité avec Jules Lagneau et les discours qu'il prononça, non en sa qualité de professeur, mais comme citoyen républicain, à Saint-Quentin en 1879 et à Vanves en 1886. Il y exprimait un patriotisme républicain militaire, identifiant – par une allusion au maréchal Fabert, Lorrain venu de Metz comme lui – la République à la France. La République, s'exclamait-il en termes kantien, c'est « le gouvernement de la raison et du devoir »<sup>4</sup>. Lagneau est un exemple d'autant plus intéressant qu'il incarne la spiritualité laïque. Anticlérical inconditionnel, il se séparera de Desjardins lorsque l'audience que Léon XIII accorde à celui-ci en septembre 1892 prouvera que l'*Union pour la Vérité*, dans laquelle Lagneau milite depuis sa fondation, adhère vraiment au ralliement de l'Église à la République<sup>5</sup>. Le républicanisme *phénoménal* de Lagneau, dans son opposition à toute intervention de l'Église dans les questions politiques, reste dans la ligne kantienne. Il peut se réclamer de *La religion dans les limites de la simple raison*. Mais le refus de considérer la révolte ouvrière comme moralement légitime<sup>6</sup> marque les limites de ce républicanisme – ce sont les limites du refus kantien du droit de résister. Considérer comme légitime la révolte contre une tutelle religieuse, mais comme immorale la révolte contre une domination sociale est un raisonnement kantien conforme à une idéologie libérale et bourgeoise typique du XIX<sup>e</sup> siècle.

La fondation kantienne du républicanisme<sup>7</sup> ne donne en rien son aval à quelque forme que ce soit d'orientation partisane. Kant pouvait être à la fois conservateur lorsqu'il s'indignait du crime commis envers Louis XVI par les régicides, et révolutionnaire lorsqu'il se disait convaincu que la Révolution modernisait la France et éclairait le monde. Sa *Doctrine du droit* (1797) marquait, pour citer Michel Villey, une « victoire totale, effrénée, du positivisme juridique »<sup>8</sup>, et un triomphe de l'usage public de la raison. « Pour répandre les lumières, il n'est rien requis d'autre que la *liberté* ; et à vrai dire la plus inoffensive de toutes les manifestations qui peuvent porter ce nom, à savoir faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines »<sup>9</sup>. Le mobile du républicanisme de Kant n'est pas d'encourager le militantisme instruit à se généraliser à l'ensemble de la société, mais d'inciter les *savants*, qui sont les experts de l'usage public de la raison, à donner leur savoir en spectacle au public qui

<sup>4</sup> André CANIVEZ : *Jules Lagneau – professeur et philosophe*, Faculté des Lettres de Strasbourg, 1965, 349-351. Voir Jules LAGNEAU : *Ecrits*, Union pour la vérité, 1924, 71, 96 sq.

<sup>5</sup> CANIVEZ op. cit., 351.

<sup>6</sup> La rupture avec Desjardins possède une motivation politique : il vient, en août 1892, de manifester son soutien aux mineurs grévistes de Carmaux (CANIVEZ, op. cit., 425). Voir les *Ecrits* de LAGNEAU, op. cit., 217-218.

<sup>7</sup> Alain RENAUT, 173, in *Histoire de la philosophie politique* (dir. Alain RENAUT et Patrick SAVIDAN), T. 3. *Lumière et romantisme* (dir. A. RENAUT), Calmann-Lévy, 1999.

<sup>8</sup> Cité RENAUT op. cit., 105-114.

<sup>9</sup> *Qu'est-ce que les lumières ?* Pl. II, AK. VIII, 36.

*lit.* La République de Kant limite l'usage public de la raison à sa minorité savante et au public capable de lire. Savants et lecteurs instruits seront les citoyens au sens défini par la *Doctrine du droit*<sup>10</sup>, seuls à posséder les trois qualités essentielles (la liberté face à la loi, l'égalité juridique, l'indépendance civile). La République de Kant n'est pas celle, populaire, de la souveraineté des masses, mais celle, individualiste, d'une élite civique promue institutrice d'une nation qu'elle éclairé.

La seule norme constitutive de la République est la Loi, et Kant distingue la légalité, qui constituera un jour la constitution républicaine mondiale, et la moralité, qui relève de la capacité du Dieu législateur à donner à l'humanité la forme d'une communauté morale. L'humanité a rempli son contrat si elle répond à l'impératif de légalité, elle en sort si elle vise à être morale pour soi. La République française des citoyens reste conforme à la lettre de l'éthique kantienne si elle s'en tient à la primauté de la loi. Elle s'en écarte si elle étend ses prétentions à la moralité. L'enjeu de cette distinction est considérable. Nous avons en réalité affaire à deux conceptions opposées de la République : l'une, minimale, celle du droit (et de la droite), l'autre, maximale, celle de la fraternité (et de la gauche)<sup>11</sup>. La première est formaliste, la seconde soucieuse de justice. La *res publica*, si l'on en croit Charles Renouvier, s'appela République démocratique lorsqu'elle était la *chose par tous*, et République sociale lorsqu'elle était la *chose pour tous*<sup>12</sup>. La République kantienne n'exclut pas la forme monarchique. On lit dans *Le conflit des facultés* : « c'est le devoir des monarques, bien qu'ils règnent de façon autocratique, de gouverner pourtant de façon républicaine (non pas démocratique), c'est-à-dire de traiter le peuple suivant des principes qui sont conformes à l'esprit des lois de la liberté (comme un peuple doué d'une raison mûre se les prescrirait à lui-même), quand bien même à la lettre ce peuple ne serait pas interrogé sur son consentement ».

On avancera donc que le républicanisme de Kant n'était concevable que comme objectif théorique, puisque le peuple insuffisamment instruit était incapable de la « mûre raison » qui lui permettrait un jour de se prescrire à lui-même des lois de liberté. Le républicanisme des néo-kantiens ne souffrit pas de ce handicap puisque les progrès de l'alphabétisation, l'introduction du suffrage universel et la diffusion des connaissances induite par la révolution industrielle avaient, sous ces trois formes, hâté la maturation nécessaire à l'instauration d'un régime républicain et non démocratique. C'est pourquoi l'installation de la

<sup>10</sup> *Métaphysique des mœurs, I. Doctrine du droit*, § 46, Pl.III, 579, AK. VI, 314.

<sup>11</sup> Maurice AGULHON, 175, in Charles RENOUVIER : *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), prés. et notes M. AGULHON, Garnier, 1981.

<sup>12</sup> RENOUVIER op. cit., 44.

III<sup>e</sup> République coïncide avec la banalisation du kantisme dans l'enseignement de la philosophie d'une part, et avec l'obligation scolaire des lois Ferry d'autre part<sup>13</sup>. La conception française d'un universel national identifiable à la République et à la France sert alors de substrat idéologique au façonnement du citoyen par l'école.

L'adoption du kantisme comme *credo* commun et officieux de la République se comprend mieux dans cette perspective, qui place un Kant naturalisé Français au cœur de notre idée républicaine moderne. Le civisme rationnel dans la version qu'en donnent Kant et Rousseau –voilà bien « le noyau le plus intime de la conception française de l'universel moderne et le foyer le plus intense des combats autour de son berceau, de son adolescence et de sa maturité »<sup>14</sup>. Ce kantisme se diffuse dans l'enseignement au moment où celui-ci porte le projet de refonte républicaine de la société : à l'école primaire où la morale sévère de Kant se dégrade en morale bonasse de père de famille, au lycée où apprendre à philosopher, c'est apprendre Kant, à l'université où Jules Lachelier, Alfred Fouillée, Émile Boutroux et Victor Delbos font de Kant un contre-poids au positivisme<sup>15</sup>. À ce moment de sa pénétration dans l'idéologie française, la pensée de Kant se confond avec la synthèse construite par Charles Renouvier à partir d'apports multiples : le libéralisme de la Monarchie de Juillet, le positivisme transmis à Ferry par Littré, le pragmatisme sociologique de Tocqueville, et, plus en amont, le saint-simonisme, mélange lui aussi de modernité, de laïcité, d'utopie libertaire. La mutation opérée par Renouvier dès 1848 consiste non seulement à acclimater Kant au libéralisme, ce qui revient à donner raison à Benjamin Constant, mais à gauchir le libéralisme, et à réaliser un alliage inédit de l'idée libérale et de la volonté de la gauche de poursuivre des objectifs de justice sociale sans révolution. Le Kant de Renouvier est un Kant *bifrons*, à la fois progressiste et pacifiste. Le *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, écrit Maurice Agulhon, est, « plus qu'un classique du socialisme, un classique de la gauche », d'une gauche *démocrate sociale*, libérale, laïque, et, sur le plan des idées, en conflit avec Victor Cousin et l'orléanisme. Ce Kant ne triomphe que grâce à la conjonction de deux facteurs décisifs durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, car ils répondent aux deux principaux risques de désintégration de la société, par l'inégalité à l'intérieur et par la guerre à l'extérieur :

1. L'utopie scolaire et universitaire permet de nourrir le projet de changer la société par l'école, ce qui rassure les progressistes bourgeois hostiles à la violence révolutionnaire. C'est le Kant de Renouvier, de Carnot et de Ferry.

<sup>13</sup> La nouvelle Sorbonne est fondée en 1885 sur la place de la Sorbonne de Richelieu.

<sup>14</sup> Pierre BOURETZ in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUD), T.1. *Idéologies*, Gallimard, 2000, 31.

<sup>15</sup> Françoise MELONIO in RIOUX – SIRINELLI *Histoire...*, op. cit., 204.

2. L'intégration de la culture allemande moderne dans une Europe à construire permet d'envisager la pacification du continent par la raison républicaine, comme Kant l'avait imaginé dans son *Projet de paix perpétuelle* de 1795. C'est le Kant d'Ernest Renan<sup>16</sup>.

Si généreux qu'ils paraissent l'un et l'autre, aucun de ces deux Kant ne correspond à la véritable doctrine du maître. Contrairement à la pratique de la III<sup>e</sup> République, Kant pensait en effet que l'État est étranger à la culture, que rien ne s'oppose au droit des citoyens à conclure des contrats de leur choix. Rien de plus différent en somme que le dirigisme culturel des républicains français, même d'appartenance kantienne, et le libéralisme kantien proprement dit, qui était de *laisser-faire laisser-aller*, et, pour reprendre une trouvaille de Stéphane Chauvier, de type *diogénien*<sup>17</sup>. Quant au rêve de Renan d'une pacification européenne par la culture, il est bien différent du projet de Kant de paix par le droit international.

Dans la conception théorique qu'elle se faisait de ses institutions et de leur avenir, la III<sup>e</sup> République avait le choix entre les deux philosophies politiques de Kant et de Rousseau. *L'Émile* du philosophe de Genève avait exalté un modèle idéal que le philosophe de Königsberg avait traduit en programme réel, mais seulement sur le plan de la représentation. Quant à imaginer qu'un penseur pour lequel il n'est pas de droit public sans contrainte puisse servir de modèle théorique à une République nécessairement appelée à devenir démocratique, il y a un pas que nous ne franchirons pas. La force et l'originalité de Kant sont ailleurs. Sa République se définit d'abord négativement, en ce sens qu'elle n'est ni une structure (une forme de souveraineté), ni une pratique politique (un mode de gouvernement), mais simplement la force volontaire, éducable et perfectible, de la volonté générale, fondatrice potentielle du droit public<sup>18</sup>. Le primat absolu du droit distingue la République de Kant de celle de Rousseau. la République du citoyen de Genève est celle de la volonté générale confondue avec la souveraineté populaire. Si l'on suit au contraire les conclusions de la *Doctrine du droit*, la République de Kant est celle de la toute-puissance de l'« *Idée* » d'une constitution politique en général, qui soit en même temps pour tout le peuple un commandement absolu de la raison pratique jugeant d'après des concepts de droit ». Cette

<sup>16</sup> « Cette nation allemande que nos désirs ont vu entrer comme une individualité nouvelle dans le concert des peuples, nous l'imaginions sur le modèle de ce que nous avons lu, d'après les principes tracés par Fichte ou Kant, nous formions que les plus belles espérances pour le jour où prendrait place dans la grande confédération européenne un peuple philosophe, rationnel, ami de toutes les libertés, ennemi des vieilles superstitions, ayant pour symboles la justice et l'idéal. Que de rêves nous faisons ! » Ernest RENAN : *Oeuvres complètes*, éd. H. PSICHARI, I, 750 sq.

<sup>17</sup> Stéphane CHAUVIER : *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan, 1996, 159.

<sup>18</sup> Bernard BOURGEOIS : *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, 2000, le chapitre 2 : *L'idéalisation kantienne de la République : Kant face à Rousseau*, 46-56 op. cit., 56.

Idée est « sainte et irrésistible ». Le commandement de la République kantienne à ses citoyens est d'obéir à l'autorité qui a puissance sur eux. « La soumission inconditionnée de la volonté du peuple (qui étant en soi sans unité est par conséquent sans lois) à une volonté souveraine (unifiant tous les individus par Une loi) est un fait qui ne saurait être inauguré que par l'occupation de la puissance suprême, et qui ainsi commence par fonder un droit public »<sup>19</sup>. L'alternative Kant ou Rousseau était philosophique : la République avait le choix entre, d'une part, la morale collective que lui proposait Rousseau et qui signifiait que la société civile s'était substituée à l'autorité religieuse dans la formulation des fins morales, et, d'autre part, chez Kant, la morale instituée en vertu d'un commandement absolu de la raison pratique jugeant d'après des concepts juridiques. La République laïque était ainsi confrontée à un choix entre deux formes de sanctification des normes – par le peuple dans le premier cas, par l'impératif catégorique de la loi morale et par le droit souverain, identifiés à la puissance régnante, dans le second cas. Le risque de dérive totalitaire était plus fort dans le premier cas que dans le second, où le pouvoir républicain courait le danger de l'abstraction et du vide plutôt que celui de la dictature.

Plus décisif pour l'idéologie républicaine a été, nous semble-t-il, l'apport kantien sur un autre plan. L'affrontement majeur, que Blandine Kriegel voit courir à travers toute l'histoire idéologique de la France moderne, n'est pas, concernant la légitimité de la souveraineté populaire, le conflit de Kant et de Rousseau dont il vient d'être question, mais l'opposition de la République et de l'Empire. Sa première forme philosophique chez Aristote, était définie comme l'alternative République ou despotisme<sup>20</sup>. Elle reparait, dans les temps modernes, comme le combat de la République contre l'Empire. La pensée française (depuis Bodin) et anglaise (depuis Hobbes et Locke) mène ce combat contre l'idée impériale, originellement romaine, puis reprise par ses héritiers germaniques du Saint-Empire. Ce n'est pas la cause défendue par la pensée allemande – à une exception près : Kant. L'histoire de la pensée politique européenne fait entendre, d'Aristote à Kant, ce leitmotiv de la guerre de la République et de l'Empire. Ce n'est pas, répétons-le, une guerre de la République contre la monarchie, mais une guerre où le césarisme impérial, confondant politique et religion, voit se dresser contre lui les philosophes de la pensée libre et séparatrice, c'est-à-dire – nous insistons sur ce point – la petite cohorte franco-anglaise citée plus haut et que Kant a rejointe, composée essentiellement de monarchistes de la République<sup>21</sup>. L'ennemi du Kant républicain n'était pas le régime monarchique, mais l'autocratie impériale. On peut concevoir que notre

<sup>19</sup> *Métaphysique des mœurs*, I. *Doctrine du droit*, 62, conclusion, Pl. III, 649-650, AK. VI, 372.

<sup>20</sup> Blandine KRIEDEL : *Philosophie de la République*, Plon, 1998, 32.

<sup>21</sup> KRIEDEL op. cit., Ibid., 66 sq.

enseur ait pu sympathiser avec Louis XVI, mais non avec Napoléon. Or les républicains français du XIX<sup>e</sup> siècle, se souvenant que le Premier Empire s'était dit l'héritier des idées de 1789 et que les aigles de ses drapeaux avaient porté l'idée révolutionnaire jusqu'au bout de l'Europe, avaient longtemps montré quelques faiblesses vis-à-vis de Napoléon, et la nostalgie impériale longtemps habité le cœur des républicains. La France est fatiguée de révolutions, disait Sainte-Beuve en 1848, elle souhaite l'Empire<sup>22</sup>. Le préfet Haussmann allait même jusqu'à dire qu'en France, la seule forme légitime de République, c'était l'Empire<sup>23</sup>. Les choses se passèrent longtemps comme si les républicains, sensibilisés depuis deux siècles aux vices de l'absolutisme royal, étaient devenus aveugles à ceux de la dictature impériale. Leur évolution sur ce point fut lente. Le « germanisme » ambiant, qui domina les interprétations de l'histoire française jusqu'en 1870, fut pour quelque chose dans cette lenteur, Nos historiens connaissaient trop bien les dérives despotiques dont avait souffert la royauté de Louis XIV pour se souvenir de la première leçon républicaine d'Europe, celle qu'avait donnée, en Angleterre et en France, l'alliance médiévale des monarchies et des communes contre la vassalisation des royaumes par l'alliance « romain-germanique » du Saint Empire et de la papauté<sup>24</sup>. Cette révision d'une interprétation impériale et germanique de notre histoire, ce fut *L'histoire des institutions de l'ancienne France* de Fustel de Coulanges qui l'apporta. Nos républicains du XIX<sup>e</sup> siècle furent plus « impériaux » que libéraux, ils éprouvèrent avec les libertés politiques et économiques des difficultés assez comparables à celles que rencontraient leurs contemporains libéraux en Allemagne. La bourgeoisie française, épouvantée par la dureté des conflits sociaux, s'imaginait sans doute qu'un régime fort viendrait plus facilement à bout des luttes de classes qu'un régime de liberté<sup>25</sup>. Après la Révolution de juin 1848, elle attendit le coup d'État avec impatience. La désillusion républicaine vint aussitôt.

Résumons : Kant était le seul penseur d'Allemagne à se rallier à une philosophie de l'histoire européenne qui ne fût pas impériale et germanique, mais monarchique et républicaine. Il fallut donc, avant qu'il puisse devenir une référence républicaine pour les Français, que fussent accomplies deux mutations politiques décisives : le ralliement à la République des monarchistes modérés – et ceci dès la Monarchie de Juillet, lorsqu'Auguste Thiers déclara que cette monarchie était la meilleure des Républiques<sup>26</sup> – et le ralliement des républicains au libéralisme politique, après la dissipation du mirage impérial. Le kantisme

<sup>22</sup> Cité par Wolf LEPENIES : *Sainte-Beuve – auf der Schwelle zur Moderne*, Munich, C. Hanser, 1997, 90.

<sup>23</sup> LEPENIES op. cit., 88.

<sup>24</sup> KRIEGEL op. cit., 67.

<sup>25</sup> Voir ce propos Karl MARX : *Die Klassenkämpfe in Frankreich (1848-1850)*.

<sup>26</sup> LEPENIES op. cit., 191.



républicain parvenu à maturité sous la III<sup>e</sup> République est la résultante de ce double ralliement. Il n'est pas offensif ni conquérant, il exprime dans la modération la victoire de l'esprit de compromis sur l'esprit de prosélytisme. Les républicains se sont assagis, et les monarchistes aussi. Un monarchiste de la République comme Kant peut sans dommage idéologique servir de référence philosophique à une France devenue républicaine après une série de désastres. Le succès de Kant en France après 1870 n'est pas triomphal, il est raisonnable, et le fruit d'un compromis historique – comme la République elle-même. Les républicains français de 1875 sont des républicains de raison, des *Vernunftrepublikaner* comme le furent, en 1919, les républicains allemands de la République de Weimar<sup>27</sup>. L'esprit de compromis est partout, et c'est celui de Kant. *L'école libre des sciences politiques* fondée alors n'est pas républicaine, mais libérale et conservatrice – et c'est pourtant elle qui va préparer l'élite de la République sans être républicaine de structure. Le traumatisme qui a tant affecté les républicains de 1848, c'est l'effondrement de la Deuxième République sous le coup d'État. On tirera les leçons du passé, en choisissant les domaines sur lesquels faire porter l'effort des intelligences et des volontés : la famille, la culture, et l'école<sup>28</sup>. Nulle part Kant n'est aussi présent que dans la culture et dans l'école. Est-ce par hasard ?

---

<sup>27</sup> Philip NORD : *The Republican Moment – Struggles for Democracy in 19th Century France*, Cambridge – Londres, Harvard UP, 1995, 249.

<sup>28</sup> NORD op. cit., 252.

# En quel sens et dans quelles limites Kant est-il républicain ?

La constitution civile de chaque État doit être républicaine  
*Projet de paix perpétuelle* – Premier article définitif

Dans quelle mesure la doctrine de Kant mérite-t-elle d'être définie comme républicaine ? À cette question la réponse sera différente selon que l'on fait naître la République avec la Révolution française – comme la chronologie l'enseigne – ou que l'on considère au contraire la République comme un concept identifiable à une modernité européenne de plus longue ancienneté, repérable de Bodin à Rousseau, en passant par Spinoza, Hobbes et Locke<sup>29</sup>. Dans le premier cas, la République est une institution de fondation révolutionnaire et française (1792), dans le second cas, elle représente une idée d'origine aristotélicienne et machiavélienne, mais qui renaît sous Henri IV, Richelieu et Mazarin, ce qui l'inscrit politiquement dans la continuité de l'État monarchique centralisé (du moins avant sa dérive louis-quatorzième), voire dans la proximité du despotisme éclairé, en particulier fédéricien. Lorsqu'ils étaient républicains d'ascendance jacobine, les kantiens français ont eu spontanément tendance à ne pas mesurer à quel point le républicanisme enthousiaste de Kant était compatible avec son loyalisme de sujet prussien envers la dynastie des Hohenzollern<sup>30</sup>. Tel que l'ont interprété ses disciples français – eux-mêmes héritiers de 1789 – le républicanisme de Kant est en effet prioritairement déchiffré, loué ou blâmé, à travers le prisme de 1792. Ceci eut pour inconvénient d'induire une inflexion tendancieuse de la doctrine politique du penseur de Königsberg, mais pour avantage de mettre en lumière deux éléments décisifs de son exceptionnelle popularité auprès des intellectuels républicains français du XIX<sup>e</sup> siècle : l'unification nationale<sup>31</sup> d'une part, qui homogénéisa l'espace public

<sup>29</sup> Blandine KRIEGEL : *La politique de la raison*, Payot, 1994, 85.

<sup>30</sup> Dieter HENRICH in *Kant and Political Philosophy – The Contemporary Legacy*, ed. by R. BEINER and W. J. BOOTH), New Haven – Londres, 1993, 111. De façon significative, Kant n'a jamais envisagé de République prussienne, puisque face à la menace autrichienne et russe une monarchie patriote lui semblait de nature à garantir les libertés des sujets du roi de Prusse.

<sup>31</sup> Blandine KRIEGEL : *Cours de philosophie politique*, livre de poche, 1996, 23.

en créant cette opinion publique dont la bourgeoisie éclairée avait besoin pour s'imposer dans le combat politique et que Kant fut le premier à justifier théoriquement, la destruction de l'illusion métaphysique d'autre part, à laquelle a procédé avec une férocité systématique la *Critique de la raison pure*, et qui a posé les bases et créé les conditions d'une révolution éducative d'une immense portée. Le républicanisme de Kant apparaît alors dans sa clarté et dans ses limites : la révolution copernicienne de la *Critique de la raison pure* ne suffit pas à répondre à la question du progrès humain, et la Révolution française vérifie seule l'unité nécessaire de la nature et de la liberté, de la raison spéculative et de la raison pratique – même si les actes révolutionnaires sont nécessairement contingents, et les révolutionnaires toujours aveugles<sup>32</sup>.

Il importe, si l'on veut y voir plus clair, de ne pas confondre la République française sous sa forme constitutionnelle familière, peu à peu mise au point jusqu'en 1875 et déclarée ensuite non révisable<sup>33</sup>, et la République comme projet kantien théorique et à géométrie politique variable, comparable – de façon étonnante – à certaines positions de Robespierre antérieures à la Convention montagnarde<sup>34</sup>. Les trois *a priori* théoriques de Kant en 1793 (liberté, égalité, indépendance) reproduisent à l'identique les droits énumérés à la même date par les révolutionnaires français, en parallèle à la tripartition établie dans la deuxième partie de *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*<sup>35</sup>. L'être humain en société joue son triple rôle d'homme, de sujet et de propriétaire dans un régime politique appelé à garantir la souveraineté de la loi, mais aucunement celle du peuple. Le droit de vote est limité aux citoyens actifs, et le peuple est exclu du scrutin dans la République selon Kant et Sieyès. L'égalité juridique des citoyens actifs y est assurée, mais la réduction des inégalités est hors de son horizon. L'identification de notre République française à la philosophie politique de Kant – ce mariage de raison de Marianne et d'Emmanuel – s'est construite historiquement non sur la base de l'idéologie démocratique, mais sur celle de la

<sup>32</sup> Joachim KOPPER : « La Révolution française selon Kant : le spectateur et l'événement », in : *La philosophie et la Révolution française* (dir. Bernard BOURGEOIS et Jacques D'HONDT), Vrin, 1993, 269-275.

<sup>33</sup> La constitution de la V<sup>e</sup> République du 5 octobre 1958 précise que « la forme républicaine du gouvernement ne peut faire l'objet d'une révision », ce qui reprend l'article 95 de la constitution de la IV<sup>e</sup> République (27 octobre 1946), lequel reprenait mot pour mot une loi du 14 août 1884 visant à conjurer le risque d'un retour à la monarchie.

<sup>34</sup> Maximilien ROBESPIERRE : *Œuvres complètes*, VII, 552 (éd. M. BOULOISEAU, G. LEFEBVRE, A. SOBOUL, 1950) : « le mot République ne signifie aucune forme particulière de gouvernement, il appartient à tout gouvernement d'hommes libres » (13 juillet 1791). Les définitions robespierristes postérieures à la proclamation de la République le 23 septembre 1792 tendent au contraire à confondre République et démocratie, Ibid., X, 352 (1967).

<sup>35</sup> *Sur le lieu commun...II. Du rapport de la théorie à la pratique dans le droit politique*, III, 269-278, AK.VIII, 289-296. Voir l'excellente mise au point de Zwi BATSCHA : « Bürgerliche Republik und bürgerliche Revolution bei Immanuel Kant », 133-148, in : *Revolution und Demokratie in Geschichte und Literatur* (Festschrift für Walter GRAB, hrsg. von Julius H. SCHOEPS und Immanuel GEISS), Duisbourg, 1979.

citoyenneté juridique, où la séparation entre gouvernement et société est comprise *a priori* comme essentielle. La République kantienne suppose l'autonomie économique des citoyens et, à ce titre, exclut non seulement les enfants, les femmes, le personnel domestique, les paysans et les ouvriers, mais également les groupes sociaux que nous définissons aujourd'hui comme salariés (*Lohnabhängige*). Elle a d'évidentes affinités originelles avec le régime censitaire théorisé par Sieyès et les juristes de la République thermidorienne<sup>36</sup>. La souveraineté populaire s'est certes exprimée dans le républicanisme des conventionnels français, et la *Critique de la faculté de juger*, qui est exactement contemporaine de la Constituante, définit justement la Révolution (et non la République) comme l'accession du peuple aux responsabilités politiques, mais Kant reste dans sa logique de républicain non-révolutionnaire lorsqu'il distingue citoyens actifs et citoyens passifs et demeure favorable à un scrutin censitaire<sup>37</sup>. Sa République se démarque de la façon la plus nette de la fraternité révolutionnaire et de ce que celle-ci impliquait d'égalité démocratique originelle conquise par la révolte des fils contre l'autorité des pères<sup>38</sup>. Ni la vertu ni le bonheur ne figurent véritablement à son programme, qui rejette comme aberrante la confusion vulgaire de la République et de la vertu, et n'assigne à l'État rationnel que les deux objectifs limités de la garantie des libertés individuelles et du contrôle de l'application des lois<sup>39</sup>. Ce n'est en rien le programme de la Convention, mais celui, à la fois aristotélicien, strictement bourgeois et imperturbablement réformiste et modéré, de 1789, dans ce qu'il avait de conforme à trois des fondements de la modernité : l'éthique, en premier lieu, d'une rationalité repérable dans la pensée de Bacon, de Descartes, puis des Lumières – Karl Marx rendra hommage à cet art de subvertir efficacement par la raison bourgeoise les archaïsmes féodaux – l'idée ensuite (de fondation stoïcienne et chrétienne) que tout homme est digne de respect, quelles que soient ses origines religieuses ou nationales, la conviction enfin que la République (et même éventuellement sous une forme monarchique) a seule la capacité de « détruire la guerre », c'est-à-dire de renoncer à une guerre de conquête<sup>40</sup>.

Ce corpus réellement kantien de convictions républicaines n'est pas révolutionnaire, il a simplement le mérite de présenter sous une forme systématique et cohérente les exigences

<sup>36</sup> BATSCHA loc. cit., 146.

<sup>37</sup> Peter BURG : *Kant und die französische Revolution*, Berlin, Duncker und Humblot, 1974, 181.

<sup>38</sup> Lynn HUNT : *Le roman familial de la Révolution française*, Albin-Michel, 1995, 90-93. En se constituant en fraternités, le radicalisme révolutionnaire imprimait à sa lutte républicaine une forte hostilité à l'autorité des pères : « en coupant la tête à Louis XVI, écrira Balzac, la révolution a coupé la tête à tous les pères de famille » (*Mémoire de deux jeunes mariés*, in *Scènes de la vie privée*, Pléiade, 1976, I, 242. Cité HUNT, Ibid.)

<sup>39</sup> William A. GALSTON in *Kant and Political Philosophy*, op. cit., 219.

<sup>40</sup> Bernard BOURGEOIS : « Kant et la révolution française – la guerre », 277-286, in *La philosophie et la Révolution française*, op. cit.

de la modernité, et de les lier à une morale de la raison pratique totalement renouvelée, où l'individualisme est investi d'une capacité à contribuer à l'avènement du royaume des fins : « tout être raisonnable, lit-on par exemple dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le domaine universel des fins »<sup>41</sup>. Cette conception de l'auto-législation républicaine doit beaucoup à Rousseau, mais Kant remplace la figure du contrat, empruntée au droit privé, par celle de la législation républicaine, empruntée au droit public. Le citoyen et le sujet, l'un co-législateur, l'autre obéissant aux lois, sont une seule et même personne<sup>42</sup>, dont l'action politique, civique et morale reste par essence individuelle – tellement la méfiance de Rousseau et de Kant reste vivace envers les engagements collectifs, les attroupements de la plèbe, ce que Kant désignait avec mépris comme *Rottiren*, « *agere per turbas* »<sup>43</sup>. On dit communément qu'il y a eu deux révolutions d'inspiration opposée – celle de 1789 et celle de 1793. Il y a eu aussi, dans la tempête révolutionnaire et dans l'histoire politique de la France moderne, collision de deux conceptions de la République : l'une séparatrice selon *L'esprit des lois* de Montesquieu, la République modérée, délibérative, centriste, la République du juste milieu en somme – celle de 1789, qui travaillait dans le relatif et l'imparfait et s'inscrivait idéologiquement dans une longue durée que l'on peut suivre de Guizot à Ferry en passant par Quinet, et qui se continue de Clemenceau à Giscard d'Estaing en passant par Millerand et Doumergue – et l'autre République, celle de 1793, rassembleuse effervescente d'une collectivité unifiée par la passion nationale ou régénérée par le volontarisme social, la République du gaullisme et de la gauche socialiste<sup>44</sup>. Kant est présent dans la première de ces deux formes de République plutôt que dans la seconde. Mais ceci est affaire d'appréciation, et les analyses des conceptions politiques de Kant divergent fortement sur ce point<sup>45</sup>, car elles dépendent pour une bonne part des opinions politiques de l'analyste. Mais il y a généralement accord sur l'importance de Kant théoricien de la Révolution française comme expression du libéralisme bourgeois à la française, idée qui se trouve à droite chez Friedrich Gentz, dès 1793, et plus tard à l'extrême gauche, dans les articles célèbres de Karl Marx dans la

<sup>41</sup> *Métaphysique des mœurs*, II<sup>e</sup> section, *Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs*, Pl. II,306, AK. IV, 438.

<sup>42</sup> Jürgen HABERMAS : *L'intégration républicaine – Essais de théorie politique*, Fayard, 1998, 44-45.

<sup>43</sup> BATSCHA op. cit., 145.

<sup>44</sup> Marc SADOUD in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUD), T. 2. *Limites*, Gallimard, 2000, 428-431.

<sup>45</sup> Lire par exemple la bonne synthèse de Lionel PONTON : Emmanuel Kant – la liberté comme droit de l'homme et l'« idée » de République, *Laval théologique et philosophique*, 45, 3 (octobre 1989), 361-378. On notera l'exemplaire opposition des points de vue d'Éric WEIL et de Georges VLACHOS. Le premier écrit : « ce n'est pas la réflexion politique qui détermine la philosophie kantienne, c'est cette philosophie qui conduit, non aux problèmes politiques, mais au problème de la politique. » (*Problèmes kantien*s, Vrin, 1970, 111). VLACHOS soutient au contraire que Kant a déployé de pénibles efforts « à fin de rapprocher les idées de la Révolution française de son propre système philosophique du droit et de l'État » (*La pensée politique de Kant*, 1962).

*Rheinische Zeitung* (1842)<sup>46</sup>. Hannah Arendt<sup>47</sup> fait valoir que l'intérêt porté par Kant à la politique est postérieur aux débuts de la Révolution, mais que dans *L'idée d'histoire universelle* de 1784 apparaissent déjà des revendications révolutionnaires (libertés religieuses, droit à l'instruction, idée d'une constitution civile pour les Églises, etc.). Quel écart pourtant entre *L'idée* de 1784 et *Le conflit des facultés* de 1798 ! Toutefois, même dans la *Doctrine du droit* qui porte la trace de l'influence de notre Révolution, Kant n'accorde aucune importance aux droits économiques et sociaux modernes, à ce que nous appelons politique éducative, partage des revenus, politique de la santé, etc., bref à tout ce bien commun public qu'il confondait péjorativement avec le bonheur, c'est-à-dire la félicité sensible, alors que la modernité tend au contraire à l'intégrer au droit public<sup>48</sup>. La révolution kantienne est purement spirituelle, ainsi que l'a fortement souligné Peter Burg. Jaurès et Jacques Droz ont été frappés par l'absence de l'idée de bonheur dans son programme politique, ce qui la différencie fondamentalement de la Révolution française.

### **Assignation républicaine du vrai – promotion sociale des intellectuels – méritocratie**

La République, du moins dans son acception française originellement révolutionnaire, se comprend elle-même comme expression de la raison universelle. Elle produit un discours politique qui érige ceux qui le parlent en détenteurs du pouvoir de décision. Le discours républicain dit d'abord la puissance de ceux qui en maîtrisent les concepts et la rhétorique. Il constitue, comme forme naturalisée et sécularisée de la parole publique, une sorte d'équivalent fonctionnel du *mana* analysé par les anthropologues<sup>49</sup>. En ce sens, la lecture du monde et de l'histoire à travers les *a priori* de la raison et de la liberté a été une façon de libérer la parole et de ré-enchanter la politique. Elle a fait de la raison « le vrai Dieu, et c'est bien un culte qu'il faut lui rendre »<sup>50</sup> lorsque l'on est républicain. La République, comprise comme « gouvernement naturel, né de l'absence de despotisme »<sup>51</sup>, s'oppose à la fois à la monarchie, qui repose sur la crédulité confiante, et à l'anarchie, instable par nature. Elle se fonde sur le droit – recours des faibles – et sur les règles de la pensée droite édictées par le *Discours de la méthode* de Descartes. Elle se définit dans son orientation générale comme

<sup>46</sup> Karl MARX : *Le manifeste philosophique de l'école historique du droit*, in *Œuvres*, Pléiade, vol. 3, 224. Friedrich GENTZ a publié dans la *Berliner Monatsschrift* de décembre 1793 son *Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis von Theorie und Praxis*.

<sup>47</sup> Hannah ARENDT : *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, 15-16.

<sup>48</sup> PONTON, op. cit., 378.

<sup>49</sup> Christian LE BART : *Le discours politique*, PUF, Que sais-je ?, 16.

<sup>50</sup> Émile CHARTIER (= ALAIN) : « Le culte de la raison comme fondement de la République » (conférence populaire), *Revue de métaphysique et de morale*, 9 (1901), 117.

<sup>51</sup> CHARTIER loc. cit., 112.

assignation autoritaire du vrai<sup>52</sup>. Le peuple républicain est invité à se laisser raisonner et purifier sans limites par des élites cultivées. À cette purification prescrite d'en haut le pari civique sur la compétence du citoyen oppose heureusement une barrière<sup>53</sup>. Mais l'instauration de l'idée républicaine, dont le kantisme est un moment parmi d'autres, s'accompagna d'un rééquilibrage du pouvoir politique et culturel au profit de ces professionnels du discours instruit qu'étaient les philosophes et les hommes de lettres. Tocqueville en avait fait l'observation, que confirme François Furet lorsqu'il écrit : « la Révolution française inaugure un monde où les représentations du pouvoir sont les centres de l'action, et où le circuit sémiotique est maître absolu de la politique »<sup>54</sup>. Entre les mains des maîtres qui en détiennent la clef et le sens, les mots du discours républicain associent toujours la rationalité obligatoire au monde des fins : la République ne cesse de connecter par son Verbe les valeurs de la raison pure et celles de la raison pratique, et cette connexion n'est réellement maîtrisée – à des niveaux infiniment variables de compétence – que par le discours abstrait de l'*intelligentsia* universitaire et ses répliques plus ou moins inspirées dans le monde de la politique et de l'éloquence parlementaire.

C'est pourquoi les groupes sociaux privilégiés chargés de la diffusion de cette parole constituent des groupes essentiels de la société républicaine, et intéressent à ce titre au plus haut point le sociologue, car ils révèlent le maximum de conscience qui leur est accessible<sup>55</sup>. La classe de philosophie, qui trouve sa place dans l'enseignement secondaire de la France du XIX<sup>e</sup> siècle (et d'elle seule en Europe), illustre une logique intellectuelle proprement française, et républicaine à deux égards :

1. Elle diffuse un modèle de popularisation de la philosophie et de simplification de son langage, qui garantit politiquement l'ouverture et la paix<sup>56</sup>, objectifs finaux de toute République.

2. Elle est le porte-parole d'un moralisme nouveau, aride, décharné (aux dires de ses adversaires), d'un moralisme de l'absolu qui emprunte ses références à Kant, au stoïcisme, au protestantisme calvinien, et non au catholicisme. La France de la morale républicaine, notamment dreyfusarde, se reconnaissait à l'abstraction de ses principes et à une indéniable indifférence à l'utilité concrète immédiate.

---

<sup>52</sup> Marc SADOUD, 410, in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUD), T. 2. *Limites*, Gallimard, 2000.

<sup>53</sup> SADOUD op. cit., 411.

<sup>54</sup> François FURET : *Penser la Révolution*, Gallimard, 1983 (nlle. éd.), 72.

<sup>55</sup> Lucien GOLDMANN : *La création culturelle dans la société moderne*, Denoel, 1970, 22.

<sup>56</sup> Michel SERRES : *Eclaircissements – entretiens avec Bruno LATOUR*, F. Bourin, 1992, 41.

Ces caractères étaient la marque de l'ascendant pris par les intellectuels dans l'édification de l'idéologie républicaine. Les adversaires de la République, Barrès notamment, se référaient au contraire aux valeurs concrètes de la foi, des mœurs et de l'efficacité pratique<sup>57</sup>, qui étaient portées par d'autres couches sociales en décalage sociologique avec les enseignants. Le XIX<sup>e</sup> siècle français s'était achevé en victoire républicaine, ce qui était logique, puisque de toutes parts l'Idée advenait, et que la République incarnait l'Idée mieux que tout autre régime politique. L'Idée triomphait effectivement partout, dans l'université néo-kantienne, dans la théologie qui proclamait la mort de Dieu, dans la politique qui séparait sans vergogne religion et société civile, dans l'influence croissante des revues et grands journaux qui contribuaient à contester l'ascendant des élites traditionnelles. De partout se faisaient entendre de grandes voix – Michelet, Taine, Aulard<sup>58</sup> – qui protestaient, au nom des « talents », contre les privilèges de la naissance ou les abus de la richesse. Mais cela ne suffisait pas à fonder une République, tellement était impraticable en réalité ce citoyen capacitare dont avaient rêvé théoriciens libéraux et légitimistes<sup>59</sup>. Il y avait quelque imprudence à se réclamer, à l'instar des Doctrinaires, de la seule raison pure, car elle produisait des idéaux désincarnés, sans effet dans l'action – alors que Kant était allé plus loin en plaçant au cœur de la raison pratique la volonté autonome de l'être moral. Restait la conviction, inscrite au plus profond de la conscience républicaine, que les mérites intellectuels étaient fondateurs de la rationalité politique dont avait besoin la France du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette gestion rationnelle des institutions politiques et des problèmes sociaux était l'obsession des saint-simoniens et des positivistes<sup>60</sup>, elle inspirera la III<sup>e</sup> République.

On la retrouve en particulier dans le substrat idéologique de la politique scolaire du régime républicain : en sélectionnant les meilleurs par l'école, celui-ci faisait d'une pierre deux coups, puisqu'il reconnaissait talents et capacités sur des critères objectifs et équitables, en même temps qu'il en optimisait l'efficacité collective. La méritocratie républicaine se définissait par ce mélange de rationalité et d'utopie. En créant les premières Grandes Écoles en 1794, la Révolution avait entrepris de substituer la sélection par concours au népotisme de l'Ancien Régime, et les fiefs culturels de la noblesse avaient été progressivement investis par de jeunes bourgeois surdoués. Le pouvoir politique de la Restauration et de la Monarchie de

<sup>57</sup> Voir les reproches adressés par Barrès au kantisme et à son « défaut d'efficacité générale » in Charles MAURRAS : Réponse à André Gide, in *À la seule France*, 1948, 18.

<sup>58</sup> Jean STAROBINSKI : « La chaire, la tribune, le barreau », in *Lieux de mémoire*, 2. (dir. Pierre NORA), Gallimard, Quarto, 1997, 2039.

<sup>59</sup> Pierre ROSANVALLON : *Le sacre du citoyen – Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992, 214 sq.

<sup>60</sup> ROSANVALLON op. cit., 244.



Juillet avait pourtant contesté longtemps les examens et concours<sup>61</sup>. Dans la Constitution de 1848, le mérite devient enfin le seul critère d'accès à tous les emplois publics. Le polytechnicien et saint-simonien Hippolyte Carnot est alors ministre de l'instruction publique. La même année est fondée, à l'initiative de Carnot et Le Play, la première École d'administration, qui reprend un projet de Destutt de Tracy en 1800. La réalisation en est confiée à Charles Duveyrier, lui aussi polytechnicien et saint-simonien, qui échoue dès 1849<sup>62</sup>. La montée en puissance de l'idée républicaine est liée à ce que Christophe Charle appelle la poussée éducative<sup>63</sup> française des années 1860, phénomène comparable à celui de l'urbanisation et de l'industrialisation en Europe occidentale. Le doublement des effectifs du secondaire jusqu'en 1914 accompagna la consolidation du régime républicain, qui allait de pair avec l'enrichissement de la bourgeoisie et son intérêt nouveau pour la culture.

### La régulation intellectuelle républicaine par le sens commun

Au lendemain de la Révolution s'impose la nécessité vitale de repenser la France politique, ce qui a le double effet de donner une forte impulsion à la philosophie politique au fil du XIX<sup>e</sup> siècle, et de faciliter le passage de la culture critique du XVIII<sup>e</sup> siècle, dénonciatrice de l'absolutisme, à la culture civique du XIX<sup>e</sup>, énonciatrice des nouvelles valeurs politiques<sup>64</sup>. Cette culture moderne, qui contribuera à l'avènement de la démocratie française, est composite, car véhiculée aussi bien par les penseurs orléanistes que par les clercs républicains. Elle ne se répand qu'à la faveur d'une mutation multiforme (école, presse, service militaire), qui aboutira au désenclavement socio-culturel des Français<sup>65</sup>. Les conditions sont réunies pour ce que Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, considérait comme une sorte de *sensus communis* – à savoir le goût – en quoi il voyait l'accomplissement de l'idéal éclairé (*aufgeklärt*) sous la triple forme de la pensée *sans préjugé*, de la pensée *ouverte* et de la pensée *conséquente*<sup>66</sup>. Ce sens commun, dont le principe transcendantal est la *Publizität*, est l'expression du républicanisme néo-aristotélicien de Kant<sup>67</sup>. Mais le sens commun ne triomphe pas par génération spontanée, il exige que les esprits soient dirigés et

<sup>61</sup> Yves LEQUIN : *Histoire des Français (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, 3. *Le citoyen et la démocratie*, A. Colin, 1984, 46. La Chambre des députés repousse en 1842 une proposition de loi anti-népotique du libéral Saint Marc Girardin.

<sup>62</sup> De nouveaux projets voient le jour en 1878 (Carnot) et 1881 (Ferry) (LEQUIN op. cit., 47).

<sup>63</sup> Christophe CHARLE : *Les intellectuels en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle – essai d'histoire comparée*, Seuil, 2001, 166-168.

<sup>64</sup> Jean-François SIRINELLI in *La démocratie en France* (M. SADOUD), op. cit., 248.

<sup>65</sup> SIRINELLI op. cit., 248.

<sup>66</sup> *Critique de la faculté de juger*, § 40 *Le goût est une sorte de sensus communis*, PL ; II, 1072-1075, Ak.V, 293-296.

<sup>67</sup> Il tient lieu de *Phronesis*, cette vertu par laquelle se réalise, selon *L'Éthique à Nicomaque*, « la vie pratique de la partie de l'âme rationnelle », cité par André TOSEL : « Le modèle kantien de philosophie pratique » in : *Dans quelle mesure la philosophie est pratique*, ENS-Editions, 2000, 214.

encadrés, ce qui correspond à la ligne suivie par François Guizot comme ministre de l'instruction publique en 1832. Ce gouvernement des esprits opère alors selon trois axes :

1. La reconstitution de l'Académie des sciences morales et politiques,
2. Le travail sur l'histoire de France programmé collectivement,
3. Un projet éducatif structuré<sup>68</sup>.

Guizot tisse – sans être républicain ni kantien – un réseau dense d'appareils institutionnels destinés à gérer le sens commun. Sa démarche anticipe sur la politique amorcée par Ferry un demi-siècle plus tard, en même temps qu'elle concrétise les objectifs théoriques de la troisième *Critique*. Cette sociabilité intellectuelle et savante vivant d'elle-même à l'ombre de l'État<sup>69</sup> représente une nouvelle version à la fois de l'*Aufklärung* et des projets culturels élaborés par le dirigisme des Idéologues, en particulier par Destutt.

Cette construction illustre un paradoxe finalement assez kantien : elle suppose que la pensée soit libre (ce que Descartes postulait déjà), mais elle exige simultanément que la pensée libre se coule dans un discours commun, reconnu comme politiquement et linguistiquement légitime. La liberté de la pensée ne se conçoit que dans la reconnaissance d'une norme qui la coiffe, et qui oblige le discours philosophique à correspondre à une commune vision du monde réputée raisonnable, et à émettre à intervalles réguliers des signaux de conformité à la Vulgate idéologique dominante, sous la forme de mots-drapeaux et de mots-totems instantanément rapportables à tel ou tel aspect de l'idée républicaine<sup>70</sup>. De cela résultait une tension entre les exigences d'engagement formulées de toutes parts à l'endroit des philosophes, c'est-à-dire des professeurs de philosophie, et la tendance persistante de ceux-ci à se reposer sur le mol oreiller de la neutralité politique. Autant le Descartes des *Principes* avait été intraitable dans la revendication de la pensée libre, autant les enseignants de philosophie semblent avoir généralement préféré le non-engagement, et être devenus trop souvent de piètres avocats de la liberté de pensée. Charles Renouvier s'en étranglait d'indignation. Son *Manuel républicain* signale simplement que « le plus zélé promoteur de l'Idée... c'est le professeur de philosophie, celui qui depuis vingt ans enseigne l'indifférence », et qui s'est affirmé « le plus convenable défenseur qu'on pût trouver du droit de la République à laisser mourir de faim les citoyens »<sup>71</sup>. On touche là du doigt un malentendu récurrent : à force de dire et de répéter que les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle sont à l'origine de la Révolution<sup>72</sup>, on

<sup>68</sup> Pierre ROSANVALLON : *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, 225.

<sup>69</sup> ROSANVALLON, *Ibid.*, 227.

<sup>70</sup> LE BART op. cit., 31.

<sup>71</sup> Cité in Gaston MILHAUD : *La philosophie de Charles Renouvier*, Vrin, 1927, 21.

<sup>72</sup> Voir Mario ROUSTAN : *Les philosophes et la société française*, 1906.

oublie presque que la finalité propre de la philosophie est la joie de comprendre et de connaître l'homme et le monde, et non celle de détruire la société existante, mais que les leçons de la pensée grecque – liberté, nature, égalité – ont de longue date fourni aux hommes de réflexion des armes contre l'absolutisme de droit divin, et permis aux classes supérieures et aux classes moyennes de mener leur lutte contre les privilèges d'Ancien Régime, en vue d'une République idéale de l'honnêteté. L'activité philosophique participe depuis le siècle des Lumières de la même réflexion de la société sur elle-même que les débats menés dans les académies, les salons, les loges maçonniques<sup>73</sup>. Une fois entrés dans l'arène politique, les philosophes de métier ont été conduits à adopter une attitude distanciée envers les institutions et les gouvernants. Comme elle est critique par nature, la philosophie pose toujours un problème à l'autorité en place : la pensée critique induit nécessairement le dissensus, elle « dis-socie » toujours, délie toujours le lien sacré du pouvoir et du savoir. Elle représente toujours un risque pour le gouvernement. Rien de nouveau sous le soleil depuis Socrate : toute institution est philosophe<sup>74</sup>, car tout pouvoir tente d'invalider le savoir de ceux qui savent. C'est pourquoi l'ère libérale, du fait précisément qu'elle avait inscrit sur ses drapeaux le principe de la liberté intellectuelle, ne pouvait pas ne pas susciter en retour l'apparition d'une philosophie d'État, c'est-à-dire la production d'une doctrine officielle, à la fois dogmatique et éclectique, ayant pour fin de former des citoyens conformes à l'ordre établi<sup>75</sup>.

C'est en quoi la III<sup>e</sup> République innove, car elle marque pour l'enseignement philosophique l'avènement d'une liberté de pensée réelle et la fin de l'inquisition scolaire et de la police des idées qui étaient de règle jusqu'alors. Mais elle innove dans certaines limites seulement<sup>76</sup>. Nous avons, grâce à André Canivez, une connaissance précise des rapports de Jules Lagneau avec l'Inspection Générale de philosophie. L'Inspecteur d'Académie Brunel, qui est agrégé d'histoire, l'inspecte à Saint-Quentin, mais le juge « médiocre professeur » (ne travaille-t-il pas sur la pensée de Spinoza, ce qui, dans la sous-préfecture de l'Aisne, manifestement ne plaît pas ?) Le kantien François Evellin<sup>77</sup> le fait nommer au lycée de

<sup>73</sup> André JARDIN : *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Hachette, 1985, 61.

<sup>74</sup> Claude BERNARD : *Victor Cousin ou la religion de la philosophie*, Toulouse, Université du Mirail, 1991, 18.

<sup>75</sup> François CHATELET : *Préface* à Claude BERNARD, op. cit., 10. Rappelons quelques repères chronologiques de cette mise au pas de la philosophie enseignée du Premier Empire à l'avènement de la III<sup>e</sup> République : en 1810, la philosophie devient obligatoire au baccalauréat, mais, amputée de sa dimension critique. En avril 1852, elle disparaît au profit de la logique. Puis sont supprimées les agrégations de philosophie et d'histoire (l'agrégation de philosophie n'est rétablie qu'en juin 1863). En 1874 encore, sous l'influence de la politique cléricale et conservatrice de Mac-Mahon et du duc de Broglie, « le cours de religion, en tête du programme, constitue toujours le gouvernail de la barque philosophique » (BERNARD, op. cit., 34).

<sup>76</sup> Voir in André CANIVEZ : *Jules Lagneau – professeur et philosophe*, Faculté des Lettres de Strasbourg, 1965, le chapitre *Jules Lagneau et l'Inspection Générale*, 356-368.

<sup>77</sup> *La raison pure et les antinomies, essai critique sur la philosophie de Kant* (1907).

Vanves en 1884, mais émet des réserves lors d'une inspection en mars 1885. Les incartades pédagogiques de Lagneau, même si elles s'inspirent du principe de la liberté de penser et d'enseigner, ne sont guère du goût de l'*establishment* académique, mais enthousiasment Alain. Le vice-recteur Louis Liard, de tendance positiviste, ne sera jamais très entiché de Lagneau, qui poursuit son expérience maïeutique sous la protection de Jules Lachelier, un autre kantien, à un moment où le proviseur du lycée de Vanves estime que la classe de Lagneau est « la meilleure classe de philosophie de Paris » (1888). Puis survient, en février 1889, la désastreuse inspection par Elie Rabier dont Alain a été le témoin. « Derrière Rabier, note laconiquement Canivez, plane l'ombre de Victor Cousin »<sup>78</sup>. Décidément, et même du temps de la libérale III<sup>e</sup> République, la loi du plus fort prévaut encore, mais de façon plus feutrée qu'autrefois.

De ces aperçus tirons quelques leçons à propos de la réception du kantisme par les professeurs de philosophie de la République. La philosophie de Kant devient peu à peu une discipline d'enseignement, une affaire de professeurs. Son acquisition par des adolescents est confiée à des maîtres qui la lisent et l'interprètent à travers leurs expériences vécues et les directives pédagogiques venues du ministère de l'instruction publique via l'Inspection Générale. Kant est certes présenté comme le philosophe de la liberté intellectuelle et morale de l'individu Et cette exigence de liberté est évidemment au centre de l'idée républicaine. Mais le détour par la Prusse l'a modifiée sensiblement. Comme Jacques Droz l'avait démontré jadis dans un livre important<sup>79</sup>, l'Allemagne a radicalement séparé philosophie et politique au moment où les Français les confondaient au contraire sur les barricades et dans les clubs de leur Révolution. La pensée allemande dont nos intellectuels devenaient de plus en plus friands se réfugiait dans l'abstraction qui la dispensait d'agir *in concreto*.. Ceci apparaissait nettement chez Kant lui-même, malgré ses sympathies jamais démenties pour l'idée républicaine française. À l'image d'une bourgeoisie allemande qui renonçait à réaliser sa propre émancipation et ne concevait sa liberté que sous forme imaginaire, Kant distinguait la volonté pure, appliquée à des fins transcendantales, de la volonté empirique, soucieuse de réaliser des objectifs politiques immédiats. Transposant cette distinction sur le plan de la conviction politique et de la doctrine, nous dirons que le républicanisme de Kant fut pur et non empirique, et que cela eut des effets considérables sur l'interprétation qu'en donnèrent les professeurs de philosophie dans les salles de classe des lycées de la III<sup>e</sup> République. En effet le républicanisme pur ne parvenait à s'engager politiquement qu'en se métamorphosant en

---

<sup>78</sup> CANIVEZ op. cit., 364.

<sup>79</sup> Jacques DROZ : *L'Allemagne et la Révolution française*, 1949.

républicanisme empirique, mutation génétique qui lui répugnait profondément, comme le comprit si bien Charles Péguy. Nous ferons la même observation à propos de la morale : pour Kant, le bonheur, qu'il ne cesse d'opposer à la moralité, condamne (notamment en 1793 dans *La religion dans les limites de la simple raison*) ceux qui en font un programme politique à chuter dans l'immoralité. Peter Burg soutient que Kant a interdit à la révolution spirituelle allemande de se fixer pour programme la réalisation du bonheur collectif<sup>80</sup>, et qu'il s'inscrit en faux à la fois contre le *pursuit of happiness* proposé en objectif du peuple américain par les fondateurs de la République des États-Unis, et contre les textes révolutionnaires français (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 et article 1 de la *Constitution* de 1793). Nous soutenons en somme que le kantisme enseigné par les professeurs dans les lycées de la République participa à l'effort de modération, d'assagissement et de discipline dont la République avait besoin pour se faire adopter par le sens commun des Français.

### **La « bien curieuse alchimie »<sup>81</sup>**

#### **de l'idée républicaine française et de sa variante kantienne**

L'idée républicaine française a perdu au fil du temps la pureté cristalline de sa théorie – même s'il est difficile de croire qu'elle a été plus simple dans ses moments de gloire guerrière originelle, lorsqu'elle se présentait – seule en Europe – face à la coalition des monarchies. Le vrai défi qui lui était lancé était celui, très kantien, de son rapport à l'idéologie libérale, avec laquelle elle entretient, depuis toujours, des relations difficiles, parfois conflictuelles. Or la maturation lente du kantisme républicain français se fait justement au détriment d'un kantisme jacobin largement mythique, et au profit d'un kantisme de synthèse républicaine enrichi sur le tard d'un apport libéral considérable. Nous soulignerons volontiers la convergence du kantisme des professeurs de philosophie – sous ses aspects de modération politique et morale – et du ralliement des libéraux à la III<sup>e</sup> République : il s'agit dans les deux cas de mouvements complexes et de longue durée, généralement composés de moments d'accélération et de retours en arrière, mais les deux phénomènes sont contemporains l'un de l'autre, et d'inspiration convergente. La classe de philosophie enseigne la liberté, et dit en même temps les limites qu'imposent à son exercice les nécessités du vivre ensemble pacifié : autant de liberté qu'en autorise le respect commun de la loi, c'était déjà la leçon de Kant mise

<sup>80</sup> Peter BURG : *Kant und die französische Revolution*, Berlin, Duncker und Humblot, 1974, 49.

<sup>81</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France – Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, 215. « Il est quasiment impossible d'exposer de façon unitaire l'articulation des notions d'État, de Nation, de Régime, de Peuple dans le vocabulaire français : la République est comme flottante entre tous ces concepts, selon qu'on se place en dehors d'elle ou non, est très souvent, l'étude fine de ces flottements révèle précisément les arrière-pensées politiques qui font d'elle un enjeu » (Ibid., 398).

à la portée du citoyen correctement scolarisé. Trouver politiquement la voie moyenne entre liberté et contraintes légales, accorder au peuple les commodités auxquelles il a droit, mais lui refuser celles qui seraient abusives – c'est sur ce terrain que républicains et libéraux s'étaient longtemps affrontés, les premiers soupçonnant les seconds de pousser à l'anarchie, les seconds accusant les premiers de penchants à la dictature. La République parvenue à la maturité de sa synthèse est au carrefour de trois idées forces : les deux premières – le patriotisme et l'anticléricalisme<sup>82</sup> – lui appartiennent en propre. La troisième – la stabilité politique et la paix civile – est le fruit de son installation au pouvoir, mais aussi du ralliement des libéraux. La France et la Grande-Bretagne du XIX<sup>e</sup> siècle furent, à cet égard, dans des situations idéologiques que l'on ne peut comparer : outre-Manche, la greffe libérale moderne sur une monarchie héréditaire a réussi. Elle a échoué en France, où les trois monarchies du XIX<sup>e</sup> siècle ont fini dans l'autoritarisme<sup>83</sup>. Le moment est donc venu logiquement un jour où républicains et libéraux ont eu intérêt à se rapprocher, et où les monarchistes libéraux<sup>84</sup> – désabusés du royalisme – se sont ralliés à une République qui avait mis beaucoup d'eau dans son vin. Il y avait longtemps, depuis les années 1860, que les libéraux français partageaient avec les républicains la détestation du Pape et des despotes cléricaux, et applaudissaient au contraire les Lincoln et les Garibaldi. Cette conjoncture idéologique était favorable à la diffusion d'une image de Kant sensiblement retouchée, celle d'un libéral bon teint, débarrassé de ses attributs jacobins antérieurs. Un Kant rendu à son identité civique et à sa sobriété républicaine à l'antique, un Kant centriste, rangé, sans bonnet phrygien<sup>85</sup> (exactement comme Marianne), un Kant appelé à rassembler autour de sa doctrine les deux familles républicaines, celle des radicaux qui considéraient la République comme une religion concurrente du culte chrétien, et celle des opportunistes, qui souhaitaient au contraire se réconcilier avec les Français tels qu'ils étaient, les fidèles catholiques compris, et qui jugeaient le civisme républicain compatible avec l'appartenance à une religion révélée<sup>86</sup>. Ce Kant tête nue, si heureusement rapproché de Marianne dans le renoncement au signe le plus ostensible de la révolte républicaine, s'impose dans le paysage idéologique français à un moment où la République commence à être perçue comme un régime non exceptionnel. Le Kant fin

<sup>82</sup> Maurice AGULHON : *Marianne au pouvoir – l'imagerie et la symbolique républicaine de 1880 à 1914*, Flammarion, 1989, 139.

<sup>83</sup> AGULHON op. cit., 96-97.

<sup>84</sup> Thiers, Rémusat, Casimir Périer (AGULHON Ibid.).

<sup>85</sup> L'époque où Marianne (sauf à Paris) commence à apparaître sans bonnet phrygien (AGULHON op. cit., 62 sq.) Est aussi celle de la *Liberté* sculptée par Bartholdi en hommage à la démocratie américaine, sur une idée du libéral Édouard Laboulaye. La statue de la Liberté est dépouillée des signes jacobins classiques, elle est proche symboliquement de la République sage des opportunistes (et des fondateurs de la démocratie américaine). « La couronne solaire sur la tête de la Liberté, commente Maurice Agulhon, c'était aussi une façon de ne pas y mettre le bonnet phrygien, qui est tout de même son attribut traditionnel » (AGULHON, op. cit., 102).

<sup>86</sup> AGULHON op. cit., 91.

de siècle, énergiquement dé-jacobinisé, est celui qui convient à une République libérale et gouvernée au centre, politiquement en butte à deux oppositions, celle de la droite cléricale et celle du mouvement ouvrier révolutionnaire. Cette République centriste, si exemplairement kantienne, a montré une capacité évolutive remarquable. Elle s'est délestée de sa prétention à incarner seule le progrès universel. Elle s'est découvert des alliés à droite, des adversaires à gauche. « Si la République, écrit Maurice Agulhon, fut d'abord un élan duquel le socialisme a reçu une décisive impulsion, elle est aussi un régime installé que le socialisme a dû parfois combattre »<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> AGULHON op. cit., 302.

# République et Révolution : une dialectique compliquée

Dès que l'on aborde le problème du rapport de Kant à la République et à la Révolution, on quitte le territoire de la réflexion abstraite pour entrer dans celui de l'engagement dans des luttes concrètes. L'influence politique du kantisme ne peut être appréciée si elle n'est pas corrélée à cette irruption de la passion et de la violence dans la philosophie et dans la littérature française à la suite de l'événement révolutionnaire. Le lien d'affinité et d'écho très tôt établi entre Révolution française et philosophie allemande, entre réalité effective en deçà du Rhin et concept au-delà<sup>88</sup> est devenu un *topos* de la philosophie politique française et allemande de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Hegel fête ses 20 ans en 1789<sup>89</sup>, et Schelling en a dix-sept lorsque la direction de son université l'accuse d'une traduction clandestine de la *Marseillaise*. Cette coïncidence de l'éveil de la conscience politique révolutionnaire et de la pensée idéaliste, au même moment, de part et d'autre du Rhin, est exaltante ! Mais le comble, dit Jaurès, c'est Kant : toutes les audaces théoriquement et concrètement possibles se libèrent dans sa pensée puisque la pensée est pour lui la législation même de la nature<sup>90</sup>. Jaurès suit Karl Marx lorsque celui-ci fait de la philosophie kantienne « la théorie allemande de la Révolution française »<sup>91</sup>. Les insurgés français qui prennent la Bastille livrent une bataille comparable – et pas seulement métaphoriquement – à celle de la *Critique de la raison pure* ouvrant le feu sur la forteresse métaphysique. Kant prononce à l'égard des spéculations métaphysiques sur l'existence de Dieu la même sentence que Sieyès lors du procès de Louis XVI : « La mort, sans phrase ! » Le kantisme présente donc cette particularité d'avoir été reçu comme la vérité de la Révolution française, mais d'une Révolution dont les Français vivaient les réalités dans le sang et les larmes. Malmenée en France, la liberté se serait

<sup>88</sup> HEGEL : *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin, 1991, T.7, 1827.

<sup>89</sup> Hegel célébrera le 14 juillet jusqu'à sa mort en 1831 (Gwendoline JARCZYK – Jean-Pierre LABARRIERE : *De Kojève à Hegel – cent-cinquante ans de pensée hégélienne en France*, A. Michel, 1996, 168).

<sup>90</sup> Jean JAURÈS : *Histoire socialiste de la Révolution française*, T.IV : *La Révolution et l'Europe*, Éditions sociales, 1972, 155.

<sup>91</sup> Karl MARX : *Le manifeste de l'école historique du droit* (1842) in K. MARX : *Œuvres*, Pléiade, 1982, III, 224.



réfugiée en Allemagne où des philosophes l'auraient exploitée sous sa forme spéculative, à forte teneur d'abstraction, mais creusant en « vieilles taupes »<sup>92</sup> les galeries de révolutions futures – c'est de la sorte que Marx et Heine virent les choses. Ils reprenaient en l'orchestrant le mythe d'un kantisme robespierriste, cette belle pensée que la révolution nouménale kantienne aurait allumé une torche dans la nuit de la « misère allemande ». Hegel était plus critique : à ses yeux, la Révolution avait dévoré ses enfants en France et l'Allemagne avait certes repris le flambeau, mais au prix d'un irréalisme dont Kant et Fichte étaient la quintessence<sup>93</sup>.

On s'accordait néanmoins, et c'était l'essentiel, sur le constat d'une fraternité profonde de la pensée d'expression française et de la pensée allemande classique<sup>94</sup>. Les argumentations de Kant étaient reçues avec enthousiasme par les Français à travers cet *a priori* interprétatif, et elles étaient entendues comme de bon conseil pour aider la France à sortir de la guerre civile et de la violence révolutionnaire. Observons la façon dont se déplie cette hypothèse, magistralement exposée par Ernst Cassirer : c'est la voix de l'Allemagne libérale que nos kantien(ne)s se seraient efforcés d'entendre à travers les messages de Königsberg – et l'idée rousseauiste (que Kant seul aurait comprise) que c'est la loi qui transforme radicalement la société et rend possible l'exercice de la liberté. Cette vue des choses prenait à rebours le malentendu franco-allemand habituel, qui présentait Jean-Jacques Rousseau et ses émules du *Sturm und Drang* comme les apologistes de la révolte sauvage contre la loi, et la pensée allemande en général comme une maîtresse d'anarchie. De ce contresens les Français n'avaient effectivement que faire pour sortir de leur crise politique et morale. Ce que Kant leur apportait en revanche après Rousseau et qui pouvait servir d'idée et de prophétie à la République<sup>95</sup> tenait en quatre principes simples, qui ne coïncidaient qu'en partie avec la pratique révolutionnaire, mais que l'histoire les chargeait de réaliser afin d' « ouvrir une perspective à perte de vue dans le temps »<sup>96</sup> :

<sup>92</sup> Karl MARX : *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, Editions sociales, 1969, 124.

<sup>93</sup> Jacques D'HONDT : *Hegel et l'hegélianisme*, PUF, Que sais-je ? 1986, 96.

<sup>94</sup> Ernst CASSIRER : « Le problème Jean-Jacques Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, 91 (1986), 147-159, 399-423, 519-537. « Profonde fraternité » : Alexis PHILONENKO : Présentation du texte de CASSIRER, loc. cit., 148.

<sup>95</sup> « La Révolution française a éveillé Kant de son sommeil *politique*, comme Hume l'avait, dans sa jeunesse, réveillé du sommeil *dogmatique*, et comme Rousseau l'avait tiré, à l'âge mûr, du sommeil *moral* » (Hannah ARENDT : *Juger – Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991, 35).

<sup>96</sup> Voir dans la IIe section du *Conflit des facultés* les chapitres 6 (*D'un événement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'humanité*) et 7 (*Histoire prophétique de l'humanité*), Pl. III, 894-897 et 897-900, AK. VII, 85-87 et 87-89.

1. La finalité de l'État est de garantir le règne de la loi, d'éduquer les citoyens à devenir pleinement des citoyens, et non de veiller à leur prospérité ou de les rendre heureux. C'était aussi le message de Condorcet.

2. Ce que l'homme attend de la société, n'est pas le bonheur, mais la reconnaissance de sa dignité. Musique connue en France, celle de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen d'août 1789.

3. Les maux dont souffre l'humanité ne sont pas imputables au péché originel, mais à la société elle-même, dont elle a seule à répondre. Acquis révolutionnaire fondamental : la société devient plus réelle que la nature ou que Dieu, elle se confond avec la réalité : ce sera la conviction dominante du XIX<sup>e</sup> siècle. La souffrance des hommes, Dieu n'y est pour rien – à quoi répond l'exigence de sécularisation qui inspire notre Révolution, et en particulier la constitution civile du clergé.

4. L'autonomie de l'individu se réalise dans la liberté de la raison pratique, mais on en saisit plus précisément la portée si on la comprend comme un éveil de la conscience morale. C'est ainsi que, pour Kant, Rousseau avait résolu le problème de la théodicée, puisque pour lui Dieu était justifié par la raison pratique<sup>97</sup> et transformé en instance suprême de la moralité. Jean-Jacques s'était brouillé avec les Encyclopédistes à ce sujet. C'est pourtant en cela que résida, à long terme, l'apport kantien le plus précieux à la morale de la III<sup>e</sup> République. L'Allemagne de Lessing et de Kant légua à notre République son eschatologie du progrès. La Révolution y jouait son rôle central d'événement prophétique (*Heilsgeschehen*). Les grands textes politiques kantien<sup>98</sup> sécularisent magnifiquement et à l'unisson le concept de Dieu en le mutant dans les concepts de nature, de Providence, de sagesse suprême, etc. Kant reprend le schéma de l'eschatologie chrétienne, puisque l'humanité est sauvée, mais il le laïcise décisivement, puisque le salut ne nécessite aucune rédemption et que la raison fonde totalement cette foi républicaine où croyance et morale sont une seule et même chose<sup>99</sup>.

### **Kant révolutionnaire avant 1789**

Trois événements – l'un intellectuel, les deux autres politiques – donnent à Kant l'occasion d'afficher très tôt des sympathies révolutionnaires qui forgeront son image auprès du public français : la querelle du panthéisme, la révolution américaine, les débuts de la

<sup>97</sup> Sur ces quatre points voir CASSIRER op. cit., 404-422. « La morale signifie qu'on est digne d'être vu, non seulement des hommes, mais de Dieu » (ARENDRT, op. cit., 80).

<sup>98</sup> *L'Idée d'une histoire universelle* (1784), *Sur l'expression courante...* (1793), *Le projet de paix perpétuelle* (1795), *Le conflit des facultés* (1798).

<sup>99</sup> Peter BURG : *Kant und die französische Revolution*, Berlin, Duncker et Humblot, 1974, le chapitre « Die französische Revolution als Heilsgeschehen », 95-102.

République monarchique qui marque dans ce pays la transition entre l'ancienne monarchie abolie et le nouveau régime républicain pas encore proclamé.

1. L'Allemagne des universités et des philosophes traverse, avec la querelle du panthéisme (1780-1789), une révolution idéologique très attentivement suivie par les Français et dont l'importance pour le siècle suivant égale peut-être celle de la *Critique de la raison pure*<sup>100</sup>. Kant y participe d'ailleurs dans l'infanterie de première ligne. Son odyssée critique est directement mise en cause par une éruption de panthéisme qu'il perçoit comme une menace pesant sur les conquêtes de l'*Aufklärung* – nous dirions aujourd'hui comme un coup de tonnerre annonçant une menace sur la démocratie future. Cinquante ans avant *De la démocratie à l'Amérique*, Kant redoute, comme le fera Tocqueville, que le panthéisme, vers lequel penche spontanément l'esprit de liberté, n'entraîne un retour des Européens à l'état de minorité d'où les Lumières les avaient fait sortir<sup>101</sup>. Kant crie au feu : lorsque Jacobi fait éclater sa bombe en octobre 1785 en révélant que Lessing se serait reconnu « spinoziste convaincu », c'est par un choc en retour le rationalisme kantien qui se trouve démasqué comme athéisme, et Kant livré à la vindicte ecclésiastique. C'est chronologiquement le premier assaut anti-kantien, qui va justifier la contre-offensive de notre penseur, appliqué à se distinguer à la fois du rationalisme de Moses Mendelssohn et du fidéisme de Jacobi<sup>102</sup>. Le second assaut (1786-1789) confirme le sombre pronostic du maître puisque celui-ci est cette fois – comme l'*Aufklärung* tout entière – suspecté de « nihilisme ». La Révolution française survenant au même moment, la querelle philosophique se politise instantanément à un point tel que l'on peut soutenir que les pamphlets antirévolutionnaires de Rehberg (1793) sont avant tout des pamphlets antikantiens<sup>103</sup>.

2. La révolution américaine (1776-1788), véritable institutrice des Constituants français, est de méthode kantienne, en ce sens qu'elle postule l'obligation de contrats librement négociés entre parties, c'est-à-dire des volontés individuelles libres mais contraintes de donner forme contractuelle à leurs divergences d'intérêt<sup>104</sup>. Le modèle américain fonctionnant politiquement selon la formule kantienne de règlement des conflits par le droit constitue donc une composante essentielle du kantisme révolutionnaire.

<sup>100</sup> Frederick C. BEISER : *The Fate of Reason – German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge – Londres, Harvard UP, 1987, 44.

<sup>101</sup> TOCQUEVILLE : *De la démocratie en Amérique*, II, Première partie, chapitre VII : *Ce qui fait pencher l'esprit des peuples démocratiques vers le panthéisme*, 448, in *De la démocratie Amérique – Souvenirs – L'Ancien régime et la Révolution*, Robert Laffont, 1986. « Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute » (*Qu'est-ce que les Lumières ?* Pl. II, 209, AK. VIII, 35).

<sup>102</sup> Pierre Henri TAVOILLOT : *Le crépuscule des Lumières – Les documents de la « querelle du panthéisme » (1780-1789)*, Cerf, 1995, XVIII.

<sup>103</sup> TAVOILLOT op. cit., XXXII.

<sup>104</sup> Voir l'article « Révolution américaine » de Philippe RAYNAUD in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, (dir. F. FURET – M. OZOUF) Flammarion, 1988, 860-871. Denis LACORNE : *L'invention de la République – le modèle américain*, Hachette, 1991, 172 sq.

3. Tout aussi important est le modèle français de monarchie républicaine (1791) qui marque un curieux dosage – lui aussi kantien – de vénération pour la figure royale et de volonté de dépossession de l'autorité monarchique<sup>105</sup>. Ce royalisme révolutionnaire, subversif de la Monarchie mais conservateur de la royauté, appelait de ses vœux une République au sens de Rousseau, qui serait une monarchie dans la logique de Sieyès : le souverain y serait la nation, et le gouvernement – le roi<sup>106</sup>. Cette conception exprimait probablement des aspects structurels du républicanisme kantien dans ce qu'il avait de modéré et de radical en même temps, mais que la mémoire nationale préféra oublier à partir du moment où l'exécution de Louis XVI priva de légitimité tout pouvoir royal. Il conviendra donc de ne pas oublier que le progressisme révolutionnaire de Kant fut plus favorable à une réforme radicale d'en haut qu'à une révolution d'en bas<sup>107</sup>. Jaurès en convenait, qui caractérisait la révolution kantienne comme « révolution silencieuse », et soulignait que la *Critique de la faculté de juger* et le premier fragment du *Faust* de Goethe étaient de la même année (1790) et contemporains de la Révolution française.

Ces trois formes cohérentes d'engagement révolutionnaire avant 1789 forment la base de l'image d'un Kant sympathisant de notre Révolution. Elles expliquent la rapidité avec laquelle il devint populaire dans notre pays lorsque celui-ci aspira à sortir à la fois de la guerre à l'extérieur, et de la crise politique à l'intérieur<sup>108</sup>. C'est l'époque du *Projet de paix perpétuelle* (1796) dont nous parlerons ailleurs. Kiesewetter écrit à Kant le 25 novembre 1798 : « chacun est pris d'enthousiasme et souhaite être mieux informé sur votre système ».

<sup>105</sup> Ran HALEVI, 57, in R. HALEVI et François FURET : *La monarchie républicaine – La constitution de 1791*, Fayard, 1996.

<sup>106</sup> Ran HALEVI : « La République monarchique », 165-196, in F. FURET – M. OZOUF (dir.) : *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, 1993. Cit. 171-178.

<sup>107</sup> Robert SPAEMANN : « Kants Kritik des Widerstandsrechts », in *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie* (hrsg. von Zwi BATSCHA), Francfort /M., Suhrkamp, 1976, 376, AK. VII, 87.

<sup>108</sup> *L'année 1796 : sur la paix perpétuelle – de Leibniz aux héritiers de Kant* (dir. Jean FERRARI et Simone GOYARD-FABRE), Vrin, 1998. Voir en particulier la troisième partie, 139-164.

## Kant révolutionnaire – le mythe fondateur – l’engagement révolutionnaire de l’idéalisme allemand

Le nom de ceux qui ont provoqué le nouvel ordre des choses en France, et qui sont seuls à être dignes de se maintenir éternellement, ont une place réservée dans le temple de la renommée où ils seront reposés un jour.  
Kant : *Réflexion* n° 8077, in *Théorie et pratique et autres textes* (trad. F. Proust), 1994.

La légende d'un Kant jacobin<sup>109</sup> n'est pas séparable de l'influence du philosophe sur la France de son temps. Elle naît, on l'a vu, avec l'acclimatation du kantisme en France. La dérobade de Sieyès n'a nullement nui à sa diffusion, au contraire. La Révolution française exerce son ascendant sur la philosophie européenne, comme le fit en son temps la science de la Renaissance sur la pensée de Descartes. La science, la pensée, le droit – toutes les disciplines de la connaissance sont portées par l'esprit d'émancipation de la bourgeoisie moderne<sup>110</sup>. Tout l'esprit de la modernité libérale la pousse à faire cause commune avec la Révolution. Le libéralisme devient l'idéologie dominante. Toute la philosophie hégélienne peut être lue comme une méditation sur la Révolution<sup>111</sup>, ou plus précisément sur la liberté dans une société qui a rompu son pacte originel avec la religion. Depuis Galilée, Descartes et Newton en ce qui concerne le ciel, depuis Grotius en ce qui concerne les institutions juridiques qui fondent la vie en société, tout l'effort d'intelligence de l'Europe va en ce sens, et il culmine simultanément, à la fin du siècle des Lumières, dans la Révolution française et dans la révolution du criticisme kantien. L'Allemagne et la France prennent ensemble la tête du mouvement – chacune à sa façon. Pendant que les Français tentent de faire table rase de l'ordre ancien, les Allemands entreprennent leur *Blitzkrieg* culturel – dans la littérature et la philosophie. Liberté est déjà le mot d'ordre de leur *Sturm und Drang*, comme il est celui de la révolution américaine, qui est une guerre d'indépendance coloniale exactement contemporaine (1776), et comme la *Critique de la raison pure*, qui vient juste après (1780),

---

<sup>109</sup> Alain RUIZ : « Aux origines de la légende jacobine de Kant en France », *Cahiers d'histoire littéraire comparée*, 9 (1985). La légende a pris force et vigueur sous l'Empire. Napoléon suspectait Kant à la fois comme philosophe allemand et comme penseur en odeur de jacobinisme. Voir RUIZ loc. cit., 215, le dialogue entre Hermann Niemeyer, le théologien de Halle, et le conseiller d'État Comte de Beugnot. Celui-ci dit à son partenaire allemand : « Vous avez bien le fameux Kant ! Il a eu une grande part de responsabilité dans notre révolution ».

<sup>110</sup> Ernst BLOCH : *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte – Leipziger Vorlesungen*, Francfort /M., Suhrkamp, 1985, 179.

<sup>111</sup> Joachim RITTER : *Hegel und die französische Revolution*, Francfort / M., Suhrkamp, 1965.

détruit un à un les dogmes de l'idéalisme, au point de jouer un rôle essentiel dans l'élaboration d'une conception matérialiste du monde<sup>112</sup>.

On ne s'étonnera donc pas que notre philosophe, dans une Europe secouée par la crise française, n'ait jamais condamné la Révolution, ni, même dans les heures les plus tragiques de la Terreur, jamais condamné les Jacobins. Au pays de la contre-Révolution politique, sa sympathie révolutionnaire tirait une traite fantastique sur l'avenir<sup>113</sup> ! Ce qui se passait en France, aux yeux de notre francophile Prussien, n'était donc ni une folie, ni une sottise, ni un complot maçonnique, mais le début de la réalisation de la théorie dans la pratique. De quoi lui reconnaître le droit de s'écrier « Allons enfants de la patrie !<sup>114</sup> » Il soutient, notamment en 1793, le caractère prophétique de la Révolution dans *Sur le lieu commun : ceci peut être juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* – contre Rehberg et Friedrich von Gentz, qui vient de traduire les *Réflexions sur la révolution en France* d'Edmund Burke (1790). Les prises de position kantienne donnent le coup d'envoi à une interprétation – d'immense portée – de l'idéalisme allemand comme partisan de la Révolution française (*Parteigänger der französischen Revolution*<sup>115</sup>) : cet engagement était imputé non seulement à Kant et à Fichte, mais à Schelling et Hegel, ainsi qu'à leurs élèves au moins jusqu'au Vormärz. Le thème commun à presque toute la philosophie idéaliste allemande était en effet que la Terreur n'avait pas compromis les principes de la Révolution, mais seulement la Révolution – si l'on ose dire : Schiller soutenait par exemple qu'elle était une défaite de la vertu, ce que Hegel contestait – à la manière de Robespierre – en affirmant que la terreur faisait partie de l'histoire de la liberté et de la vertu. Heine allait mettre ses amis français en garde contre la tentation terroriste des « idéalistes transcendants » (*Transzendentalidealisten*) et des fichtéens armés.

Ce qui rapprochait le plus l'idéologie révolutionnaire française et la pensée idéaliste allemande était sans doute moins le soutien apporté à la politique révolutionnaire que leur convergence sur trois évidences théoriques – sociale, intellectuelle et morale – qui allaient devenir l'enjeu principal du débat sur le lien entre kantisme et Révolution, et diffuser l'idée que le kantisme avait été la rencontre de la politique révolutionnaire avec trois formes neuves (et kantienne) de subversion de l'ancien régime par la société, la raison et la morale.

<sup>112</sup> Arsenij GOULYGA : *Emmanuel Kant – une vie*, Aubier-Montaigne, 1985, 125.

<sup>113</sup> Jacques DHONDT : *Kant et la révolution française*, *Philosophie politique*, 2 (Kant), PUF, 1992, 39-51.

<sup>114</sup> André TOSEL : *Kant révolutionnaire – droit et politique*, PUF, 1988, 96.

<sup>115</sup> Voir par exemple Hermann LÜBBE : *Philosophie nach der Aufklärung*, Dusseldorf – Cologne, Econ, 1980, 242.

1. La poussée du sentiment social qui avait précédé en France la Révolution avait fixé dans la réflexion philosophique l'idée d'une rénovation de l'homme par la volonté collective, et la conviction que la Révolution française était avant tout l'expression d'un effort populaire pour réaliser cet idéal dans la société<sup>116</sup>.

2. La libération de la raison par la première *Critique* kantienne avait accompagné la Révolution. Une révolution politique ne saurait en effet atteindre ses objectifs sans révolution dans les esprits. La Révolution, c'est alors dans l'absolu la Raison se réalisant dans l'histoire, la rencontre de l'humanité avec elle-même<sup>117</sup> : on reconnaît ici l'idée de Fichte dans sa *Doctrine de la science*, et un postulat commun aux kantien et aux fichtéens.

3. La Révolution est rationnellement justifiée comme la traduction politique de la révolution morale libérée par Kant dans les cœurs : l'illumination libératrice de la philosophie pratique de Kant a simplement précédé d'une année l'éclair révolutionnaire<sup>118</sup>. *Le conflit des facultés* reviendra sur ce point en 1798 en saluant dans la Révolution française « un événement de notre temps qui prouve la tendance morale de l'espèce humaine » : « cette révolution, écrit Kant, trouve dans les esprits de tous les spectateurs... une prise de position, au niveau de ses souhaits, qui confine à l'enthousiasme »<sup>119</sup>.

En somme, la triple justification rationnelle de la révolution par la société, l'intelligence et la morale résumait la contribution kantienne à l'idée révolutionnaire. Elle permit à Karl Marx de faire de Kant le philosophe de la Révolution, et à Lucien Goldmann de lire le texte de 1798 comme « le dernier salut du géant emprisonné à ses frères qui ont brisé les barreaux de leur prison »<sup>120</sup>. La position de Kant est donc radicale philosophiquement (et non pratiquement). La proclamation kantienne de la liberté absolue inspire en 1789 Hoelderlin et Schelling, ses jeunes disciples du *Stift* de Tübingen, en pleine révolte contre le dogmatisme théologique et pédagogique de leurs maîtres. L'attitude de Kant s'apparente à celle de Condorcet : pour celui-ci également la Révolution française avait clos l'histoire de la *libération*, et commencé celle de la *liberté*, et l'humanité – ou la raison – avait acquis, dans et par la Révolution française, la pleine possession de soi<sup>121</sup>. Mais, à l'inverse de Fichte qui

<sup>116</sup> Marcel BERNES : « Les principes de la philosophie du droit », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, 181-198.

<sup>117</sup> Bernard BOURGEOIS : « Fichte et la Révolution française », chap. IV, 75-91, in *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, 2000 (même auteur et même titre, 83-106 in *Fichte et la France* (dir. Yves RADRIZZANI), T. 1. *Fichte et la philosophie française – Nouvelles approches*, Beauchesne, 1997).

<sup>118</sup> BOURGEOIS loc. cit., 79-80.

<sup>119</sup> *Le conflit des facultés*, II<sup>e</sup> section, 6. *D'un événement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'espèce humaine*, Pl. III, 895, AK. VII, 85.

<sup>120</sup> Lucien GOLDMANN : *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, 1967, 297.

<sup>121</sup> Alexandre KOYRE : *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1981, 113-121. Comme Kant, Condorcet jugeait « la constitution républicaine la meilleure de toutes » (*Vie de Turgot* Cit. Ibid., 117). Au

considérerait le droit de faire la révolution comme un droit fondamental, Kant y voyait une rupture intolérable de la continuité du droit public existant. Cette réserve fondamentale n'enlevait rien, à ses yeux, au mérite de la Révolution d'avoir, pour la première fois dans l'histoire du monde, justifié la dignité plénière de tout homme simplement *parce que et en tant qu'homme*<sup>122</sup>. Le revers de cette médaille, c'est que la subordination de la nature à l'éthique – sur le modèle de 1793 – est une utopie, et que la liberté absolue le rend logiquement suspect, puis coupable, et déclenche la Terreur. L'histoire du kantisme français est donc à la fois l'histoire triomphale de l'idée révolutionnaire, et l'invitation anxieuse à réfléchir sur son échec pratique en 1793. Le complément des trois *Critiques*, c'est la *Phénoménologie de l'esprit* que publie Hegel en 1807. Comment fonder une République qui échapperait à la fatalité de l'échec qui a frappé dans l'histoire la Grèce et le christianisme ? C'est la question à laquelle le XIX<sup>e</sup> siècle français tentera de répondre.

### Le point focal révolutionnaire et son achèvement

La Révolution de 1789 reste, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, ce point focal où vient s'abolir le passé, se constituer le présent et se dessiner l'avenir<sup>123</sup>. Elle est la référence obligée de quiconque s'intéresse à la pensée politique de Kant ou à la réception de celle-ci dans quelque pays européen que ce soit. La façon dont Kant interprète, salue et critique l'événement et les principes révolutionnaires aide l'opinion intellectuelle et politique française à constituer une rationalité permettant aux élites de fonder un ordre stable dans le respect des principes de 89, l'égalité civile et la liberté politique<sup>124</sup>. Il ne s'agissait, pour les kantien français séduits par l'engagement politique de Kant, ni d'encenser les acquis révolutionnaires, ni de les diaboliser, mais, afin de rendre plus efficaces les enseignements du passé et d'éviter les rechutes dans le despotisme, de tenter de comprendre les conditions dans lesquelles l'idéal démocratique de participation à la chose publique s'était féroce ment retourné contre les libertés<sup>125</sup>. C'est une conjoncture favorable au kantisme que celle où naît peu à peu, vis-à-vis de la Révolution, cette distance critique qui permet de la blâmer dans le détail sans la mettre en cause dans l'ensemble – la distance que trouve Paul Janet dans sa *Philosophie de la Révolution française* (1875), où « de critique en critique, de réserve en réserve » on « aboutit à une sorte de rétractation et de désaveu qui n'ose pas cependant aller jusqu'à la contre-

---

contraire des philosophes qui ne la jugeaient applicable que dans un État de petite dimension, Condorcet était convaincu du contraire par l'exemple des États-Unis d'Amérique, Ibid., 118.

<sup>122</sup> JARCZYK-LABARRIERE op. cit., 155.

<sup>123</sup> François FURET : *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1983, 35.

<sup>124</sup> Pierre C : *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, 13.

<sup>125</sup> ROSANVALLON op. cit., 13-14.



Révolution »<sup>126</sup>. Le temps fait son œuvre : plus il passe, et plus se dessine l'antinomie de la Révolution et de la République, la première s'assignant une tâche définie, un programme, la seconde une tâche infinie, une ambition. Il appartiendra à Tocqueville de démontrer que l'égalité républicaine ne signifie pas la démocratie, et que la Révolution tend à la démocratie, mais non à la République<sup>127</sup>.

Ce que la France souhaitait, afin de terminer heureusement sa Révolution, c'était faire une révolution qui n'en fût pas une en donnant ensemble l'ordre et la liberté<sup>128</sup>, redonner de l'intelligibilité à l'histoire<sup>129</sup> – vraie quadrature du cercle ! La leçon escomptée était imprononçable, car elle était celle du réalisme politique, du compromis entre traditions royales et traditions républicaines, de la paix entre les grandes familles politiques. À cet égard, Kant était d'un grand secours puisque sa radicalité restait théorique, et la marge d'interprétation laissée à ses disciples considérable. Il répondait, par ce flou politique même, à la singularité d'une situation française où la Révolution constituait aussi bien une référence obligatoire qu'un handicap. La France qui avait inventé la liberté comme discours n'était-elle pas le pays dans lequel la liberté était le plus lente à s'inscrire dans la réalité sociale<sup>130</sup> ?

Plus la littérature, la réflexion politique et l'histoire revenaient sur la vérité du grand événement révolutionnaire dans sa totalité, et plus cette vérité apparaissait dédoublée, tragique chez Hugo (*Quatre-vingt-treize*), puisque la Terreur y mettait l'idéalisme de 89 à la torture des faits, et ironique chez Balzac (*Les Chouans*), puisque les derniers chefs de l'ancien régime y étaient montrés dans leur ralliement à la société bourgeoise<sup>131</sup>. Or la lecture de Kant ne préparait nullement à prendre parti entre ces deux versions puisqu'elle insistait sur la métaphysique et sur la morale de la Révolution, non sur ses effets économiques et sociaux. La philosophie de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle hésitait elle aussi entre deux modèles : Michelet, qui était un fils du XVIII<sup>e</sup> siècle français et baptisé tard<sup>132</sup>, haïssait la discipline anti-naturelle de l'Église, et tendait à lire la Révolution comme une révolte de la liberté contre le christianisme. Quinet au contraire soutenait que « l'esprit de la Révolution française (était) de

<sup>126</sup> Paul JANET : *Philosophie de la Révolution française*, Germer Baillière, 1875, 2.

<sup>127</sup> Marianne LAPEYRE DE CANABES, 37-47 in *L'Enseignement philosophique*, 39, n° 3 (janvier- février 1989).

<sup>128</sup> François GUIZOT : *Trois générations – 1789, 1814, 1848*, Paris, 1863, cité ROSANVALLON, op. cit., 271.

<sup>129</sup> ROSANVALLON op. cit., 17.

<sup>130</sup> Yves LEQUIN in Introduction à *Histoire des Français (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Armand Colin, 1984, T.3. *Les citoyens et la démocratie*, 6.

<sup>131</sup> Myriam ROMAN : *Victor Hugo et le roman philosophique*, H. Champion, 1999, 143.

<sup>132</sup> Henri DE LUBAC : *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, II. *De 1830 à nos jours*, Lethielleux, 1981, 226 sq.

s'identifier avec le principe du christianisme »<sup>133</sup>. Son schéma explicatif, qui soulignait la continuité entre Réforme luthérienne et *Aufklärung*, était celui de Heine et de Hegel, après avoir été celui de Lessing et de Herder<sup>134</sup>. Le kantisme français trouvait dans sa lecture de Kant autant d'arguments pour Michelet que pour Quinet. Dans la culture post-révolutionnaire de la France du XIX<sup>e</sup> siècle, affrontée à l'héritage de 89 et à l'obligation de se séparer de lui sans le trahir, la pensée de Kant pouvait ainsi servir de caution aux interprétations contraires qui en étaient données. Notre philosophe ne s'était-il pas insurgé contre la violence révolutionnaire au front éhonté, qui « s'élève au nom de principes au-dessus du droit le plus sacré » ? C'est même, ajoutait-il, « un abîme engloutissant tout sans retour, comme un suicide de l'État, un crime qui semble ne pouvoir être racheté par aucune expiation »<sup>135</sup>.

On osera ici l'hypothèse suivante : Kant a été le partisan de l'idée révolutionnaire et l'ennemi de la pratique révolutionnaire. Cette ambiguïté monumentale le mettait en congruence parfaite, mais jamais dite, avec l'idéologie de la bourgeoisie post-révolutionnaire. Celle-ci présentait en effet une ambiguïté comparable, puisqu'elle avait profité de la Révolution, mais exérait ses « excès ». La crise révolutionnaire s'était finalement traduite par une défaite des patriotes et une victoire des experts (instruits et bourgeois), familiers du négoce colonial et anciens intendants de Louis XVI. Ce compromis pratique entre Ancien Régime et modernité bourgeoise correspondait à la monarchie républicaine de type fédéricien dont rêvait le penseur « éclairé » de Königsberg. Même s'il contredisait lourdement le principe de la République nouménale, ce compromis associait pratiquement le bien de l'État et du service public à la sécurité et à la liberté des individus<sup>136</sup>. Cette association était la loi pratique de la République phénoménale, dont les kantien républicains n'avaient qu'une vague représentation lorsqu'ils étaient professeurs de philosophie, mais dont les républicains opportunistes exigeaient l'application. Cette loi pratique disait au moins deux choses :

1. La République doit laisser à l'Église un espace de liberté, c'était le principe du Concordat.
2. Elle doit, comme la monarchie avant elle, s'entendre avec les manieurs d'argent, et permettre notamment, entre pouvoir politique et dynasties bourgeoises, cette osmose qui avait

<sup>133</sup> Edgar QUINET : *Le christianisme et la Révolution française*, 1845, 6, passim. Cité DE LUBAC, op. cit., 223.

<sup>134</sup> DE LUBAC op. cit., 225. La filiation Luther- 1789 est également un thème de l'historiographie nationaliste (von SYBEL : *Histoire de la Révolution française*, éd. allem. 1853, trad. fr. 1869, T. II, Livre V, ch. 1.

<sup>135</sup> *La doctrine du droit*, § 49 A, Pl. III, 589, AK., VI, 322.

<sup>136</sup> Michel BRUGUIERE : *Gestionnaires et profiteurs de la Révolution – L'administration des Finances françaises de Louis XVI à Bonaparte*, O.Orban, 1986, 90-106.

fait que la Trésorerie nationale, créée en 1791, ressemblait comme une sœur au Trésor de Loménie de Brienne<sup>137</sup>.

Notre hypothèse met à mal l'image d'un Kant jacobin, si le jacobinisme s'étalonne aux sept piliers dégagés par Mona Ozouf et que l'on rappellera pour souligner le caractère d'image d'Épinal d'un kantisme jacobin – sauf à dosage infinitésimal : le centralisme politique, le centralisme administratif, la notion de salut public, la manipulation politique, la pédagogie civique, la suspension de la réalité, l'idée que la société est une<sup>138</sup>. Les deux critères d'éducation à la citoyenneté et d'irréalité sont les seuls à répondre, dans certaines limites, à la vérité des textes politiques de Kant. Il faut donc se résoudre à admettre que nos kantien jacobins à la Jules Barni n'ont été jacobins que par conviction personnelle, et non par fidélité à la lettre textuelle kantienne. Le jacobinisme kantien, que partageraient à la rigueur les Français nombreux qui aiment un pouvoir fort, serait un jacobinisme de droite – lequel ne fut au XIX<sup>e</sup> siècle qu'un monstre improbable<sup>139</sup>.

Le service que les partisans d'une synthèse républicaine attendaient d'un Kant resté fidèle à la Révolution se réduisait à un projet vital mais difficile : achever la Révolution. L'histoire et Kant montraient trois façons d'y parvenir<sup>140</sup> :

1. La voie contre-révolutionnaire, que Kant excluait car elle mettait la liberté hors-la-loi,

2. Le réformisme révolutionnaire du Directoire, dont Kant avait fait une description positive dans *Le conflit des facultés*, et qui consistait à « régner autocratiquement et à gouverner néanmoins à la façon républicaine »<sup>141</sup>. La sortie directoriale de la Révolution démontrait que le contraire d'une révolution n'est pas une contre-Révolution, mais une République<sup>142</sup>.

3. Pour sortir de la révolution sans en trahir l'idée, il fallait en reconnaître le caractère irréversible, ce qui excluait tout retour à l'ordre ancien, particulièrement par la guerre. Ce sera le choix de la III<sup>e</sup> République. La morale achève la Révolution en enseignant la paix. La tension entre la Révolution et la paix avait contraint la première République à la guerre avec l'Europe coalisée. Cette tension a fait place à la paix. Paul Janet écrit même que, si les principes de 89 ont porté leurs fruits de 1815 à 1848, ils le doivent à la paix et à la stabilité

<sup>137</sup> Jacques SOLE : *La Révolution en questions* Seuil, 1988, 252 sq.

<sup>138</sup> Mona OZOUF : « les sept piliers du jacobinisme », 76-90 in *L'école de la France*, Gallimard, 1984.

<sup>139</sup> OZOUF op. cit., 85.

<sup>140</sup> Nous suivons ici Monique CASTILLO : « 1793-1795 : vers l'idée d'une 'culture de la raison pratique' », 93-98 in *L'année 1793 – Kant : sur la politique et la religion* (éd. Jean FERRARI), Vrin, 1995.

<sup>141</sup> Réflexion 8077, citée CASTILLO, loc. cit. Voir AK. XIX, 604-612 (trad. in M. CASTILLO : *Kant et l'avenir de la culture*, PUF, 1990, Annexe 283-295.

<sup>142</sup> CASTILLO op. cit. (1793), 95.

gouvernementale<sup>143</sup> de régimes qui n'étaient républicains ni l'un ni l'autre – la Restauration et la Monarchie de Juillet. C'est toute l'œuvre tierce-républicaine que cet achèvement « moral – pacifique » de la révolution, qui inspire le pacifisme républicain d'un Constantin Pecqueur<sup>144</sup> sous la Monarchie de Juillet, et la morale pluraliste et modérée de l'université de la III<sup>e</sup> République, telle qu'elle s'incarne dans des figures d'intellectuels comme l'helléniste Alfred Croiset, les philosophes Xavier Léon, Émile Boutroux ou Ferdinand Buisson. Pour que la République puisse se réclamer de la Révolution, il faut absolument que la rupture de 1789 soit commémorée pour son orientation raisonnable et sensée, que la République apparaisse comme le régime le moins diviseur, et, au bout du compte, que l'enjeu social et politique s'efface pour laisser place à l'enjeu extérieur – de sorte que la revanche à prendre sur l'Allemagne puisse jouer son rôle de clé de voûte invisible<sup>145</sup>.

Faute de pouvoir être résolue, l'antinomie entre République et démocratie fut évacuée au profit de la première et au détriment de la seconde. Beaucoup d'intellectuels républicains et, sans doute, de professeurs de philosophie restaient attachés à l'individualisme classique (que Kant représentait si bien), tout en déplorant que dans l'individualisme démocratique les individus soient finalement tous pareils<sup>146</sup>. Comment la République au pouvoir aurait-elle réussi à lisser parfaitement la tension de son idée avec la réalité sociale qu'elle avait à gouverner, alors que cette réalité faisait de plus en plus pression pour un passage du politique au social, de l'égalité juridique à l'égalité réelle, celle des conditions sociales (droit au travail, égalité des chances à l'école, place de la classe ouvrière dans la société, rôle de la femme, etc.) ?

À tous les objectifs de lissage des antagonismes entre République et Révolution, ou entre République et démocratie, l'enseignement de l'histoire de France à l'école était sensé pourvoir au coup par coup, en soulignant combien la France républicaine était unie socialement dans toutes ses classes, comme elle l'était – par-dessus la Révolution – dans toute son histoire, combien par exemple la Convention complétait Henri IV, Richelieu, Mazarin (voire Louis XIV). L'opération la plus délicate consistera à récupérer l'épisode montagnard<sup>147</sup>.

<sup>143</sup> JANET op. cit., 117.

<sup>144</sup> Constantin PECQUEUR : *De la paix, de son principe et de sa réalisation*, 1842, Capelle, cite Kant sept fois (Thomas BRUNS : *Kant et l'Europe*, Diss. (Droit), Sarrebruck, 1973, 255).

<sup>145</sup> Mona OZOUF, *école*, op. cit., 245.

<sup>146</sup> LAPEYRE DE CABANES loc. cit., 47.

<sup>147</sup> Dans son édition de 1876, le manuel d'histoire d'Ernest LAVISSE condamne la Révolution en bloc à partir de l'exécution de Louis XVI ; l'édition de 1884 apporte quelques nuances sur la mort du roi, en signalant le tort fait à la France par les émigrés ; l'édition de 1895 désigne Robespierre comme seul coupable (Pierre NORA : « Ernest

Par touches successives la République opportuniste bricole de son rapport ambigu à la Révolution une version modérée, dans laquelle la légitimité de la République anticipe sur la fondation de celle-ci par abolition de la royauté (21 septembre 1792) pour être acquise sans violence dès la convocation des États généraux (8 août 1788)<sup>148</sup>. Peu à peu s'est imposée, dans l'intérêt de la République, une version syncrétique et consensuelle de la Révolution dont on peut avancer qu'elle était en affinité avec les ambiguïtés kantienne en la matière. Kant aurait pu souscrire à une distinction conclusive de Paul Janet, lorsque celui-ci écrit : « il faut savoir à la fois admirer le *but* qui est bon, et réprover les *moyens* qui sont mauvais. C'est ainsi qu'il faut être fidèle à l'esprit de la Révolution, tout en répudiant l'esprit révolutionnaire »<sup>149</sup>. La sociologie de cette conclusion est intéressante. Parmi les facteurs qui ont favorisé l'émergence de l'esprit pacifié de la Révolution, Janet fait en effet une large place au triomphe de la propriété qui a résulté de la crise révolutionnaire, puisque, selon lui, le nombre des grands propriétaires a doublé de 1789 à 1875, et celui des petits augmenté d'un tiers<sup>150</sup>. Le ralliement des propriétaires à « l'esprit de la révolution » n'est-il pas de même inspiration socialement conservatrice que le kantisme de nos républicains ? Comme si le vaste consensus idéologique sur une République se réclamant d'une révolution assagie parvenait mal à réduire la fracture idéologique, politique, sociale et religieuse entre individualisme bourgeois et fraternité populaire, entre Gironde et Montagne, entre le légalisme des Constituants et le volontarisme de la Convention, c'est-à-dire, à en croire Janet, entre l'esprit du protestantisme et celui de l'Évangile<sup>151</sup>.

On voit bien en quoi la mission, si impeccablement républicaine, kantienne et consensuelle de prime abord, d'achever la Révolution, fut une façon de fermer la porte au problème social et à la guerre idéologique, en insinuant que l'on trahissait la Révolution en ne la déclarant pas close à jamais. C'était aller vite en besogne, tellement l'achèvement de la Révolution signait en pratique deux orientations antagonistes : on pouvait vouloir achever la Révolution en décrétant que la page était tournée, ou en postulant qu'un nouveau chapitre s'ouvrait, en continuité avec le précédent. On renvoyait dans le premier cas la Révolution à l'histoire et au passé, on l'assignait dans le second à l'utopie et à l'avenir. La première interprétation était conservatrice – c'était le choix des républicains opportunistes. La seconde contestait comme transitoire le bilan social de la Révolution – c'était le choix des républicains

---

Lavisse – son rôle dans la formation du sentiment national », *Revue historique*, juillet 1962, cité OZOUF, loc. cit.).

<sup>148</sup> JANET op. cit., 29.

<sup>149</sup> JANET op. cit., 170.

<sup>150</sup> JANET op. cit., 118.

<sup>151</sup> JANET op. cit., 73.

socialistes. Que la Révolution de 1789 ait été individualiste et partielle, et qu'elle appelle à un complément collectif et global qui l'achèverait en la dépassant, c'est ce que voulaient dire Saint-Simon en fondant la sociologie, Fourier en élaborant sa théorie du mouvement social, Marx en inventant le socialisme<sup>152</sup>. Le paradoxe est que conservateurs et socialistes aient pu également se réclamer de Kant. Rien d'étonnant, puisque celui-ci était partisan à la fois d'un respect de l'ordre établi et de l'invention d'un nouvel ordre juridique du monde.

### Kant révolutionnaire quand-même

La Révolution française n'a existé dans sa réalité, dans son langage, dans certaines de ses vérités, qu'un siècle après 1789. Il a fallu un siècle !  
Fernand Braudel : *Une leçon d'histoire*.

La France des droits de l'homme a mis plus de cent ans à naître, et c'est alors la France de l'affaire Dreyfus. La République est inséparable de cet universalisme-là.  
François Furet : *Un itinéraire intellectuel*

Plusieurs décalages compliquent la perception de l'effectivité révolutionnaire de l'œuvre de Kant, alors même que se révèle le caractère mythologique de son supposé jacobinisme. Il y a d'abord le décalage historique franco-allemand – considérable dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : la France du 18 brumaire tire un trait sous sa Révolution au moment où l'Allemagne engage la sienne<sup>153</sup>. La réception française du kantisme ne se conçoit pas sans la Révolution qui lui sert de cadre, mais elle a lieu dans une France privée de liberté par le despotisme impérial. Kant est lu alors comme le philosophe de la raison prométhéenne, affirmant qu'un salut total de l'homme est possible, en démenti absolu de sa présente et naturelle situation d'esclavage – cette interprétation n'est pas sans ambiguïté, car elle énonce une conviction révolutionnaire dans un discours proche de la doctrine chrétienne<sup>154</sup>. Beaucoup plus conforme à la vérité de Kant est sa lecture comme théoricien du libéralisme, rallié à 1789 comme à une promesse de réalisation de l'État de droit. Le message kantien n'est plus alors celui de l'épistémologie critique de la raison pure, mais celui de la raison pratique, de la moralité et de la paix – trois notions confondues avec l'idée révolutionnaire et républicaine de Kant<sup>155</sup>. Mais cette synthèse républicaine, libérale et morale ne peut être comprise comme révolutionnaire qu'un siècle après la Révolution, lorsque les républicains – comme on l'a vu

<sup>152</sup> Hans- Ulrich THAMER : « Die unvollendete Revolution – Die französische Revolution im Denken des frühen Sozialismus von Sant-Simon bis Marx », 40-56 in : *Weltbürgerkrieg der Ideologien – Antworten an Ernst Nolte* (Nolte-Festschrift, hrsg. von Thomas NIPPERDEY, A. DOERING-MANTEUFFEL, H.-U. THAMER), Berlin, Propyläen, 1993.

<sup>153</sup> Étienne FRANÇOIS : « Deutschland und die Französische Revolution », 104-114 in *Franzosen und Deutsche* (hrsg. von Horst MÖLLER und Jacques MORIZET), Munich, C.H. Beck, 1996.

<sup>154</sup> Leszek KOLAKOWSKI : *L'esprit révolutionnaire*, Denoel, 1985, 14.

<sup>155</sup> Helmut REINALTER : « Immanuel Kant und die Französische Revolution », 185-201, in *Französische Revolution und Mitteleuropa*, Francfort /M., Suhrkamp, 1988.

plus haut – se décident à tirer un trait sous les mésaventures de leur première République. C'est sûrement du fait de ce décalage que la révolution libérale kantienne a tant peiné à être comprise comme vraiment révolutionnaire. Elle a considéré en effet la Révolution comme une violation de l'idée de droit, et le gouvernement révolutionnaire comme destructeur de son propre pouvoir. Elle ne leur a pourtant jamais refusé son appui. Il faudra un siècle – et le grand tournant de 1870 – pour que le combat révolutionnaire devienne républicain, que 1790 et 1876 convergent, qu'une histoire républicaine de la Révolution puisse être écrite, et qu'il soit possible, et pour la première fois, de penser la République ontologiquement comme l'*origine* de la Révolution, et téléologiquement comme sa *fin*<sup>156</sup>. C'était trouver enfin une solution à l'antagonisme entre les deux concepts, et se mettre en état de solder une contradiction grave, puisque historiquement la Révolution avait été la fin de la République – s'étant ouverte par la Terreur et terminée par le césarisme bonapartiste.

Ce *happy end* idéologique avait quelque chose de kantien. Souvenons-nous : c'est pour Kant la dialectique de l'histoire qui contraint l'homme insociable et déraisonnable à fonder un État, et à l'asseoir sur la pacification des conflits par le droit. C'est parce que l'homme est sauvage que la République est nécessaire pour le civiliser juridiquement. Si les hommes étaient des dieux, ils seraient naturellement démocrates. N'étant que des hommes, ils doivent y être contraints par le droit. La paix comme extension républicaine à la société entière de l'éthique de l'impératif catégorique – ce fut l'essentiel de la paradoxale révolution de Kant. Plus important que ses pourtant courageuses prises de position en faveur de la France révolutionnaire en 1793, lorsqu'il s'opposa à l'entrée de la Prusse dans la coalition antifrançaise<sup>157</sup>. Gardons nous d'idéaliser l'heureuse solution républicaine. La République a son talon d'Achille : elle a besoin de combattre et de résister pour être elle-même, elle ne donne sont meilleur que comme mystique – et elle est alors en concurrence avec l'autre mystique, la chrétienne. Mais qu'elle s'installe, qu'elle prenne le pouvoir, qu'elle s'habitue à l'intrigue – et cela suffit pour que sa mystique s'éteigne<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Yves-Jean HARDER : « La commémoration républicaine de la Révolution française », 48-59, in *L'Enseignement philosophique*, op. cit.

<sup>157</sup> G.P. GOOCH : *Germany and the French Revolution*, Londres – Liverpool, Frank Cass, 1965, 271.

<sup>158</sup> Jean CARON : « Y a-t-il une mystique républicaine ? », 98-109, in *L'Enseignement philosophique*.

# Le kantisme de la synthèse républicaine

## – la Révolution rentre au port

Le XIX<sup>e</sup> siècle est traversé par une contradiction insoluble : la société française saura-t-elle un jour perpétuer l'essentiel de l'héritage révolutionnaire, et enterrer pourtant la hache de la guerre idéologique ? Par quels moyens la blessure de 1789 cicatrisera-t-elle enfin, alors que des crises périodiques ne cessent d'ouvrir à nouveau la vieille plaie ? Comment faire admettre à un peuple divisé et querelleur que la révolution ne peut triompher qu'en étant à la fois libérale et conservatrice ? De l'école des Idéologues à celle des positivistes, de Benjamin Constant à Émile Littré, des Doctrinaires de la Restauration aux Républicains « opportunistes » des années 1890, l'effort de réflexion des responsables politiques, des philosophes, des historiens et des sociologues a cherché à tâtons à répondre à ces questions. De Guizot à Ferry s'est peu à peu forgée la conviction que la République n'était possible qu'au terme d'un repli sur des valeurs minimales, et que les idées de 1789 ne seraient sauvées que sous forme tempérée. On pouvait ne pas partager le diagnostic de Tocqueville, repris plus tard par Taine, selon lequel le fait majeur de la Révolution avait été l'échec de la Constituante, c'est-à-dire l'échec de la synthèse entre les vertus de l'aristocratie ou de la monarchie et celles du mouvement démocratique<sup>159</sup>. On pouvait au contraire, comme Edgar Quinet<sup>160</sup>, soutenir que l'échec de la Révolution datait de 1793 – ce schéma, qui avait permis aux intellectuels allemands de refuser à la Législative la sympathie qu'ils avaient accordée à la Constituante, autorisait au contraire Quinet à réitérer sa fidélité à la Révolution, mais à la révolution comme idée, et non comme pratique. Jules Ferry reprendra cette démarche, mais sous une forme plus pragmatique, mieux adaptée aux circonstances mouvantes du terrain électoral : il s'identifiera à l'esprit décentralisateur des Girondins de la première République et au patriotisme provincial. Pour lui comme pour Quinet, l'impasse révolutionnaire prend forme avec l'expulsion des élus girondins de la Convention, lorsque la rue l'emporte sur la loi. Le *putsch*

<sup>159</sup> Raymond ARON : *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, 250.

<sup>160</sup> Edgar QUINET : *la Révolution*, 1865.



anti-parlementaire inaugure l'enlèvement national dans les dictatures, celle de Robespierre d'abord, celle de Bonaparte ensuite.

Pour Tocqueville, Quinet et Ferry, la solution était au fond celle de Kant, elle consistait à sauver l'idée et à arracher le concept d'universel à la fatalité de rechutes récurrentes dans la violence populaire ou le coup d'état. C'est à ce prix que la fracture inaugurale guérirait peut-être<sup>161</sup>. L'opportunité kantienne de la réflexion de Quinet et de Ferry tient à ce fait : la nécessité d'achever la révolution implique le passage de la terreur à un régime parlementaire assis sur le consensus du pays entier, c'est-à-dire la mise en cause du jacobinisme. Cette modération idéologique s'accompagne d'une mutation double, à la fois sociologique et culturelle : pour permettre à la République de « refaire la patrie »<sup>162</sup>, il faut associer les campagnes à sa mise en œuvre institutionnelle, et apprendre aux paysans à lire. La victoire républicaine s'appuiera nécessairement sur une levée en masse de campagnes en voie d'alphabétisation. Jules Ferry écrit le 2 novembre 1874 : « il nous surgit des alliés dans les plus petits villages – nom de ces braillards d'estaminet qui sont la peste du parti républicain de province, mais des paysans demi -bourgeois, indépendants par situation et qui depuis 1870 ont réfléchi et commencé à lire »<sup>163</sup>.

En rompant avec les mythologies de l'historiographie révolutionnaire à la Louis Blanc, qui flattait le radicalisme populaire, mais le menait à l'impasse, Quinet s'inscrivait dans la logique qui avait été celle de Kant : ne garder de la Révolution que l'idée pure, c'est-à-dire la promesse d'améliorer la société sans recourir à l'oppression. Pourquoi les Français avaient-ils eu besoin d'un Robespierre ou d'un Bonaparte ? Voilà la question de Quinet. Le fait de la poser impliquait une réponse libérale qui permettait de renvoyer dos à dos, comme matrices de despotisme, le jacobinisme de 1793, et différentes formes de catholicisme d'État, telles qu'elles existaient sous l'ancien régime, telles aussi que l'on avait tenté de les restaurer après 1815, mais sans y parvenir autrement que sous une forme réactionnaire et répressive. La solution proposée par Quinet en 1865 incarnait un kantisme modéré qui ne prenait la parole qu'*a posteriori*, après que le kantisme radical et d'obédience jacobine eut brûlé ses cartouches dans une opposition feutrée, souvent clandestine. La solution de synthèse républicaine sous sa forme conservatrice supposait qu'ait été franchie l'étape de l'euphorie révolutionnaire, qui elle aussi pouvait se réclamer de Kant – à vrai dire d'un Kant opposé. Le kantisme de juste milieu

<sup>161</sup> Pierre BOURETZ in *La démocratie en France*, sous la dir. de Marc Sadoun, 1. *Idéologies*, Gallimard, 2000, 30.

<sup>162</sup> Jules FERRY : discours de Raon l'Étape, octobre 1870.

<sup>163</sup> Jules FERRY, éd. Robiquet, II, 201, cité par Pierre Barral in *J.Ferry fondateur de la République*, Ed.EHESS, 1985, 118.

succédait nécessairement au kantisme de barricades : 1865 supposait 1848, le moment où la Révolution, selon l'expression de François Furet, rentrait au port<sup>164</sup>, s'efforçant de faire oublier les tempêtes essuyées au large et qui avaient cabossé le navire.

Les conceptions politiques de Charles Renouvier par exemple dérivait idéologiquement de la gauche vers le centre, sans jamais cesser de se réclamer de la philosophie critique, ou plus exactement de ses principes<sup>165</sup>. Un criticisme parvenu à l'âge adulte pouvait jeter par-dessus bord ses rêves de jeunesse, il pouvait sur le tard ne plus céder au vertige de la volonté populaire unanime. Dans la préface à son *Manuel*, Renouvier pouvait écrire en 1848 : « L'Humanité est véritablement représentée dans toute société qui a conscience d'elle-même, et plus particulièrement dans une République, laquelle n'est autre que l'humanité même arrivée à se posséder et à se construire »<sup>166</sup>. Trente ans plus tard ce rêve avait vécu. Faute d'être encore un programme, il était devenu une rhétorique. Pourtant, d'une certaine façon, ce type de discours s'était imposé – mais comme discours seulement. C'était dorénavant celui de la République dont il consacrait la légitimité à la condition de ne pas faire revivre les affrontements idéologiques et sociaux dont le pays avait souffert. La perpétuation de la guerre civile idéologique entre Français avait dissipé comme un cauchemar l'idée jacobine – que Kant n'avait jamais partagée – selon laquelle « le peuple n'est jamais divisé contre lui-même, ainsi que le sont les castes et les classes, ces véritable maisons de Satan »<sup>167</sup>. Ce que le kantisme de Renouvier avait découvert avec le temps et avec l'expérience, c'est que la République, pour s'installer durablement, devait à tout prix reconnaître la légitimité des différences d'opinion. Si un kantisme de Jules Ferry existe autrement que sous forme virtuelle, c'est dans l'idée, et dans une réconciliation de l'idée libérale et de l'idée démocratique qu'il convient de le situer : 1789 incarne les droits de l'homme et non plus la monarchie constitutionnelle, 1793 est ramené à la constitution idéale votée par la Convention, et non à la dictature de fait exercée par les comités et par les clubs<sup>168</sup>.

Le passage progressif d'un kantisme d'opposition à un kantisme de consensus correspondait à une évolution profonde, où les Révolutions de 1848 confirmèrent leur rôle de césure idéologique capitale. Le juste milieu de la Monarchie de Juillet exclut Kant au nom

<sup>164</sup> François FURET : *Un itinéraire intellectuel* (1958-1997), Calmann-Lévy, 1999, 283.

<sup>165</sup> Charles RENOUVIER : *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* – 1848, Garnier 1981, prés. Maurice AGULHON.

<sup>166</sup> 49.

<sup>167</sup> 60.

<sup>168</sup> François FURET, Préface à *Jules Ferry, fondateur de la République*, École des hautes Etudes en sciences sociales, 1985, 10.

d'un spiritualisme encore chrétien, qui subodore dans la *Critique du jugement* on ne sait trop quelles diableries révolutionnaires et affinités hérétiques. Dans ses *Souvenirs de vingt ans d'enseignement à la Faculté des Lettres de Paris*, Philippe Damiron s'insurge par exemple, au nom de la philosophie, contre « la fausse lumière de l'enthousiasme »<sup>169</sup>, il rappelle l'extrême méfiance de Locke<sup>170</sup> envers l'imagination, faculté excessive, toujours dominante dans les convulsions sociales – en Angleterre après sa révolution, en Allemagne au lendemain de la guerre de Trente ans, en France après 1789. Sous des formes idéologiques encore proches de celles du catholicisme dominant, qui n'est pas celui des ultras, la philosophie officielle condamne comme « les deux formes extrêmes et déviantes » de l'enthousiasme, « le fanatisme et le mysticisme »<sup>171</sup>. Kant n'est jamais cité, au contraire de Locke et de Leibniz, manifestement moins inquiétants, peut-être plus récupérables. Si le kantisme est récusé par la Sorbonne où enseigne Damiron, c'est que persiste encore son image sulfureuse de complicité avec l'idéologie montagnarde et l'exaltation des clubs. Et c'est précisément cette image que vont inverser les régimes qui succèdent aux deux Révolutions de 1848 et au coup d'état du 2 décembre. Va prévaloir alors, comme emblème de la modération politique, l'image d'un Kant plus abstrait et moins engagé, plus commodément mobilisable au service de la République dès lors que celle-ci est devenue, selon Thiers, « le régime qui nous divise le moins. » Le sauvetage de la République ne peut être l'œuvre que des modérés, qui détiennent la clé de sa victoire – à la condition vraiment essentielle que les Jacobins soient défaits. Jules Ferry écrit par exemple : « l'Ancien Régime n'existe plus que pour les vieux jeux qui ne veulent pas perdre l'habitude de le pourfendre.. Au sein d'une démocratie débordante, le jacobinisme n'est plus une arme de guerre, mais un péril »<sup>172</sup>. Les premiers pas de la jeune République sont donc politiquement kantien. Entre Kant qui avait gardé confiance en la Révolution comme si la Terreur n'avait pas eu lieu, et les républicains modérés qui souhaitaient débarrasser la République des mensonges lyriques de 1793, une plate-forme commune était trouvée. Jules Ferry écrit : « celui qui aura démontré que la Terreur n'était pas nécessaire, celui qui aura débarrassé de la démocratie de ce rêve de dictature... celui-là aura bien mérité de l'avenir »<sup>173</sup>. D'un avenir que Kant avait anticipé : la III<sup>e</sup> République se reconnaît dans l'épure théorique dessinée cent ans plus tôt, loin des événements, dans un cabinet de travail de la *Prinzessinstrasse* à Königsberg.

<sup>169</sup> 298, in *Souvenirs...*, DURAND et LADRANGE, 1859, sixième discours : *De l'enthousiasme*, 261-312.

<sup>170</sup> 263.

<sup>171</sup> 301.

<sup>172</sup> 6 janvier 1866 in ROBIQUET, I, 99-121.

<sup>173</sup> François FURET, préface, 9.

## Une République récupératrice

De Lamartine et Tocqueville à Jules Ferry, la République ne cesse jamais vraiment d'être conservatrice, elle est aussi hostile à la souveraineté populaire qu'à la monarchie de droit divin, elle cherche dans le domaine de l'école comme dans celui des institutions à instaurer une « prophylaxie des passions »<sup>174</sup>. La France est bien revenue de ses enthousiasmes politiques passés. L'héritage positif de la Révolution ne peut être sauvé de la dispersion qu'au prix d'une catharsis collective des passions. Le régime qui succède à la défaite de 1870 et à l'écrasement de la commune de Paris en 1871 est conduit par des hommes issus de la bourgeoisie libérale et anticléricale ou de l'aristocratie catholique, mais on ne peut soupçonner d'intentions subversives ni les uns ni les autres. Thiers et de Broglie appartiennent tous les deux au parti de l'ordre. Le premier était déjà au pouvoir en 1837, lorsqu'il avait réprimé l'insurrection parisienne, à un moment où il était interdit de se dire républicain. Les bourgeois avaient peu à peu confisqué les postes clés dans l'industrie, le commerce, la science et la pensée. Leur hégémonie dans la société suscitait pourtant de multiples oppositions, qui s'exprimaient plus librement depuis que le suffrage universel (1848) avait formidablement dynamisé le débat public.

Le parti de l'ordre avait emprunté, depuis 1869, les voies moyennes de l'orléanisme libéral. Le Second Empire finissant se reconnaissait idéologiquement à une synthèse d'idées conservatrices et de concepts modernes, de sorte que la III<sup>e</sup> République, sous sa forme initiale, put conserver des institutions mises en place par une majorité monarchiste. Les notables avaient oublié que l'Empire était né d'un coup d'État. Il y avait dans cette conjoncture place pour un certain kantisme – ce n'était pas celui du grand remue-ménage et de la rupture métaphysique, mais celui de l'ordre *in extremis* rétabli, et d'une conception du devoir individuel que l'on pouvait infléchir vers une soumission à la norme sociale. Kant après tout avait été un sujet docile de Frédéric II, il avait su s'accommoder de l'arbitraire du despotisme éclairé. La France moyenne et provinciale de la synthèse républicaine pouvait ainsi concevoir une lecture conservatrice de la pensée de Königsberg, et jouer dialectiquement de son radicalisme potentiel. Elle pouvait se garder d'un péril qu'elle situait politiquement à gauche, en même temps qu'elle ferrailait, dans la tradition des grands ancêtres, contre la droite cléricale, désignée à sa vindicte par Gambetta. C'est parce qu'il correspondait à cette conjoncture stratégique que le kantisme fut un temps l'idéologie de la synthèse républicaine :

---

<sup>174</sup> Françoise MELONIO in *Histoire culturelle de la France*, dir. J.P.RIOUX et J.F.SIRINELLI, t.3 : *Lumières et liberté*, Seuil, 1998, 196.

face à l'adversaire catholique, il représentait la tradition protestante – comme il représentait la tradition des Lumières face à l'adversaire jacobin. Il s'identifia parfaitement à la République dès que celle-ci cessa d'être un slogan pour devenir une manière de gouverner, c'est-à-dire lorsqu'elle fut administrée « en copropriété entre la droite et la gauche »<sup>175</sup>. Pouvaient dorénavant travailler ensemble une gauche, pour laquelle la République était « de fondation », et une droite, pour laquelle elle existait « par conversion et accoutumance »<sup>176</sup>. On pouvait invoquer Kant au moment des lois laïques, mais il pouvait également servir de référence lorsque la République entreprenait d'exporter ses valeurs outre-mer. L'œuvre scolaire de Jules Ferry accompagnait l'expansion coloniale initiée par Jules Ferry le Tonkinois, dans la mesure où « la colonisation était un aboutissement de la laïcité »<sup>177</sup>.

Les capacités rassembleuses de l'idéologie républicaine lui permettaient d'être récupératrice vers la droite, ainsi que nous venons de le voir, mais elles lui permettaient aussi bien de gauchiser des penseurs qui n'appartenaient pas à la gauche. Ce fut exemplairement le cas de Fichte : « la morale républicaine du plus allemand des philosophes devint un moment de l'idéologie dominante de la nation française »<sup>178</sup>. Xavier Léon reconnut dans la *Théorie de la science* la morale laïque que la France réclamait si fort<sup>179</sup>, de même que Jean Jaurès attribuait à l'État allemand un caractère progressiste qu'il déniait à l'État post-révolutionnaire français. Nos philosophes se divisèrent de façon significative sur la façon d'interpréter d'abord, d'utiliser ensuite la pensée des *Discours à la nation allemande* alors qu'Émile Boutroux s'alarmait – on s'inquiéterait à moins – de sa teutomanie, Xavier Léon, qui lui consacra sa thèse, s'efforçait de l'arracher aux antisémites, de la même façon et pour les mêmes raisons que Victor Basch dérobait Nietzsche aux fascistes en le métamorphosant en anarchiste à la Stirner. Léon et Basch avaient d'excellentes raisons de s'inquiéter : juifs l'un et l'autre, ils vivaient dans la France de l'affaire Dreyfus<sup>180</sup>.

Tout ceci confirme que les systèmes philosophiques importants se prêtent toujours aux interprétations les plus contraires lorsqu'ils deviennent des enjeux idéologiques ou symboliques – il n'y a là rien pour nous surprendre. Plus essentiel est le constat d'une capacité spécifiquement républicaine à assimiler à son profit des modes de pensée venus d'autres

<sup>175</sup> Jean-François SIRINELLI : *La démocratie en France*, dir. Marc Sadoun, t.2. *Limites*, Gallimard, 2000, 285.

<sup>176</sup> Maurice AGULHON cité 285.

<sup>177</sup> F. MELONIO, 122.

<sup>178</sup> Michel ESPAGNE : *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, 1999, 256.

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> Voir le rappel de la querelle idéologique française à propos de Fichte, de Martial Guérout à Alain Renaut et Luc Ferry, en passant par G.Vlachos, Georges Gurvitch et Alexis Philonenko in Michel ESPAGNE, loc. cit., 259-263.

horizons que les siens. Cela tient à ce qui constitue l'ambiguïté du régime républicain lui-même, « fait de démocratie politique et d'oligarchie sociale, de tradition conquérante et d'aspiration à la paix. »<sup>181</sup>, de résistance conservatrice et de contre-poids progressiste<sup>182</sup>. La République fut originellement conservatrice, mais après 1900 la France radicale socialiste vira à gauche : elle resta pourtant modérée, en matière fiscale, sociale, coloniale, militaire, aussi modérée que la République modérée qui l'avait précédée<sup>183</sup>. La résultante de ces forces, dont les divergences, potentiellement déstabilisantes, furent néanmoins en perpétuel équilibre, fut précisément ce que nous nommons République, c'est-à-dire « la forme française de la démocratie libérale »<sup>184</sup>.

Le kantisme républicain ne peut être justement apprécié que dans cette perspective. À son apogée, il sera nécessairement libéral et modéré, de même que la République, à ses débuts nécessairement conservatrice, fut longtemps une « République sans républicains »<sup>185</sup>. Ce fut à ce prix que la France jusque-là ingouvernable se stabilisa enfin : la Commune avait été vaincue, le mythe de Napoléon-le-petit exorcisé, le comte de Chambord écarté, le camp royaliste livré à ses luttes internes, la tentation présidentialiste de Mac-Mahon surmontée. L'heure était enfin venue de la liberté théorique, telle que Kant en avait esquissé les contours. Où la République réussissait, l'Allemagne de Bismarck au même moment échouait. Où la laïcité de Jules Ferry parvenait à adapter Kant à la conjoncture française, le *Kulturkampf* bismarckien s'achevait en impasse, et Kant essuyait une défaite majeure dans son propre pays : la Prusse avait terriblement changé<sup>186</sup>. Ce par quoi la France de fin de siècle se distinguait avantageusement de l'Allemagne, ce fut la culture : sur le théâtre symbolique français se déployait une *Aufklärung* largement tributaire de Kant, de Goethe, de Schiller et de Beethoven. Elle occupait visiblement le devant de la scène, en se mariant harmonieusement à nos Lumières. Ce progressisme franco-allemand fut uniquement culturel. Le cadre d'acier des sociétés demeura dans toute l'Europe éminemment nobiliaire jusqu'en 1914, et dans la France républicaine les intérêts terriens et de la société rurale ne furent pas moins prépondérants que dans l'Allemagne impériale. Le protectionnisme agraire de la III<sup>e</sup> République fut plus influent que celui des *Junker*<sup>187</sup>. Le criticisme de Kant était né dans une société rurale encore

<sup>181</sup> Jean JAURÈS : *L'Armée nouvelle*, 1910.

<sup>182</sup> Alain TOURAINE in *Prospectives françaises*, dir. Robert FRAISSE et Jean-Baptiste DE FOUCAULD, Odile Jacob, 1996, 363.

<sup>183</sup> Christophe CHARLE : *La crise des sociétés impériales* – France, Allemagne, Grande-Bretagne, Seuil, 2001, 115.

<sup>184</sup> Maurice AGULHON : *Histoire vagabonde III, La politique en France d'hier à aujourd'hui*, Gallimard, 1996, 9.

<sup>185</sup> Benedetto CROCE : *Geschichte Europas im 19. Jahrhundert*, Zürich, Europa-Verlag, 1935, 254.

<sup>186</sup> CROCE, 273.

<sup>187</sup> Arno MAYER : *La persistance de l'Ancien Régime*, Flammarion, 1983, 183-184.

traditionnelle, mais qui s'était engagée sur la voie de l'émancipation sociale. En France, le consensus républicain autour de la civilisation née en 1789 fut un consensus conservateur interprété comme un gage de sécurité par les paysans et les provinces. Du côté des paysans et des petits notables, c'est la répression de la commune qui naturalisa la République en province<sup>188</sup>. De la sorte paraissait insoluble la contradiction entre une République conçue comme une institution nationale et un patrimoine d'une part, et, d'autre part, une Révolution qui avait promis des mutations intégrales de la société. Il était clair, comme l'écrit François Furet, que « la Révolution est beaucoup plus que la République, qu'elle est une annonce que n'épuise aucun événement »<sup>189</sup>. Lorsque l'antinomie apparaît au grand jour, les kantien jettent bas le masque révolutionnaire. Leur visage est nécessairement celui d'une France encore conservatrice et rurale – c'est pourtant le visage dans lequel se reconnaît une République émancipatrice mais, davantage encore, ennemie du désordre.

Le kantisme profite de cette dualité, quand il ne l'exprime pas lui-même. Il incarne en effet la République non phénoménale, la République absolue, et il a besoin de l'idée pure, soustraite à toute contamination par la contingence : sous cette forme lisse et abstraite, la République kantienne réunit, dans la sphère politique, les perfections qui selon la théologie reviennent à Dieu. « La République est faite pour un peuple de dieux, Rousseau l'avait bien dit. Les hommes ne sont pas des dieux, et surtout pas les Français. Il faut prendre les hommes comme ils sont, mais par un détour indispensable, il faut que chacun aille débusquer au fond de soi-même et des autres ce qui sommeille de monarchiste, de militaire et de clérical »<sup>190</sup>. Le kantisme ne prend son éclat que dans la transparence cristalline de l'idée, mais l'idée n'est rien sans l'action. Or ce contact avec la réalité dont elle a besoin corrompt nécessairement l'idée : c'est pourquoi, à l'heure de ses succès, le kantisme a été constamment critiqué pour n'avoir su résoudre la tension entre son utopie théorique – un domaine où il reste inégalé – et sa pratique réelle – le domaine où la finitude de la condition humaine se venge cruellement de ses grandes envolées. Le grand écart kantien est précisément le même que celui de la République : celle-ci juxtapose en effet, elle aussi, des genèses spirituelles inconciliables, des objectifs incompatibles. Le républicanisme de Littré par exemple affiche à la fois un respect « purement rétrospectif » pour les valeurs chrétiennes et le souci de garder « l'essentiel de l'héritage de la Grèce et de Rome », et, dans le domaine politique, consent à accepter le régime parlementaire libéral, pourvu qu'il soit républicain, issu du suffrage universel, et

<sup>188</sup> François FURET : *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1983, 19.

<sup>189</sup> 20.

<sup>190</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France – Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, 464-465.

laïque<sup>191</sup>. Il s'agit bien d'une République « transactionnelle », « conservatrice », c'est-à-dire garante de l'ordre et du progrès, et expérimentale<sup>192</sup>. C'est Littré qui réconcilie Thiers et Gambetta<sup>193</sup> et ouvre la voie à la République opportuniste selon Jules Ferry. « La République doit être un gouvernement » – le mot fameux de Ferry dit tout.

L'exploit des républicains a consisté à devenir des libéraux tout en restant des militants, à conserver leur *credo* idéologique ancien, mais en le tempérant de ce que Pierre Birnbaum appelle des « pratiques accommodantes »<sup>194</sup>. Les républicains, longtemps victimes de persécutions, se défont de leur sectarisme et tolèrent toutes les pédagogies d'opposition<sup>195</sup>. Le pluralisme républicain a trouvé son rythme de croisière : ferme sur les principes, souple dans leur application. « Notre République, écrit Jules Ferry en 1893, deux mois avant sa mort, est ouverte à tous... Elle accueille tous les hommes de bonne foi et de bonne volonté<sup>196</sup> ». L'enseignement catholique a conquis sa légitimité, dans l'application du principe de laïcité : de 1881 à 1901, 1515 élèves de Saint-Cyr et 572 de l'École Polytechnique proviennent de l'école Sainte-Geneviève dirigée par des Jésuites. Dans les années 1890, le collège Stanislas où enseignent des Marianistes fait entrer chaque année 36 de ses élèves à Saint-Cyr et 23 à l'École Polytechnique<sup>197</sup>. La République s'éloigne peu à peu du positivisme de Littré, Paul Bert et Émile Durkheim<sup>198</sup>. En novembre 1899, échoue un projet présenté par Waldeck-Rousseau, visant à limiter le recrutement des hauts fonctionnaires aux élèves de l'enseignement public. Le projet, dit le député catholique Édouard Aymard, est contraire à l'article 6 de la *Déclaration des droits de l'homme*<sup>199</sup>. Preuve que les valeurs de 1789 se sont banalisées et que le pluralisme républicain devient peu à peu une réalité. Pour y affirmer son importance, la philosophie de Kant est contrainte d'apparaître moins dans ses qualités offensives – on est moins réceptif au protestantisme du philosophe – et davantage dans ses vertus conciliatrices – le traité *Sur la paix perpétuelle* joue les vedettes.

L'esprit républicain manifeste donc une étonnante capacité à s'adapter à la réalité. Tel qu'il se donnait à voir, il était inacceptable pour l'Europe en 1789, inacceptable pour la France en 1848, il n'a été en 1871 accepté par l'Europe et par la France qu'au prix de

<sup>191</sup> Claude NICOLET : *Histoire, nation, république*, Odile Jacob, 2000, 338.

<sup>192</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France* - Essai d'histoire critique, Gallimard, 1982, 217.

<sup>193</sup> 220.

<sup>194</sup> Pierre BIRNBAUM : *La France imaginée*, Fayard, 1998, 182.

<sup>195</sup> 168.

<sup>196</sup> Jules FERRY : *La République des citoyens*, Imprimerie nationale, 1996, II, 456.

<sup>197</sup> BIRNBAUM, 181.

<sup>198</sup> 187.

<sup>199</sup> 182.



réaménagements considérables<sup>200</sup> : pour qu'il ne sombre pas dans les cataclysmes politiques, il fallait l'imaginer comme l'imaginèrent Hugo, Quinet, Michelet ou Péguy – c'est-à-dire comme esprit au sens biblique, comme vent de Paraclet soufflant pour l'éternité, dans les cathédrales, au temps des croisades, comme dans les salles de réunion du comité de salut public, au temps de Danton et de Saint-Just. Il fallait que l'esprit de la République s'incarnât dans un ordre transcendant l'histoire, et attelant la monarchie et la Révolution à la tâche séculaire de construire la patrie, par dessus les divisions partisanses. Il fallait cette « *République douce* »<sup>201</sup>, dont avait rêvé Renan dans sa *Réforme intellectuelle et morale*. Il importait en particulier, comme ce fut le cas pour les kantien bourgeois, d'adhérer à l'idée d'une alliance des ouvriers et des républicains, alors que cette idée reposait sur un malentendu – les uns combattant la monarchie, les autres en révolte contre l'exploitation de leur force de travail par l'industrie<sup>202</sup>. La III<sup>e</sup> République, au contraire des deux premières, se pensait donc sous le signe de la conciliation, elle consommait sa « rupture avec l'idée de rupture »<sup>203</sup>, elle s'installait en France et s'acculturait en Europe en affichant sa continuité avec l'Ancien Régime et la vieille France. À cet égard le système philosophique d'Auguste Comte lui convenait mieux que celui de Kant : après le traumatisme de la défaite le positivisme apparaissait comme le refuge idéal, proprement français, et surtout garant de cet ordre républicain qu'instauraient au même moment, mais dans des registres différents, des hommes comme Thiers, Gambetta ou Ferry.

Une nouvelle sociabilité philosophique naissait, la légitimité de mieux en mieux reconnue des institutions républicaines favorisait le dialogue, au point de rendre les républicains moins sectaires ; le débat intellectuel se détendait progressivement, les affrontements philosophiques perdaient leur caractère de batailles à grande échelle, pour se réduire de plus en plus à des querelles de chapelles. La philosophie universitaire avait créé des institutions qui garantissaient l'existence d'une norme intellectuelle et sociale à respecter strictement : c'était le cas de la *Revue de métaphysique et de morale*, qui regroupait les anciens élèves de Darlu au collège Condorcet : le trio Léon-Brunschvicg-Halévy y détenait un vrai pouvoir, avec la « *vieille barbe* » Ravaisson, le tuteur intellectuel de Lachelier et de Boutroux. La réflexion philosophique était prioritairement axée sur la tradition française, et Kant était « *le seul Allemand fréquentable* »<sup>204</sup>. Le conformisme académique faisait une place

<sup>200</sup> Mona OZOUF : *Alphonse Dupront et l'idée républicaine* in *L'Europe dans son histoire : la vision d'Alphonse Dupront*, dir.F.CROUZET et F.FURET, PUF, 1998, 170).

<sup>201</sup> OZOUF, 177.

<sup>202</sup> OZOUF, 178.

<sup>203</sup> OZOUF, 179.

<sup>204</sup> Christophe PROCHASSON : *Philosopher au XX<sup>e</sup> siècle : Xavier Léon et l'invention du « système Revue de métaphysique et de morale »* (1891-1902), *Revue de métaphysique et de morale*, 98(1993), 109-140, Cit. 110.

plus large aux distinctions de la bourgeoisie napoléonienne, en particulier à la Légion d'honneur, et marquait une certaine distance vis-à-vis de la pensée critique d'obédience kantienne. Celle-ci constituait une autre chapelle et était perçue comme une rivale : c'est à *La critique philosophique* (puis à *L'année philosophique* de François Pillon) que le néo-criticisme de Renouvier exposait ses thèses. Un coup d'œil sur la liste des « philosophes » figurant dans le *Dictionnaire des contemporains* de Vapereau (1893) l'atteste : s'y trouvent bien sûr Boutroux, Fouillée, Ravaisson, Ollé-Laprune, Lachelier et Paul Janet – mais ne sont cités ni Renouvier, ni Jaurès, ni Challemel-Lacour, ni Compayré, ni Rabier<sup>205</sup> Le système de Kant est certes enseigné, mais prioritairement par des hommes qui ne le considèrent pas comme la vérité dernière de la philosophie. Ceux qui lui ont été les plus constamment fidèles ne croulent pas sous les honneurs – c'est le moins que l'on puisse dire.

### La Révolution et sa critique réconciliées par la culture

L'objectif recherché en commun est, on l'a vu, de fonder la République à la fois sur la tradition de la Révolution et sur sa critique<sup>206</sup>. Il s'agit d'établir la République sur la conciliation de deux souverainetés : l'une appartient à l'individu et fonde sa liberté, l'autre appartient à l'État. La première a été théorisée par Locke, lequel fournit pour ainsi dire la thèse libérale, la seconde par Hobbes à qui l'on doit l'antithèse absolutiste. Il revient à la pensée républicaine de fournir la synthèse, selon laquelle le citoyen soumis totalement à l'État reste totalement libre, puisque il ne se soumet qu'au droit. L'antinomie du droit politique est ainsi résolue, si l'on admet, comme Fichte et Rousseau, que la soumission à la loi définit la liberté. C'est aussi la position de Kant, qui, entre Montesquieu et Rousseau, ne choisit pas<sup>207</sup>. En effet, deux modèles politiques sont présents à l'esprit de notre philosophe, le despotisme éclairé Frédéricien – dégénèrescent après 1792 – et un modèle républicain français lui-même double, puisqu'il a successivement conçu la monarchie constitutionnelle en 1791 et la République démocratique en 1793<sup>208</sup>. Contrairement à une opinion qui n'est pas encore majoritaire à Berlin et à Potsdam, mais le deviendra avec le sursaut qui suivra la défaite d'Iéna – trois ans presque après sa mort – Kant croit pouvoir ménager le système politique de la Prusse dans ses virtualités progressistes. Il anticipe par la réflexion sur le cours des

<sup>205</sup> Jean-Louis FABIANI : *Les programmes, les hommes et les œuvres*, Actes des recherches en sciences sociales, 47-48, 19.

<sup>206</sup> Pierre BOURETZ in *La démocratie en France*, dir. Marc SADOW, 1. *Idéologies*, Gallimard, 2000, 90.

<sup>207</sup> Norberto BOBBIO : *Deux notions de liberté dans la pensée politique de Kant*, in *La philosophie politique de Kant*, *Annales de philosophie politique IV*, PUF, 1962, 105-118.

<sup>208</sup> Lucien CALVIE : *Le renard et les raisins*, EDI, 1989, 33.

événements, à un moment où l'histoire hésite et où, du point de vue du réalisme politique, une entente entre la Révolution et la Prusse n'est pas exclue. La paix de Bâle vient d'être signée (1795), la France a atteint son objectif stratégique de frontière sur le Rhin et n'a pas de raison sérieuse de s'opposer à une expansion prussienne en Allemagne du Nord<sup>209</sup>. C'est à ce moment d'ailleurs que paraît le *Projet de paix perpétuelle*.

Le génie kantien du compromis et de la médiation se manifeste donc dès l'origine – et tout à la fois en matière politique et en philosophie, où Kant incarne le « milieu ». En 1802 Degérando observait déjà : « Kant tient une sorte de milieu » entre la trinité Descartes-Malebranche-Leibniz et la trinité Bacon-Locke-Condillac<sup>210</sup>. Sur le marché des idées, Kant assumait la même fonction médiane qu'Auguste Comte et que la laïcité. Celle-ci ne visait-elle pas également à garantir le pluralisme des convictions, mais dans les limites de la neutralité axiologique ? Quant au philosophe du positivisme, il était lui aussi par excellence un confluent doctrinal : « tributaire de Descartes et de Kant, de Montesquieu et de Saint-Simon... il s'inspirera de Condorcet, l'apôtre de la révolution, et de Joseph de Maistre, l'apôtre de la contre-révolution »<sup>211</sup>. Nombre de positivistes rejoignirent, comme Émile Littré, le camp de Gambetta et Ferry. Ils infusèrent dans la pensée républicaine des éléments qui lui étaient contraires et qui se retrouveront dans le bagage de la sociologie<sup>212</sup>. Le fondateur de la philosophie positive considérait en effet la souveraineté du peuple comme un dogme métaphysique d'un autre âge, car étranger à la science. La République fut donc obligée d'être infidèle au legs comtiste, mais son opportunisme la poussa simultanément à ne pas le critiquer, à ne pas le trahir<sup>213</sup>. Elle récupérait chez Comte l'idée scientifique – que Durkheim reprendra à son compte – et qui inscrivait la science et le nouveau régime politique dans un seul et même ordre de légitimité. Cette ambition n'aurait pas déplu à l'auteur de *La métaphysique des mœurs*.

C'est en effet dans la philosophie critique proprement dite que les historiens de la philosophie, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, verront à leur tour, à l'instar de Windelband, la modernité de l'Occident surmonter le mieux ses contradictions. Personne, à les entendre, ne sut aussi bien que Kant synthétiser les héritages fondateurs sans rien perdre de leur diversité, personne

---

<sup>209</sup> 35.

<sup>210</sup> *De la génération des connaissances humaines*, cité in Henri GOUHIER : *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, 1948, 255.

<sup>211</sup> Joseph FABRE : *Les pères de la Révolution*, (1910), repr. Slatkine, 1970, 678.

<sup>212</sup> Robert SPAEMANN : *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration – Studien über L.G.A de Bonald*, Munich, Kösel, 1959.

<sup>213</sup> François FURET : *Un itinéraire intellectuel* (1958-1997), Calmann-Lévy, 1999, 284.

ne résuma aussi exactement la fécondité de ce que Max Weber appelait « le privilège de l'Occident »<sup>214</sup>, c'est-à-dire la capacité à relier en un tout cohérent et générateur d'intelligence les trois domaines – pourtant soigneusement séparés – de la science, de la morale et de la religion, en d'autres termes la Grèce, Rome et le christianisme<sup>215</sup>. Comme ses contemporains français, Rickert voyait Kant dans la continuité platonicienne : son épistémologie, comme celle de la Renaissance deux siècles plus tôt, confirmait à ses yeux la validité du Logos grec, mais le rationalisme moderne, selon lui, avait été amendé de l'intérieur par l'idée critique<sup>216</sup>. Cette analyse ne manquait pas de panache. Elle avait pour objectif non seulement de valoriser la modernité de Kant, mais plus encore d'éviter que le plaidoyer pour la science ne tournât à l'avantage de l'irréligion. Il fallait pour cela transformer la philosophie de Königsberg en machine de guerre contre le matérialisme, c'est-à-dire construire une modernité alliant les conceptions de la physique moderne à celles de l'idéalisme, bref imaginer un Kant comparable à Friedrich Albert Lange<sup>217</sup>.

En quoi les situations idéologiques de la France et de l'Allemagne sont-elles comparables à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ? Dans les deux pays l'idée libérale et l'idée socialiste se font face : pour parler le langage de Kant, il y a d'un côté la raison pratique – celle de la liberté et de la dignité – et il y a de l'autre côté, d'origine révolutionnaire, l'empirie qui invoque plutôt le bonheur, la paix, la solidarité<sup>218</sup>. Kant invente une conciliation extraordinairement fine entre bonheur et dignité<sup>219</sup>. Deux versions différentes et même contraires de cette synthèse existent : celle – minoritaire – que propose Jean Jaurès et qui aboutit à un kantisme social-démocrate<sup>220</sup> – et celle, largement dominante, des républicains, qui préfèrent Gambetta à Jaurès. La République qui triomphe de 1879 à 1914 ne porte pas de bonnet rouge<sup>221</sup>, même si, jusqu'en 1895, ses origines révolutionnaires sont explicitement saluées<sup>222</sup>. Elle peut se flatter d'être le premier régime dans toute l'histoire de France à avoir assuré la plus totale liberté intellectuelle et à avoir, en ce sens, réalisé le rêve de Montesquieu et de Voltaire. Pourtant l'ancienne gauche républicaine a été en trois décennies

---

<sup>214</sup> Heinrich RICKERT : *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, Mohr, 1924, 24.

<sup>215</sup> 20.

<sup>216</sup> chap. XI : *Die kritische Überwindung des Intellektualismus*, 151-166.

<sup>217</sup> 152.

<sup>218</sup> Bernard BOURGEOIS : *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, 1990, 9.

<sup>219</sup> Ernst BLOCH ; *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, 1976, 302.

<sup>220</sup> Refusé par Luc FERRY et Alain RENAUT : *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, 1985.

<sup>221</sup> Maurice AGULHON : *Marianne au pouvoir- l'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Flammarion, 1989, 26.

<sup>222</sup> 27.

progressivement aspirée vers le centre et le centre-droit<sup>223</sup>. La République triomphante est déjà écartelée par la lutte sociale<sup>224</sup>. C'est pourquoi le kantisme socialiste français n'a pas réussi à s'affirmer comme alternative crédible, c'est-à-dire gouvernementale, à une synthèse républicaine en voie d'embourgeoisement.

La situation de l'Allemagne est fort différente : depuis les années 1860, une théorie de la connaissance y est née, qui a permis à la réflexion philosophique, aussi bien dans les universités que dans le public cultivé, de sortir de l'antinomie dogmatique, et présentée comme insoluble, du rationalisme et de l'empirisme<sup>225</sup>. La philosophie fait, comme en France, des concessions aux sciences dans le domaine de la connaissance de la nature, mais elle s'arroge le droit de les contrôler, et tente donc de reprendre le territoire cédé depuis un siècle aux sciences nouvelles telles que l'économie ou l'histoire. À tout le moins, sa position n'est pas limpide : elle exerce son droit de critiquer les idéologies scientifiques, en se réservant le dernier mot. Ses ambitions publiques se réveillent. C'est l'heure de gloire de la philosophie pratique. Le kantisme devient une référence hors des universités et de l'entourage des philosophes professionnels de la fin de siècle, dans l'église protestante en particulier, à l'exemple du théologien et historien Eduard Zeller<sup>226</sup>. Le « retour à Kant » tend à annexer le philosophe à l'idéalisme et à le rapprocher de Fichte<sup>227</sup> : le « vieux de Königsberg » se métamorphose en inspirateur fougueux d'un renouveau patriotique<sup>228</sup>.

Depuis Karl Marx, c'est chez Hegel, beaucoup plus que chez Kant, que les Allemands retrouvent les chemins qui mènent de l'idéalisme au socialisme : de Kant à Hegel ont eu lieu une concrétisation croissante des droits de l'homme, et, en particulier, un développement progressif des droits-libertés en droits-créances<sup>229</sup>. Une fois encore, c'est en Allemagne – parce que la révolution politique y a échoué – que la radicalisation s'opère dans le domaine spéculatif, au point d'alarmer les vigiles conservateurs. Du haut des donjons universitaires, sœur Anne s'épouvante, au spectacle des hordes de la subversion déboulant sur la Germanie. La lutte des idées accompagne de ses fureurs la lutte des classes. Situation, répétons-le, complètement contraire en France, où la société aspire à sortir des logiques révolutionnaires et

---

<sup>223</sup> SIRINELLI, 331.

<sup>224</sup> AGULHON, 74.

<sup>225</sup> Klaus Christian KÖHNKE : *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Francfort/M., 1986, 175.

<sup>226</sup> KÖHNKE, 179-180.

<sup>227</sup> KÖHNKE, 187.

<sup>228</sup> Kuno FISCHER : *Immanuel Kant – Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, 2 vol., Mannheim, 1860).

<sup>229</sup> BOURGEOIS, 17.

cherche de toutes ses forces des compromis, au risque de refuser de voir la réalité des conflits qui la travaillent en profondeur.

La III<sup>e</sup> République ressemble beaucoup à la République de Weimar, ses républicains sont aussi des « *Vernunftrepublikaner* », des républicains de raison<sup>230</sup>. Les régimes répressifs qui, presque sans interruption, se sont succédé de 1815 à 1870, ont à la longue convaincu les Français de la nécessité d'instaurer enfin la liberté promise en 1789. Promesse effectivement tenue : l'autoritarisme a perdu la bataille, sauf – et depuis l'origine – vis-à-vis des ouvriers et des femmes<sup>231</sup>. Le retard social n'a donc cessé de grandir. Féministes et syndicats ont échoué à infléchir l'idée républicaine, mais n'ont pas basculé pour autant dans l'opposition frontale au régime. Au contraire la guerre, l'affaire Dreyfus et, plus tard, le Front populaire ont placé la classe ouvrière aux avant-postes de la défense de la République<sup>232</sup>. Globalement la contestation reste limitée. La barricade est passée de mode, et l'utilité de l'armée pas vraiment mise en question. Le corps diplomatique, l'Académie française et le clergé demeurent étrangers à la République, tout comme la grande propriété terrienne et le commerce<sup>233</sup>. Dans ces conditions, le kantisme n'est audible que sous une forme que l'on osera dire émasculée. Comment parviendrait-il, par exemple, à conserver sa force séditeuse dans une École libre des sciences politiques qui vient d'être créée pour préparer l'élite de la République sans être elle-même républicaine de structure<sup>234</sup> ? À cela se mesure la gravité, à long terme, du traumatisme que représenta l'échec de la deuxième République. Le message républicain n'est plus recevable et reçu que sous la forme mémoriale : commémoration festive, célébration d'anniversaires, inauguration de monuments<sup>235</sup>. La contestation critique, par laquelle le kantisme confirme son utilité sociale, ne s'accomplit plus guère que dans les territoires d'excellence du régime, c'est-à-dire l'école, la famille, les arts<sup>236</sup>. Le mouvement ouvrier est certes faible, et la France un désert syndical. Mais les cercles abondent, les amicales, les loges, les ligues en tout genre : c'est là que l'on aura les meilleures chances de débusquer le kantisme d'opposition. Il n'est plus exilé au-delà des frontières nationales, comme sous le Second Empire, il a trouvé refuge dans les niches de l'anticonformisme, où il s'expose aux sarcasmes des patriotes.

---

<sup>230</sup> Philip NORD : *The Republican Moment* – Struggles for Democracy in 19<sup>th</sup> Century France, Cambridge-Londres, Harvard UP, 1995, 249.

<sup>231</sup> NORD 246.

<sup>232</sup> 247.

<sup>233</sup> 248.

<sup>234</sup> 249.

<sup>235</sup> 251.

<sup>236</sup> 252.

Les limites sociologiques et intellectuelles de ce kantisme apparaissent de façon exemplaire dans la carrière et l'œuvre de Jules Lagneau. Le langage est souvent celui de la *Critique de la raison pratique* – mais dans une version infiniment plus martiale que le modèle. La République, explicitement définie comme « le gouvernement de la raison et du devoir »<sup>237</sup> se pense uniquement comme morale et comme culture. Elle n'a rien renié de son hostilité à l'Église catholique : Lagneau ne veut à aucun prix de l'appareil social de l'Église<sup>238</sup>. Son attitude politique est marquée de réflexes hérités du passé, qui le décalent sensiblement chaque fois qu'il s'agit de relever les défis du présent. Son kantisme est fortement sujet à caution, si on le rapporte à trois constantes majeures de son idéologie : l'anticléricisme, l'antisocialisme, l'antisémitisme<sup>239</sup>. Jules Lagneau se sépare de Paul Desjardins, lorsque celui-ci est reçu, le 17 septembre 1892, par le pape Léon XIII. Celui-ci vient de rompre avec la ligne vaticane d'opposition à la République. Il existe une autre raison que l'anticléricisme pour expliquer la rupture avec le chef de l'Union pour la vérité : un mois plus tôt, Paul Desjardins a soutenu la grève des mineurs de Carmaux, à la suite de laquelle Jean Jaurès est élu député d'Albi<sup>240</sup>. Il a tendance à imputer à la religion la responsabilité de la misère : « Y a-t-il, demande-t-il, rien en soi de plus antichrétien... que de pousser les pauvres à la révolte ? »<sup>241</sup>. Seule à ses yeux est légitime la révolte contre une tyrannie spirituelle, non contre une tyrannie sociale : réflexe archaïquement religieux, que l'on voit notamment jouer dans le refus opposé par Kant au droit de résistance. On aurait tort toutefois d'y voir l'expression simple de la tradition luthérienne, puisque au même moment ce refus est officiellement formulé par Mgr Freppel et par Prévost-Paradol<sup>242</sup>.

Du point de vue de la mentalité politique, la III<sup>e</sup> République évoque deux régimes allemands difficilement comparables : la République de Weimar, pour les raisons indiquées plus haut, et la Prusse de Frédéric le Grand. Notre républicanisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est Frédéricien, dans la mesure même où il croit la pensée d'autant plus libre que le pouvoir est plus fort. C'est aussi le point de vue de Kant, qui, selon une observation de Jean Jaurès, « combine un sens profondément conservateur avec les espérances révolutionnaires d'universal affranchissement politique et social par l'action interne de la pensée libre »<sup>243</sup>. L'objectif est bien l'instauration d'une discipline collective tempérée par la liberté d'opinion.

<sup>237</sup> Jules LAGNEAU : *Ecrits*, union pour la vérité, 1924, 71.

<sup>238</sup> André CANIVEZ : *Jules Lagneau* – professeur et philosophe, Strasbourg, 1965, 424.

<sup>239</sup> 378.

<sup>240</sup> 425

<sup>241</sup> *Ecrits*, page 217-218.

<sup>242</sup> CANIVEZ, 426

<sup>243</sup> Jean JAURÈS : *la pensée de Kant*, in de *Histoire socialiste de la Révolution française*, t.4, *la révolution et l'Europe*, page 102-119.

Kant ne disait pas autre chose dans son traité *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « une révolution peut amener la chute d'un despotisme personnel, elle peut mettre un terme à la tyrannie de l'avidité ou de l'ambition.. Mais jamais elle ne peut produire une véritable réforme de la manière de penser, elle livre seulement la foule à la conduite de nouveaux préjugés. »<sup>244</sup>. La pensée de Kant réalise ce paradoxe de sympathiser avec une Révolution qu'elle s'ingénie à prévenir<sup>245</sup> : « il n'y a aucun péril à permettre à ses sujets l'usage public de la raison »<sup>246</sup>. Plus qu'une conviction enracinée ou un article de foi politique, la défense de la liberté de pensée devient une technique de gouvernement, dont tout régime – quelle que soit sa couleur – a intérêt à tenir compte. Jaurès en a retenu la leçon : « la liberté d'opinion, écrit-il, ne peut jamais être un péril pour la paix publique... En ce qui concerne les sciences et les arts, nos maîtres n'ont aucun intérêt à se faire les guides de leurs sujets »<sup>247</sup>.

Pour ce qui concerne le contenu des convictions, et non pas seulement leur forme, le kantisme excelle à concilier des contraires. Kant rend compatibles morale critique et morale de juste milieu, comme son épistémologie réconcilie la raison et la foi après les avoir séparées. De même que Hegel sert de référence à Karl Marx dans son introduction du *Capital*, le marxisme de Jaurès concilie le matérialisme économique et l'idéalisme<sup>248</sup>. Comme la synthèse républicaine elle-même, le kantisme est fragile et instable : par quel miracle parviendrait-il à concilier, dans son ardeur militante, Montesquieu et Rousseau, les devoirs envers la Cité du monde et l'allégeance à la Cité de la nation ? Comment la double appartenance à la « vertu » et à la patrie n'éclaterait-elle pas ? Pour Kant le patriotisme est la condition pathologique, c'est-à-dire passionnelle de la citoyenneté, et l'obéissance n'est due qu'à un État minimal, au sens des libertariens<sup>249</sup>. En bonne orthodoxie de la raison pratique, la mise en sommeil du patriotisme s'apparente donc à une libération de la vie<sup>250</sup>. Mais les kantien français ne l'entendent pas de cette oreille. Le moment vient tôt ou tard où la synthèse française se révèle dualité impossible, le cosmopolite kantien est alors le traître, ou celui qui prend le parti de l'étranger<sup>251</sup>. Et pourtant cette contradiction, si elle est évidente à la logique, ne l'est pas à la pratique : par le hasard de sa naissance, chaque individu est assigné à un État, sa formation le poussera pourtant à échapper à cette allégeance en communiquant

<sup>244</sup> Traduction PIOBETTA, 189.

<sup>245</sup> 111.

<sup>246</sup> PIOBETTA, 194.

<sup>247</sup> 112.

<sup>248</sup> Jean JAURÈS in Jean JAURES et Paul LAFARGUE : *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire*, Idées et combats n°8, août 1946, 11.

<sup>249</sup> Stéphane CHAUVIER : *Du droit d'être étranger* – Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique, L'Harmattan, 1996, 207.

<sup>250</sup> 209.

<sup>251</sup> 211.



avec des cultures différentes et à s'accorder avec elles sur des règles de justice universelles, théoriquement proches, mais en pratique éloignées, de celles de la République.

# L'opinion publique dans les limites de la raison pratique *ou* le plaidoyer de Kant pour la *Öffentlichkeit*

La philosophie s'est constamment divisée au sujet de l'opinion publique : Platon en fait peu de cas<sup>252</sup>, mais Aristote la valorise, suivi par la pensée moderne. Pour Locke, le « public » est un marché, la liberté de l'opinion suppose la liberté marchande, le laisser-faire économique<sup>253</sup>, la commercialisation du livre<sup>254</sup>. Sous l'effet du marché instaurant le régime d'opinion, le monarque est contraint à concéder la liberté de religion comme un droit naturel<sup>255</sup>. La philosophie française des Lumières adopta ce point de vue avec Rousseau, les physiocrates, puis Benjamin Constant. Le concept moderne d'opinion se dédoubla pour désigner aujourd'hui à la fois une situation momentanée – l'état de l'opinion – et une construction politique – la mobilisation du public au service d'une cause<sup>256</sup>. Par le contenu aussi, le concept joue double jeu : délibérément partisane, l'opinion prétend néanmoins exprimer une vérité générale. Elle parle théoriquement au nom de la raison, mais milite pratiquement pour des intérêts particuliers. Elle doit cette contradiction singulière<sup>257</sup> au fait qu'elle diffuse massivement des conceptions produites par des intellectuels : « pour la première fois depuis trois mille ans, observait Tocqueville, la pensée des écrivains et des philosophes est descendue jusqu'à la foule<sup>258</sup> ». Le combat qui aboutit au sacre de l'opinion a commencé par une critique de la religion. Pour Locke notamment, les *laws of opinion*

<sup>252</sup> Depuis la *doxa* platonicienne, le discrédit épistémologique est constant. Pour Pierre BOURDIEU par exemple « l'opinion publique n'existe pas » (*Les Temps modernes*, janvier 1973).

<sup>253</sup> Ferdinand TÖNNIES : *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin, 1922 (rééd. Aalen 1981), 258.

<sup>254</sup> Paul GERBOD : *L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours*, PUF, 1989, 74.

<sup>255</sup> Emmanuel KANT : *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, 8<sup>e</sup> proposition, AK VIII, 27-28 (Pl.II, 200-202).

<sup>256</sup> Keith Michael BAKER : *Au tribunal de l'opinion- Essais sur l'imaginaire politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Payot, 1993, 29 sq.

<sup>257</sup> L'idée kantienne d'une « sphère publique bourgeoise » est dénoncée par Hegel comme idéologie.

<sup>258</sup> Alexis DE TOCQUEVILLE. *L'ancien régime et la révolution*, livre III, chap.1 et 6 (éd. Bouquins, 1986, 1036 sq.) À rapprocher de François GUIZOT : *Histoire de la civilisation en Europe* (éd. P.Rosenvallon), Hachette, 1985 : « Les chefs des partis intellectuels étaient devenus des chefs des partis politiques », 301.

égalaient en validité non seulement le droit coutumier, mais aussi les lois divines. L'opinion se libérait de la religion, et finissait par la supplanter<sup>259</sup>, au profit de l'État de droit<sup>260</sup>. Bref, qu'elles aient été d'inspiration libérale ou républicaine, les philosophies politiques modernes se réclamèrent de l'opinion. On n'est pas libre de penser si l'on pense seul. Kant était sur ce point la référence obligée<sup>261</sup>.

Aucun philosophe n'a poussé aussi loin la théorie du « public » : la « publicité » était une loi de la raison pratique, la seule instance capable de garantir l'unité de la politique et de la morale<sup>262</sup>, et la philosophie n'avait d'autre ambition que d'être « l'exposé public de la vérité »<sup>263</sup>. Pour l'Europe des Lumières, l'opinion était investie d'une double légitimité : elle justifiait, pour Locke et Turgot, l'existence d'un pouvoir s'opposant à l'autorité établie. « L'opinion publique remplaça progressivement le pouvoir royal comme cour d'appel en dernier ressort<sup>264</sup> ». Dans l'acception étroite du terme, l'opinion désignait la presse. Au sens large elle définissait l'espace arraché à la couronne par la volonté populaire. Elle avait en second lieu capacité à légiférer au nom de la raison et de la loi naturelle, au besoin contre l'État, un État qu'elle avait pour mission de soumettre. Cette évolution fut si constante que l'on finit par considérer le gouvernement d'opinion comme un « parangon de démocratie »<sup>265</sup>. À cet égard, l'Allemagne constituait l'anti-modèle parfait. L'émiettement territorial avait habitué ses habitants à se désintéresser de la chose publique : le « Michel allemand » y était indifférent, il lui suffisait d'obéir aux injonctions de la confession dans laquelle il avait grandi<sup>266</sup>. D'où sa tendance à négliger le forum pour consacrer ses forces au métier, à la science, à la culture. L'éclat de la vie intellectuelle faisait oublier la misère du débat public. Que dans ces conditions Kant soit devenu, aux yeux des Français, un penseur exemplaire de la politique est stupéfiant.

L'importance qu'il attache au public est en cohérence avec sa sympathie pour notre Révolution. Son plaidoyer pour la « *Publizität* » et sa justification théorique de l'opinion, en

<sup>259</sup> F.TÖNNIES, op. cit., 236.

<sup>260</sup> E. KANT : *Idée...*, op. cit., 6<sup>e</sup> proposition. (AK.VIII, 23, Pl. II, 195-196.)

<sup>262</sup> E. KANT : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (AK.VIII, 144, Pl.II, 542) : « Quels seraient le champ et la rectitude de notre pensée si nous ne pensions pas pour ainsi dire en communauté avec d'autres, dans une communication réciproque de nos pensées ? »

<sup>262</sup> Jürgen HABERMAS : *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, 1978, 114 (voir notamment le chapitre IV, 13 : « Kant–la Publicité médiatrice de la politique et de la morale », 112-126).

<sup>263</sup> Emmanuel KANT : *Le conflit des facultés*, Vrin, 1973, 35.

<sup>264</sup> K.M.BAKER, op. cit., 29.

<sup>265</sup> F.BALLE in *Encyclopédie philosophique universelle*, dir.A.Jacob, II. *Les notions philosophiques*, dir. S. AUROUX, t. II, PUF, 1990, 1811-1812

<sup>266</sup> Edmond VERMEIL : *L'Allemagne – Essai d'explication*, Gallimard, 1945, 113.

se confondant avec les « idées de 89 », suscitèrent de violentes attaques : pour Burke, comme pour Taine un siècle plus tard, qui n'étaient pas anti-kantiens sans raison, le triomphe de l'opinion aboutissait fatalement à la Terreur. À leurs yeux l'événement révolutionnaire était inséparable de la place centrale que l'opinion y avait occupée depuis la première heure. Bailly et La Fayette avaient été des « élus » de l'opinion, et le gouvernement révolutionnaire un gouvernement d'opinion publique<sup>267</sup>. Tel fut aussi, en Allemagne, l'avis de Georg Forster (dont Kant eut connaissance) et qui reprit à son compte l'interprétation de Necker<sup>268</sup>, selon laquelle l'hégémonie de l'opinion avait précédé la Révolution, puis précipité son cours. Dans ce schéma, les états généraux du printemps 1789 constituaient la forme matricielle du discours révolutionnaire français fondé sur l'infailibilité théorique de l'opinion « éclairée ». S'y retrouvait – violence en plus – l'idéologie kantienne d'une vérité nécessairement inventée par le débat public. Effectivement, la justification du « public » par Kant ne correspond pas à la phase terroriste de la Révolution, mais plutôt à la transition liminale entre autorité monarchique absolue et volonté générale révolutionnaire<sup>269</sup>. Elle se heurta à une double critique : les conservateurs (ou réalistes) considéraient que la politique est un jeu de forces qu'il est absurde de troubler par de périlleuses concessions à une opinion versatile. Les progressistes constataient au contraire que non seulement l'idéal « publicitaire » de 1789 n'avait pas été réalisé, mais qu'il avait été dévoyé, l'espace public ayant été réduit comme peau de chagrin, ou, pour employer un anachronisme, privatisé<sup>270</sup>. Ce point de vue, aujourd'hui défendu par Jürgen Habermas, est assez représentatif d'une tradition philosophique particulièrement acclimatée en France. Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, l'individu n'avait cessé de conquérir de nouveaux territoires. Chez Descartes notamment, l'individu rationnel, à peine éclos de la coquille du *cogito*, se lance sur la route de l'émancipation, mais trébuche, dès ses premiers pas, sur l'avarice, la cupidité et la méfiance des hommes. Pour grandir, la raison cartésienne se découvrit une vocation altruiste dont les tribulations initiales s'accompagnèrent d'un luxe de frileuses précautions. Comme elle était loin des audaces de Kant et de ses curiosités anthropologiques sans limites ! Descartes écrivait à la princesse Elisabeth : les hommes vivent « ensemble d'une si étroite société, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-

---

<sup>267</sup> F.TÖNNIES, op. cit., 386.

<sup>268</sup> Cette ligne Necker–Forster se prolonge avec Germaine de Staël et ses *Considérations sur les principaux événements de la révolution française* (TÖNNIES, Ibid.)

<sup>269</sup> K.F.BAKER, op. cit., 35.

<sup>270</sup> Dominique REYNIE in *Dictionnaire de philosophie politique*, dir. Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS, PUF, 1996, 441-447.

même et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait en son pouvoir, pourvu qu'il usât de prudence »<sup>271</sup>.

## L'Autre et le Prochain

Kant ne s'adresse pas à des philosophes de métier, il lui suffit d'avoir des interlocuteurs (ou des lecteurs) instruits, qui aspirent à savoir. Le postulat d'une égalité dans l'instruction est celui d'une philosophie exotérique, constamment soucieuse de réfléchir avec des néophytes en éveil. La position de Kant est ambiguë : il dit assurément que la *Critique de la raison pure* ne peut être populaire, que la philosophie spéculative est difficile, mais que l'impératif d'exotérisme impose de communiquer avec l'ensemble des hommes, parce que la sagesse n'est pas liée à un savoir, et que la philosophie n'est pas une connaissance. Socrate s'entretenait avec des aristocrates, qui le recevaient dans des palais magnifiques, mais il s'adressait plutôt à des cordonniers, à des bouchers, à des coiffeurs, à des péripatéticiennes<sup>272</sup>. La difficulté de la philosophie critique, en même temps que son efficacité sociale, réside dans le passage de la réflexion abstraite et solitaire à l'action en collectivité – ce passage où Hannah Arendt et Hans Saner trouvaient la clé de son immense portée politique<sup>273</sup>. Sur une voie où les Français virent Kant suivre les traces de Descartes, les Allemands croyaient plutôt que le système cartésien laissait un gouffre béant : à leurs yeux, l'introspection du *cogito* était solitaire, alors que Kant accentuait par principe l'obligation de « parvenir à l'unisson » (*sich einhellig machen*), à « l'accord des instruments (ou des voix) » (*die Einstimmung*). L'autonomie du sujet serait vaine si celui-ci ne s'ouvrait aux autres. « Penser par soi-même signifie penser tout haut<sup>274</sup> ». Descartes, lui aussi, définissait la raison comme ce que les hommes partagent sur toute la terre, et non comme ce qu'ils acquièrent par l'exercice de la pensée<sup>275</sup>. Ce que les hommes ont en commun, c'est leur raison. L'usage public qu'ils en font, dans la pensée kantienne, ressemble fort au « sacerdoce universel » (*allgemeines Priestertum*) de la théologie de

<sup>271</sup> DESCARTES : *Oeuvres complètes*, édition Adam et Tannery, IV, 316, cité Jon ELSTER in *Sur l'individualisme*, dir. Pierre BIRNBAUM et Jean LECA, FNSP, 1986, 69.

<sup>272</sup> Alexis PHILONENKO : *Qu'est-ce que la philosophie ? – Kant et Fichte*, Vrin, 1991, 29.

<sup>273</sup> Hans. SANER : *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, Munich, Piper, 1967.

<sup>274</sup> Emmanuel KANT : *Théorie et pratique*, Vrin, 1972, 48.

<sup>275</sup> Otfried HÖFFE : « Eine republikanische Vernunft – Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs » in *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsg. von G. Schönrich u. Yasushi Kato, Francfort/M., Suhrkamp, 1996, 396-407.

Luther<sup>276</sup>. Postulats évidemment en trompe-l'œil : ce qui est commun, diront Rousseau et Marx, n'est pas représentable. Le règne de la raison est une utopie, irrationnelle de surcroît<sup>277</sup>. Une raison qui s'identifierait à une cause partielle ou partisane conduirait au fanatisme.

À ce problème Kant donne une double solution. D'abord, il croit à la parole. Raison et discours sont homonymes : le Logos grec avait originellement les deux significations. Dans le fleuve de la science le flot porteur de découvertes est celui du discours. De même, dans la société des hommes, l'alternative unique à la violence et à la peur est la parole échangée. Sur ce thème se constitue une filiation germanique de Kant à Habermas<sup>278</sup>. Quand la dérision des opinions particulières s'étale au grand jour, l'ultime chance de nous entendre est notre capacité à parler. L'homme doit à la parole de n'avoir plus insupportablement peur<sup>279</sup>. Voilà le pari des philosophes, depuis que l'homme pense. Reste à déterminer quel est cet autrui moderne, ce public qui naît aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles dans toute l'Europe, « débordant les frontières corporatives<sup>280</sup> ». En Allemagne, il va au théâtre. C'est le public de Schiller : dans l'histoire allemande, le public des théâtres supplée à une opinion publique absente de la vie politique<sup>281</sup>. L'homologue français de la scène allemande, c'est l'estrade du haut de laquelle un tribun harangue un public dont il transforme l'opinion. Tocqueville en donne une description célèbre. « Chaque passion politique, écrit-t-il, se déguisa en philosophie. [...] Les écrivains, prenant en main la direction de l'opinion, se trouvèrent un moment tenir la place que les chefs de parti occupent d'ordinaire dans les pays libres<sup>282</sup> ». Sans public, pas de Révolution française : faute de prendre le pouvoir, les Français prirent la parole. Dans la diffusion des opinions et des nouvelles par tous les canaux de la « publication », le rôle décisif incombait à la presse. Là encore le lien à la Révolution fut central, car c'est grâce aux journaux que le déroulement en fut connu à Königsberg. Le public acquit ainsi une consistance qui pesa lourd sur la scène philosophique. Avec lui le « marché »<sup>283</sup> conquiert en quelque sorte ses lettres de noblesse métaphysiques.

Outre la parole, un autre mode de communication universelle existe pour Kant : la loi morale, que la présence d'autrui ne cesse de nous rappeler. On peut considérer le kantisme comme l'effort abouti de la volonté pure se donnant à elle-même sa propre loi, nommée

<sup>276</sup> Jürgen EIBEN : *Von Luther zu Kant – der deutsche Sonderweg in die Moderne*, Wiesbaden, Deutscher Universitätsverlag, 1989, 215.

<sup>277</sup> Robert SPAEMANN : *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, Klett, 1977, VII.

<sup>278</sup> O. HÖFFE, loc. cit., 403. Dans cette perspective le lieu de naissance de la « communication » est Königsberg, et non Francfort-sur-le-Main, même si Habermas publia à Francfort *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* – (1983).

<sup>279</sup> François CHATELET : *Hegel*, Seuil, 1994, 56.

<sup>280</sup> « Ständeübergreifend », dit Thomas NIPPERDEY : *Wie das Bürgertum die Moderne fand*, Berlin, Seidler, 1988, 11.

<sup>281</sup> Ferdinand TÖNNIES, op. cit., 214.

<sup>282</sup> Alexis de TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la révolution*, op. cit., 1037.

<sup>283</sup> Mais « ce sont des choses qui ne se disent pas » (NIPPERDEY, op. cit., 34).

moralité. Le premier geste de constitution d'une société est accompli dans le contrat, par lequel l'autre cesse de m'être étranger<sup>284</sup>.

### L'opinion comme espace critique et marché politique

Le concept de public tient sa centralité dans le système kantien du fait qu'il est relié au droit d'une part, à la raison d'autre part, à la liberté enfin. Ces trois aspects ont ceci de commun qu'ils situent le kantisme dans le voisinage conceptuel de la République telle que la tradition française l'a construite au cours de l'histoire.

Kant établit un lien structurel entre droit et public : il n'est pas de droit qui ne soit publié. On lit dans une lettre à Jung-Stilling : « La législation civile a comme principe essentiel de réaliser le droit naturel de l'homme... c'est-à-dire de le placer sous des prescriptions publiques accompagnées de la contrainte appropriée »<sup>285</sup>. Hegel ira dans le même sens, mais en se fiant moins à l'équilibre réalisé entre les individus par le droit : « c'est des autres, dit-il, que j'obtiens les moyens de ma satisfaction, et il faut bien en conséquence que j'accepte leur avis. Mais en même temps je suis contraint de produire les moyens pour la satisfaction d'autres que moi »<sup>286</sup>. On sent bien ce que, de Kant à Hegel, l'opinion a perdu en légitimité rationnelle. « Savoir ce que l'on veut, et plus encore savoir ce que la volonté en soi et pour soi, ce que la raison, veut, est le fruit d'une intelligence et d'une connaissance profondes, qui ne sont précisément pas l'affaire du peuple »<sup>287</sup>. Pour Kant au contraire, le contrat par lequel l'homme se fait citoyen cimente son appartenance à la collectivité, et réduit d'autant le droit de l'État à légiférer contre les individus. « Je contracte, je contracte toujours, je contracte chaque fois que j'agis ou que je pâtis en tant que citoyen. C'est toujours l'homme qui se fait citoyen et qui se fait sans cesse citoyen »<sup>288</sup>. Pas plus que Jules Ferry, Kant ne fait de l'État une « substance », il le réduit au contraire à une fonction – celle de « publier » le droit des citoyens<sup>289</sup>. C'est cette fonctionnalité qui donne à l'État kantien ses airs de forte ressemblance avec l'État républicain français, lui aussi contraint théoriquement à ne pas léser l'autonomie de ses ressortissants, puisqu'ils sont réputés être des citoyens.

<sup>284</sup> Hermann COHEN : *System der Philosophie, II. Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1904, reprod. *Werke*, Bd. VII, Hildesheim, 1981, 248-249.

<sup>285</sup> KANT : AK. XI, *Kants Briefwechsel* Bd.II (1789-1794°), 10 (I.Kant : *Correspondance*, Gallimard, 1991, 338).

<sup>286</sup> HEGEL : *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 192. De plus Hegel instaure entre opinion publique et volonté populaire un rapport critique absent du système kantien. « *L'opinion publique*, écrit-il par exemple, *est la façon inorganique qu'a de se faire connaître ce qu'un peuple veut et pense.* » (Ibid., addit. § 316).

<sup>287</sup> Ibid., remarque au § 301. Les additifs cités in Stéphane CHAUVIER : *Du droit d'être étranger – Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan, 1996, manquent dans HEGEL : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hambourg, Felix Meiner, 1955.

<sup>288</sup> Stéphane CHAUVIER, op. cit., 139-140.

<sup>289</sup> Ibid., 140.

La maturité civique sera accomplie lorsque les citoyens feront ensemble usage de leur raison – c'est à ce moment et à cette condition qu'ils réussiront à constituer un « public » : « La liberté consiste à faire un usage public de sa raison<sup>290</sup> ». Dans la lutte contre les préjugés, rien n'égale la « communication » (*Mitteilung*). Un public kantien ne peut naître que si, dans toutes ses parties, il est fait un usage égal de « l'arme de la critique » : pas de public possible sans « critique publique<sup>291</sup> ». Le citoyen pensant sera le bon citoyen, et il conviendra par conséquent que chacun, individuellement et par ses propres forces, apprenne à penser. Il ne s'agit nullement d'obéissance aveugle, contrairement à une interprétation erronée du devoir individuel. On mesure ici à quel point le public selon Kant, dans l'utopie qui le projette vers l'avenir, ressemble au public français dont notre III<sup>e</sup> République attendait l'unité de la nation : même autonomie des individus, capacité identique chez tous de conjuguer la liberté de chacun en volonté générale, égale soumission aux trois règles canoniques : penser par soi-même, penser en se mettant à la place d'autrui, et ne jamais se contredire en observant les deux premières maximes. Et par-dessus tout, même aspiration à l'universalité critique, mais dans son acception, osons le dire, la plus pragmatique. L'objectif, c'est le « droit cosmopolitique » au sens où Kant entend ce terme, mais non dans le sens où on l'a trop souvent interprété : il ne s'agit nullement d'affirmer que l'homme devrait entrer en rapport avec tout autre homme, ni qu'il soit possible de rendre heureux tous les hommes. Ces redondances esthétiques ou morales, situées sur un autre plan que celui de leur possibilité pratique, ces programmes que la Révolution française affichait, Kant les écarte d'un revers de main. Le droit cosmopolitique tel qu'il l'entend est la simple réponse juridique au fait que l'homme est nécessairement amené à entrer en relation avec l'autre, parce que la Terre fait miroiter à son regard des occasions sans nombre de connaître et de jouir<sup>292</sup>. Rien de subversif dans ce constat, rien sinon le retour à la sociabilité douce de Pufendorf et de Wolff : « si l'homme a besoin de l'autre homme et est porté à sortir de sa solitude, il ne s'ensuit nullement qu'il ait besoin de tous les hommes... Le cosmopolitisme n'est pas de l'ordre du besoin, mais du désir et du luxe. L'homme y vient nécessairement, mais il y vient tardivement »<sup>293</sup>.

Et voici le troisième aspect du public kantien, sa connexion à l'idée de liberté – sûrement l'abord le plus important lorsque l'on se souvient du rôle de la pensée kantienne

<sup>290</sup> *Qu'est-ce que les Lumières ?* AK. VIII, 33-42 (Pl.II, 209-217). Mettre sa pensée à l'épreuve de l'opinion commune, c'est proprement ce que Kant nomme « s'orienter dans sa pensée » (Denis THOUARD : *Kant*, Les Belles Lettres, 2001, 31).

<sup>291</sup> Eric WEIL in *Annales de philosophie politique*, n°4, *La philosophie politique de Kant*, PUF, 1962, 16-19.

<sup>292</sup> Stéphane CHAUVIER : op. cit., 34.

<sup>293</sup> Stéphane CHAUVIER, Ibid.



dans l'histoire du libéralisme. Chez Benjamin Constant par exemple, le théoricien libéral le mieux informé sur Kant, l'opinion publique joue un rôle essentiel comme « frein » du pouvoir en place. Il écrit dans son *Cours de politique constitutionnelle* : « La nation n'est libre que lorsque ses députés ont un frein »<sup>294</sup>. Tout parlement est suspect s'il n'est pas, comme le parlement anglais, un lieu de discussion libre. Il est notamment souhaitable pour Constant que le parlement soit capable de « refaire l'éducation morale » de ses élus – la tâche la plus noble de toute assemblée délibérant en public, qui devrait interdire aux députés de lire leurs discours<sup>295</sup>.

Pas d'opinion publique possible s'il n'existe déjà une classe instruite<sup>296</sup>, capable de communiquer à l'intérieur d'elle-même, et d'adresser en même temps des messages à l'extérieur, en direction de la société. Pas de communication sans droit admis de tous et sans usage codifié de la raison. Cependant ce consensus de l'opinion peut être le résultat d'une sociabilité constituée sur la base d'une communauté d'intérêts, d'objectifs ou de goûts – ce fut le cas au XVII<sup>e</sup> siècle en Italie, en Angleterre et en France. Il peut au contraire, comme en Allemagne au XVIII<sup>e</sup> siècle, se développer sous la protection de l'État, lorsque celui-ci se porte garant des compétences grâce à des examens organisés sous contrôle des universités. On a donc affaire à deux types différents de public : dans le premier la société s'est assuré un espace de liberté, dans le second la sélection par la compétence est authentifiée par une institution neutre. Dans les deux cas le but poursuivi était le même : créer une instance capable de libérer les hommes de dépendances partisans qui les avaient dressés les uns contre les autres. À l'arrière-plan de la naissance des opinions publiques se devinait, dans toute l'Europe, l'ardente nécessité de mettre fin aux guerres de religion<sup>297</sup>. Dans ce processus de liquidation des conflits religieux, l'opinion avait été un recours, une instance d'appel. Elle était par conséquent une des formes sous lesquelles le social s'était affranchi du religieux. Elle se donna ensuite pour tâche de construire un lieu où des idéologies contraires s'affronteraient, mais où la violence serait bannie. À cet effet, on laissa la communauté des savants se constituer en arbitre dans les litiges du pouvoir. Le traumatisme des guerres de religion avait eu pour effet de faire de l'État un arbitre en matière de morale : sous la férule de la monarchie souveraine la morale nouvelle semblait délégitimer les motivations privées. Les individus

<sup>294</sup> Benjamin CONSTANT : *Cours de politique constitutionnelle*, (édition Edouard Laboulaye, Guillaumin, 1872 rééd. Genève, Slatkine, 1982), I, 30.

<sup>295</sup> Lothar GALL : *Benjamin Constant – seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1963, 95-99.

<sup>296</sup> « Le public du monde qui lit » (*das Publikum der Lesewelt*) est justement celui qui fait « un usage public de la raison » (*Qu'est-ce que les Lumières ?*, loc. cit., AK VIII, 37).

<sup>297</sup> Lucian HÖLSCHER article « Öffentlichkeit » in *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von O.Brunner, W.Conze, R.Köselleck, Stuttgart, Klett, Bd.IV, 413-467.

étant corrompus, Hobbes en avait conclu que la vertu ne s'épanouirait que sous la protection de l'État. Progressivement l'opinion s'était affirmée comme représentative de la société, non pas aux côtés de l'État, mais en concurrence avec lui. Cette configuration, qui existait déjà chez Locke, se retrouvera chez Kant, pour lequel un État dont les maximes juridiques ne correspondraient pas à la volonté publique serait illégitime. Comme l'individu éprouve des difficultés insurmontables à s'arracher tout seul à sa dépendance (*Unmündigkeit*), – il se doit, pour y parvenir, de recourir à une collectivité éclairée. Cette collectivité capable d'auto-éclairage, c'est ce que Kant nomme un public<sup>298</sup>.

Dans le système kantien, en particulier dans sa définition des Lumières, ce qui s'oppose au « public », c'est l'autorité abusive, quelle qu'en soit la forme<sup>299</sup>. Les Lumières ont précisément pour objectif d'abolir la contradiction entre les fins assignées à la raison et les fins poursuivies par l'État. Cette antinomie se trouve résolue lorsque se forme un espace ouvert à la discussion publique : il n'est pas de raison digne de sa fonction qui n'agisse délibérément sous les feux de la rampe, ou qui n'accepte de faire l'objet d'une discussion contradictoire menée en présence d'un public pris à témoin. Dans la philosophie politique anglaise, il n'était pas de gouvernement qui ne fût fondé sur l'opinion, ou par elle. Pour David Hume notamment, cela allait de soi<sup>300</sup>. Si pour Kant la politique et la morale ont un point commun, il réside dans l'obligation, faite à l'une comme à l'autre, de se soumettre à un examen critique et public. Cette philosophie correspond exactement à celle de la Révolution française – dont il n'est pas étonnant qu'elle ait été considérée comme le triomphe présumé de l'opinion<sup>301</sup>, ni que l'Allemagne de l'époque se soit avec violence, opposée à elle. Dans ses *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Germaine de Staël démontrait que les outils les plus efficaces dont dispose l'opinion sont les parlements et les finances publiques. Necker avait le premier imposé la publication de l'état des finances – ce qui lui avait valu le soutien de la presse. La lettre de cachet qui l'avait congédié avait été bruyamment dénoncée par l'opinion qui avait imposé son retour à Paris<sup>302</sup>. Rappelons que le principe de publicité des procédures judiciaires, confirmé par le *Code civil*, fut adopté par la Prusse des réformes (1806), mais aboli dès 1814<sup>303</sup>. À ce détail on mesure à quel point la théorie kantienne du public contredisait l'usage germanique dominant, mais correspondait à la pratique des Français depuis la Révolution. Le kantisme soulignait la vocation du

<sup>298</sup> AK, VIII, 36.

<sup>299</sup> *Qu'est-ce que les Lumières ?* op. cit., AK VIII, 37 (Pl. loc. cit., 211-212).

<sup>300</sup> David HUME : *Of the First Principles of Government*, in *Works* 3(1882), 110.

<sup>301</sup> HÖLSCHER, loc. cit., 450.

<sup>302</sup> Ferdinand TÖNNIES, op.cit., 390.

<sup>303</sup> HÖLSCHER, loc. cit., 447.

« peuple » à s'exprimer librement dans le domaine politique, alors que la culture allemande de l'époque du *Vormärz* – l'équivalent de notre Monarchie de Juillet – limitait le droit de constituer un public à la sphère esthétique : l'Allemagne qui lançait la mode des concerts publics accessibles à tous, ou des bibliothèques publiques ouvertes dans de petites villes de province, et qui muselait en même temps toute opposition, n'était ni l'Allemagne de Kant, ni *a fortiori* la France des kantien. La *Philosophie du droit* que Hegel publia en 1821 ne partageait nullement l'exigence de publicité des libéraux européens de l'époque. L'espace public kantien avait pourtant lui-même ses limites : le peuple et le public étaient certes à l'origine de la souveraineté, mais le Prince en était l'unique dépositaire. La consécration kantienne de l'opinion s'opérait dans les limites d'un autoritarisme libéral<sup>304</sup>.

### De l'opinion libérale à la « faculté de juger »

L'importance attachée au public est une pierre de touche essentielle de la pensée libérale : dans la société moderne, un marché politique se constitue – l'opinion<sup>305</sup>. Guizot avait observé que la cristallisation des intérêts et des mœurs produit une « civilisation »<sup>306</sup>. Pour que celle-ci naisse, il faut un pouvoir public et une opinion commune – notions proches de celle de « société éclairée » chez Kant. Ainsi comprise, l'opinion publique couronne l'édifice social, mais de façon invisible et dynamique. Elle instaure une communication politique inédite, un travail de révélation réciproque du pouvoir et du public : la société « se fait spectacle à elle-même »<sup>307</sup>, elle se construit par « publicité » – pour devenir cette « sorte d'âme de la société civile » qui lui vaut d'être appréhendée par le pouvoir comme un danger<sup>308</sup>.

Vue sous cet angle, la liberté de la presse revêt une importance insoupçonnée, car elle est infiniment plus qu'une forme particulière de liberté collective – elle révolutionne le monde, mais de façon ordonnée et rationnelle, puisque elle émane d'une minorité instruite et capable de se contrôler elle-même : cette liberté d'expression généralisée a des effets déstabilisateurs, dont il faut s'accommoder, puisque cette perturbation est censée se soumettre au contrôle d'une rationalité collective. Guizot n'hésite pas à écrire : « la liberté n'est plus pour

<sup>304</sup> Voir le beau livre d'Alexis PHILONENKO : *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte*, Vrin, 1968.

<sup>305</sup> Pierre ROSANVALLON : *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, 64-72.

<sup>306</sup> François GUIZOT : *La civilisation en Europe*, op. cit., passim.

<sup>307</sup> F. GUIZOT : *De la liberté de la presse*, cité Rosanvallon, op. cit., 68.

<sup>308</sup> ROSANVALLON, Ibid., 65.

nous une affaire de goût mais de calcul<sup>309</sup> ». Le journal – à la fois forum d'opinion et lieu d'engagement – traduit bien la *Öffentlichkeit* kantienne, telle qu'elle prend forme dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, sous le triple aspect que distinguent les historiens : lieu de rencontre, production urbaine, il exprime – à l'égal du livre – la prépondérance moderne de l'écrit<sup>310</sup>. La presse est tout naturellement l'endroit où s'affrontent intellectuellement le pouvoir et l'opposition : c'est ce qui fit par exemple la gloire du *Journal des débats* au temps de Guizot et de Cousin. Il y eut alors, dans les journaux et revues de la Restauration ou de la Monarchie de Juillet, place pour des avis contradictoires : dans les limites de la censure, pour employer un euphémisme déplacé, il restait possible de se réclamer de kantismes appartenant à des camps opposés. Dans ces conditions la presse était le porte-voix alterné du gouvernement et de ses adversaires. Une opinion publique fonctionnant de la sorte était encore proche du paysage culturel dans lequel Kant avait vécu. Puis les choses changèrent, d'abord parce que la censure fit constamment entrave à la constitution d'un public. Ensuite et dans la mesure où les notables, peu intéressés par les querelles d'idées, se détournèrent de la presse, celle-ci devint de plus en plus, sous le Second Empire, le véhicule de la contestation de l'hégémonie politique des notables et de la grande bourgeoisie<sup>311</sup>. La presse fut de plus en plus d'opposition, de même que dans ce cadre le kantisme fut de plus en plus une philosophie d'opposants. De ce constat d'une évolution contrastée du marché de l'opinion, on peut déduire, nous semble-t-il, deux caractères opposés du public kantien : dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, il fut sociologiquement à dominante bourgeoise, mais comme forme d'expression politique il parvint à s'étendre aux classes urbaines encore exclues du pouvoir.

Kant et Guizot théorisent un modèle de développement politique dont ils ont observé les manifestations concrètes dans la société de leur temps. En France comme en Prusse les sociétés de pensée s'étaient multipliées depuis 1750, sous la forme de cercles et sociétés littéraires, loges maçonniques, académies, clubs patriotiques ou culturels. Dans tous les cas le but de ces fabriques d'opinion n'était ni d'agir, ni de déléguer, ni de « représenter », mais d'opiner<sup>312</sup>. Un système cohérent s'était progressivement mis en place, dans lequel l'opinion publique n'était plus représentée par des minorités instruites, mais devenait l'affaire des masses – avec la presse et les partis en amont, le bulletin de vote en aval<sup>313</sup>. Cette mutation,

<sup>309</sup> *De la procédure par jurés en matière criminelle*, 1820, 4, cité ROSANVALLON, op. cit., 69.

<sup>310</sup> André-Jean TODESQU : « Le journal, lieu et lien de la société bourgeoise en France pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle », 261-273 in *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750-1850)*, dir. Etienne FRANÇOIS, Recherches sur les civilisations, 1986.

<sup>311</sup> *Ibid.*, 273.

<sup>312</sup> François FURET : *Penser la révolution française*, Gallimard, 1983, 223.

<sup>313</sup> Jean-François SIRINELLI in *La démocratie en France*, dir. Marc SADOUN, t. 2 *Limites*, Gallimard, 2000, 249.

qui atteignit sa plus grande ampleur sous la III<sup>e</sup> République, fut un processus historique au long cours. Le kantisme n'accéda à la visibilité universitaire qu'après avoir été longtemps l'affaire de cénacles étroitement surveillés, mais où il survécut. Il fut, d'un point de vue philosophique, l'expression la plus achevée de la pensée libertaire – celle qui faisait table rase de la vieille métaphysique, et lui substituait le modernisme du marché. Si Kant a été le théoricien de cette société publicitaire moderne, on trouvera les foyers de sa diffusion dans des formes de sociabilité familières à la bourgeoisie éclairée européenne depuis le siècle des Lumières<sup>314</sup>. Les salons lettrés du XVIII<sup>e</sup> siècle ont eu des héritiers dans les salons doctrinaires de la Restauration, où se nouaient les liens transfrontaliers les plus réguliers et les plus féconds avec la production intellectuelle allemande, suisse ou britannique. Ces lieux de « publicité » dont Kant avait été le théoricien prémonitoire furent par excellence les plus réceptifs à la modernité (ce n'est pas par hasard que les salons ont été un lieu d'émancipation féminine<sup>315</sup>). Tocqueville écrivait par exemple à son ami Louis de Kergorlay : « c'est par les salons franco-allemands de Paris que l'on peut savoir ce qui est important dans la production allemande contemporaine, alors qu'on ne peut se fier aux gazettes »<sup>316</sup>. Ces cercles et salons ont été d'efficaces lieux de simplification vulgarisatrice des idées, ils ont exercé sociologiquement la même fonction que les classes de rhétorique des lycées, en exprimant l'adéquation de la métaphysique critique avec l'éthique laborieuse et altruiste des classes moyennes en ascension. La philosophie de Kant illustre, comme les lieux de sa diffusion, les deux faces de la bourgeoisie française du XIX<sup>e</sup> siècle : elle se voulait éclairée et se considérait donc comme une élite, mais croyait en même temps aux vertus d'une diffusion globale des Lumières, car elle croyait aussi à l'égalité<sup>317</sup>.

Elle croyait à l'égalité, mais ne doutait pas un instant que la démocratie fût d'abord un spectacle. Kant avait été à sa façon, quoique de Königsberg, un spectateur de la Révolution. Ses contemporains français furent aussi les spectateurs des révolutionnaires plutôt que des révolutionnaires eux-mêmes actifs, et c'est pour cela qu'ils n'oublièrent pas la Révolution. Il y eut un moment où les Français parlèrent de 1789 à la première personne du pluriel – et non plus à la troisième : ils dirent *nous*, et non plus *ils*. Avec cette fin de leur solitude, une forme paradoxale de public surgissait, celle de la participation passionnelle, du contact direct, du

---

<sup>314</sup> Adeline DAUMARD « La vie de salon en France dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle » 81-93, in *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750-1850)*, op. cit.

<sup>315</sup> DAUMARD, loc. cit., 89.

<sup>316</sup> TOCQUEVILLE : *œuvres complètes*, XIII, *Correspondance avec Louis de Kergorlay*, 1978, II, 187, cité Daumard, loc. cit., 91.

<sup>317</sup> DAUMARD, Ibid., 92.

partage par l'oralité et le goût<sup>318</sup>. Aux yeux de Kant, c'est au moment de la Révolution française que le peuple joue pour la première fois dans l'histoire son rôle de spectateur désintéressé et qu'il exerce son jugement sur des bases sans précédent. Kant publie en 1790 – un an après la prise de la Bastille – sa troisième *Critique*, celle de *La faculté de juger*. Les actions réelles tenues au secret échappent au peuple insurgé. L'opinion des spectateurs ne se fonde pas, comme dans la définition classique de l'opinion publique, sur un accord résultant d'un débat éclairé, mais sur un avis fondé sur des principes : en ce sens les spectateurs du théâtre révolutionnaire s'appuient sur des normes, comme le font la pédagogie, ou encore l'impératif catégorique<sup>319</sup>. Cette préférence donnée, dans une définition inédite de l'opinion, au jugement de principe plutôt qu'au jugement délibératif, explique l'affinité de la faculté de juger avec la pédagogie d'une part, la morale d'autre part, c'est-à-dire, dans la situation française, avec la République. C'est un aspect que souligne Hannah Arendt et qui métamorphose la conception libérale classique de l'opinion publique selon Kant. « Un phénomène qui ne s'oublie plus » – comme la Révolution française – est un événement public : à ce titre il requiert des « spectateurs en acclamations »<sup>320</sup>.

---

<sup>318</sup> Julia KRISTEVA : *Le génie féminin*, I ; Hannah Arendt, Fayard, 1999, en particulier pages 343-358 : « Le goût du spectateur : vers une philosophie politique ».

<sup>319</sup> Heiner F.KLEMM (Hrsg.) : *Die Schule Immanuel Kants*, Meiner, Hambourg, 1994, 58-59.

<sup>320</sup> Hannah ARENDT : *Juger – sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991, 96.

# CHAPITRE V

## L'ANTHROPOLOGIE KANTIENNE

<b>Le droit et la loi .....</b>	<b>321</b>
Droit et philosophie.....	321
De quelques formes juridiques du conflit franco-allemand.....	328
De la doctrine kantienne du droit et de sa réception en France .....	333
Droit, Révolution, Éthique – L'étrange odyssée du droit naturel .....	336
Brève sociologie du droit kantien et de ses juristes .....	340
<b>« Le ciel étoilé au-dessus de moi ... » .....</b>	<b>348</b>
Le ciel astronomique comme sacré humanisé – Kant et Laplace.....	350
Le ciel sort du référentiel chrétien .....	354
L'ambiguïté du ciel .....	357
<b>« ... et la loi morale en moi... ».....</b>	<b>360</b>
Sanctification de la volonté et fondation d'une citoyenneté reposant sur le jugement en conscience .....	367
<b>La maison de Kant un mythe philosophique.....</b>	<b>372</b>
Le modèle familial kantien.....	372
<b>La place des femmes – ou Kant malgré lui.....</b>	<b>388</b>
« Penser à n'être pas amoureux » .....	388
L'exclusion.....	394
La République et les femmes .....	399
Le respect des femmes selon Kant et Boutroux – la « critique du jugement » comme nouveauté .....	403
Le rebond .....	404
Bravo Dinah !.....	405
Une triple conclusion .....	410

# Le droit et la loi

En Chine la France s'appelle « le pays des lois »  
 Michel Serres : *Éloge de la philosophie de langue française*

## Droit et philosophie

La justice est classiquement tripartite : protectrice, commutative (réciproque), distributive. Il y a ce que Paul Ricœur appelle les trois cercles :

1. Le droit pénal fait prévaloir la justice contre la vengeance. C'est le domaine des juges et de l'État ;
2. Le droit civil fait respecter des contrats. C'est le domaine de la société et, philosophiquement, le lieu de naissance de l'éthique ;
3. Le droit institutionnel distribue le pouvoir et assure à ce partage la plus grande validité politique possible<sup>1</sup>.

Cette approche nous permet de comprendre en quoi la philosophie juridique de Kant concerne également son anthropologie, sa conception de la politique, de la société et de l'État. À première vue son universalisme en matière de droit correspond à celui dont se prévaut l'idéologie des Lumières. En fait il contredit le particularisme naturel du droit<sup>2</sup>. Il serait vain de chercher en quoi Kant a modifié la pratique des tribunaux au XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi que le faisait valoir Alfred Fouillée dans une étude de 1878<sup>3</sup>, chaque nation dispose d'un système propre de régulation des litiges et de pénalisation des délits. On doit admettre que la pratique judiciaire – dans la France moderne – n'est liée que de loin aux universalismes philosophiques. Un coup d'œil sur l'histoire du rapport des Français à la loi rend modeste<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Paul RICŒUR : *La critique et la conviction – Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, 1995, 178-183.

<sup>2</sup> Voir par exemple les *Éléments de droit constitutionnel français comparé* d'A. ESMEIN (1895), et Bernard SCHNAPPER : *Voies nouvelles en histoire du droit – La justice, la famille, la répression*, PUF, 1991.

<sup>3</sup> Alfred FOUILLEE : *L'idée moderne du droit*, Hachette, 1878

<sup>4</sup> Voir Bernard SCHNAPPER : « Pour une géographie des mentalités judiciaires – La litigiosité en France au XIX<sup>e</sup> siècle », *Annales*, 34 (1979), 2, 399-419, et O.H. HUFTON : « Le paysan et la loi en France au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales*, 38 (1983), 3, 679-701.



Les sanctions symboliques ne sont acceptées que si la plupart des délits ne sont pas pénalisés<sup>5</sup>. La Révolution a certes créé une justice officielle, mais en rendant trop coûteuse l'application des lois<sup>6</sup>. Il faut donc chercher ailleurs que dans la pratique des tribunaux l'impact juridique du kantisme – or il est fondamental. La morale de Kant est juridique. Pour que l'impératif catégorique soit valable, il faut que la loi gouverne et gouverne seule<sup>7</sup>.

Autre constat : en France, la place du droit dans l'apprentissage culturel est réduite. Contrairement à la philosophie, le droit n'a pas été enseigné aux lycéens alors qu'il est la source de la loi qu'ils ont appris à respecter. On a peine à imaginer que la culture politique républicaine s'inquiète si peu que les citoyens ignorent la loi<sup>8</sup> – alors que, s'ils sont des citoyens, ils le doivent à la coïncidence de la volonté générale avec cette loi. Il existe de même dans notre XIX<sup>e</sup> siècle une forte méfiance envers le droit constitutionnel. N'est-il pas étonnant que dans un pays d'aussi forte tradition de rationalité juridique que le nôtre les frontières entre droit public, droit constitutionnel et droit administratif n'aient pas été fixées avant la III<sup>e</sup> République<sup>9</sup> ? Même étonnement au constat que l'enseignement classique du kantisme dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle insista fortement, non sur la philosophie du droit et son rôle central dans le criticisme, mais sur la morale de la raison pratique. Les rapports originels du droit avec la science sont ignorés. La modernité juridique est liée en Europe à l'activité de logiciens, de chercheurs et de savants exerçant dans des milieux culturellement discriminés (Port-Royal, les protestants)<sup>10</sup>. Le Code civil fut le carrefour de ce rapprochement du droit et de la science. Il représenta une révolution mentale aux yeux d'Auguste Comte.

En cela, l'étude de la réception par la France du XIX<sup>e</sup> siècle de la philosophie kantienne du droit est instructive : le Kant de nos kantien est le théoricien de l'individualisme moral, et non celui de la régulation pénale et légale. Leur Kant est le penseur de l'action et de la réflexion personnelles – et non le sociologue du comportement humain en collectivité. Cette vue biaisée correspondait aux attitudes que l'État nation du XIX<sup>e</sup> siècle attendait de ses citoyens passés par le moule de l'école obligatoire : la capacité à s'indigner d'un déni de justice sans rien savoir de ce à quoi le droit sert dans une société, l'occasion de partager la soif de justice de Voltaire dans l'affaire Callas en 1762 sans réfléchir au risque d'usage abusif du

---

<sup>5</sup> HUFTON op. cit., 679-685.

<sup>6</sup> Ibid., 697.

<sup>7</sup> Ferdinand ALQUIE : *Leçons sur Kant – La morale de Kant*, La Table Ronde, 2005, 137 sq.

<sup>8</sup> Marc FERRO in Marc FERRO – Philippe JEAMMET : *Que transmettre à nos enfants* ? Seuil, 2000, 51.

<sup>9</sup> Claude NICOLET : *Histoire, nation, République*, Odile Jacob, 2000, 285.

<sup>10</sup> Charles MORAZE : « Droit et histoire », in *Le droit, les sciences humaines et la philosophie* (29<sup>e</sup> semaine de synthèse), Vrin, 1973, 86-87.

droit entre les mains des dominants, ni même savoir qu'au même moment le Milanais Cesare Beccaria (1738-1794) publiait son manifeste libéral *Dei delitti e delle pene*, traduit par Morellet dès 1765<sup>11</sup>. Il y a là une lacune du programme éducatif de l'État français moderne. Et pourtant, écrit Marcel Mauss, « ce qui définit un groupe d'hommes, ce n'est ni sa religion, ni ses techniques, ni rien d'autre que son droit. »<sup>12</sup>.

La Révolution française que Kant et Hegel soutenaient voulait instaurer le règne du droit. Elle eut le mérite – pour la première fois dans l'histoire – de permettre à l'idée de réguler la réalité sociale<sup>13</sup>. Le XIX<sup>e</sup> siècle valide juridiquement ces régulations contraintes, mais sans renoncer à considérer l'individu émancipé comme une fin en soi<sup>14</sup>. Toute la philosophie politique décale vers l'individu le principe de l'ancienne théologie centrée sur Dieu. Sans ce déplacement, postuler le caractère inaliénable des droits humains aurait été impossible. C'est le cœur du kantisme et aussi celui de l'idéologie républicaine ! L'homme, originairement asocial et apolitique, ne se socialise que lorsque la société le valorise comme individu<sup>15</sup>. Tout le reste est littérature. Même dans le kantisme socialisant d'un Rudolf Stammler au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>, l'émancipation sociale reste marquée d'individualisme<sup>17</sup>. La fin assignée à l'individu est l'autonomie morale, juridiquement assise sur la conservation de la propriété – il y a là-dessus concordance entre la pratique judiciaire, la pensée des Lumières et les initiatives juridiques de la Révolution française. Le seul crime intéressant les juges européens au XVIII<sup>e</sup> siècle est l'atteinte à la propriété<sup>18</sup>.

Même respectueux de l'ordre établi, le droit a subi des transformations radicales depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. La légalité devient norme contraignante pour la collectivité – à un double niveau, juridique et politique.

1. La loi s'impose, mais comme un fait de raison. Le règne de la loi se fonde sur une confiance illimitée en la capacité législatrice de la raison – le sujet juridique est en

<sup>11</sup> Peter GAY : *The Enlightenment 2. The science of Freedom*, Londres, Wildwood House, 1973, The Politics of Decency, 3. Justice : a liberal Crusade, 423-447.

<sup>12</sup> Marcel MAUSS : *Manuel d'ethnographie*, Payot, 1989, 136.

<sup>13</sup> Alfred STERN : *Der Einfluss der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben*, Stuttgart – Berlin, Cotta, 1928, 187sq

<sup>14</sup> Emil LASK : *Rechtsphilosophie* in *Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts* (Festschrift für Kuno Fischer, hrsg. von Wilhelm WINDELBAND), Heidelberg, Carl Winter, 1904, Bd. 2, 1-50. Cit. 14.

<sup>15</sup> Michel TERESTCHENKO : *Philosophie politique, 1. Individu et société*, Hachette, 1994, 11.

<sup>16</sup> Rudolf STAMMLER : *Sozialismus und Christentum*, Leipzig, 1920.

<sup>17</sup> LASK op. cit., 15

<sup>18</sup> Les progrès économiques et la prospérité aidant, la répression juridique se concentre partout sur les infractions au droit de propriété, et en 1785, en Grande-Bretagne, sur 97 exécutions capitales 89 concernaient des vols, brigandages, fraudes, falsifications de monnaie (P. GAY Ibid.). Si novateur qu'il ait été, le droit kantien reste fidèle à cette inspiration générale du libéralisme éclairé.

conséquence astreint à obéir à la loi puisqu'elle est rationnelle de nature. La légalité est la norme de la vie sociale. Elle doit être soigneusement distinguée de la moralité, qui n'est jamais de la compétence des juges. La loi sécularisée présente par conséquent, dans sa version kantienne, l'aspect d'une double indépendance par rapport au pouvoir religieux et à la morale. Comme représentants de la loi, les juges s'interdiront d'invoquer des valeurs<sup>19</sup>. Dans sa forme orthodoxe, le légalisme kantien manifeste la méfiance la plus soupçonneuse envers ce que Max Weber appelle *Gesinnungsethik* (l'éthique de conviction). La légalité exclut l'engagement.

2. Du point de vue politique, un basculement de grande portée a eu lieu – de la légitimité à la légalité. Étymologiquement les deux notions se réfèrent à la loi, mais dans un sens opposé. Le passage de l'une à l'autre équivaut en effet à une inversion du rôle socialement reconnu à la loi. Une révolution culturelle a eu lieu entre Voltaire et Jules Ferry (1750-1880). Que le pouvoir du trône et de l'autel fût en situation de gouverner suffisait à le légitimer. Tout pouvoir est légitime : c'était l'esprit de l'Ancien Régime. Le pouvoir légal qui lui succède se justifie en instaurant par rupture un État de droit qui se nomme République. Cet enseignement des Lumières – Kant compris – ne s'est imposé aux Français que grâce à l'école laïque. Il existe donc, dans la culture politique nationale, un rapport structurel entre légalité et laïcité. « La querelle du curé et de l'instituteur, écrit François Furet, porte bien au-delà d'un débat sur l'éducation des enfants. Il est au cœur de deux logiques contradictoires de l'histoire de France, la légitimité et la légalité »<sup>20</sup>. C'est en ce sens que la doctrine kantienne du droit prend place dans le dispositif conceptuel républicain.

Dans la pratique les choses sont moins simples. En réalité l'État légaliste – arbitre juridiquement neutre – est en même temps l'autorité légitime suprême<sup>21</sup>, depuis que théologie et droit se sont séparés au XII<sup>e</sup> siècle. D'où un brouillage de la distinction moderne entre légal et légitime. Chez Kant lui-même on ne sait jamais s'il en reste à la théorie libérale de la légalité formulée par l'*Aufklärung* – en particulier Christian Wolff – ou s'il reconnaît comme légitimes l'État existant et le pouvoir en place – à quoi l'invitait la tradition luthérienne dominante. Il peut à la fois approuver l'idée révolutionnaire et soutenir que la prise de la Bastille est illégalité pure (*Gesetzlosigkeit*).

---

<sup>19</sup> COING op. cit., 16.

<sup>20</sup> François FURET : *Un itinéraire intellectuel (1958-1997)*, Calmann-Lévy, 1999, 113 sq.

<sup>21</sup> Voir entretien avec Pierre LEGENDRE : « Ce que nous appelons le droit », *Le Débat* 74 (mars avril 1993), 107-122. Cit. 113.

Pour apprécier l'impact de la philosophie kantienne du droit sur notre XIX<sup>e</sup> siècle, il faut redire que les systèmes juridiques nationaux divergent toujours sur l'essentiel. Comment le kantisme serait-il dans ces conditions entendu pareillement aux États-Unis et en France ? Dans le cas américain il va de soi que le gouvernement de 1776 respecte la Constitution. En France au contraire ce sont les principes qui importent. Cela veut dire que, dans le code mental français, la liberté comme principe *a priori* est supérieure à l'exigence démocratique *a posteriori*. Pour certains la doctrine du droit de Kant est une science des principes, et non des faits, un rationalisme formel<sup>22</sup>, et, en tout état de cause, libéral. Or ce fameux libéralisme qui fonde la modernité occidentale, il faut avouer qu'il n'est pas homogène pour deux sous ! Il se reconnaît en principe dans le présupposé jusnaturaliste énoncé à l'article 2 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ». À quoi s'ajoute comme seconde donnée de base le contrat. Le binôme juridique – droit naturel et contrat – convient aux Français, mais pas du tout à leurs amis d'outre-Rhin : dans l'Allemagne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la référence au droit naturel – même si elle n'est pas continûment affirmée par Kant – sera rejetée au nom du positivisme néo-kantien (Emil Lask considérera comme un progrès du droit dans son pays qu'il se soit définitivement libéré de « l'hérésie des droits naturels »<sup>23</sup>).

L'histoire du droit européen moderne est tout entière traversée de la querelle entre moralistes et réalistes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les réalistes finissent par l'emporter sur les moralistes : on considère de plus en plus – à l'instar de Rudolf von Jhering (1818-1892) – que les intérêts divergents s'affrontent naturellement dans la société. Cette conception est d'inspiration utilitariste – elle se retrouve chez les Britanniques, de Bentham à Spencer. Elle est chez Darwin. Elle l'emporte sur les conceptions continentales, éventuellement kantiennes. Les juristes se scindent idéologiquement : les hégéliens croient que l'aboutissement nécessaire de tout le processus du droit est l'éthique sociale (*Sittlichkeit*), leurs adversaires utilitaristes ou historicistes (Carl von Savigny 1779-1861) distinguent radicalement droit et éthique<sup>24</sup>. À les entendre, tout ce qui existe dans la société appartient au droit – et l'on doit faire abstraction de toute morale. La conviction dominante du XIX<sup>e</sup> siècle bourgeois est pratique. Le juridisme moralisant des kantiens universitaires se battra contre cette acception réaliste du droit, ressentie comme une dérive. En vain.

<sup>22</sup> Voir D. PASINI : *Diritto, societa e stato in Kant*, Milan, 1957. On a vu plus haut que ce n'est pas l'opinion de Paul RICŒUR.

<sup>23</sup> LASK op. cit. 2 (Das Recht hat sich aus der metaphysischen Spekulation und der naturrechtlichen Ketzerei endgültig befreit).

<sup>24</sup> COING op. cit., 19.

Que se passe –t-il à la faveur de l’effacement progressif des droits naturels dans le droit européen? On assiste en Allemagne à la prolifération d'ouvrages savants de théorie générale de l'État (*allgemeine Staatslehre*) : l'État garant des contrats souscrits entre ses membres jouit d'un pouvoir renforcé. Les dominés renoncent volontairement à une part de liberté en échange d'une protection venue d'en haut<sup>25</sup>. C'est tout l'esprit du constitutionnalisme allemand. Malgré les différences de structures et de mentalités, l'évolution française est comparable. La difficulté à concilier l'aspiration libérale et le pouvoir croissant de l'État est la même dans les deux cas. Les Doctrinaires de la Restauration et de la Monarchie de Juillet s'y cassèrent les dents – en dérivant vers le conservatisme par hantise de la subversion.

Qu'en est-il vraiment de la généalogie européenne de l'État de droit ? Helmut Plessner a établi que les notions de droit public et d'État (*commonwealth*, nation) ont été inventées par les Anglais et les Français, et que les Allemands, les Italiens et les Espagnols leur préférèrent celle de peuple<sup>26</sup>. Il croyait en particulier que, pour les théologiens de France et d'Angleterre, l'appartenance religieuse était affaire de confession (*Bekennntnis*), et non de soumission au pouvoir central<sup>27</sup>. Il soutenait que l'enracinement franco-anglais dans le droit antique avait fondé les Lumières, et rendu possible la notion de libre accord (*freie Übereinkunft*) sur laquelle repose toute l'idéologie démocratique, alors que pour la pensée allemande la communauté du *Volk* renverrait à la tradition et à l'origine (*Herkommen und Herkunft*). Plessner soulignait que la participation de l'État à un contrat collectif – trouvaille ouest-européenne – s'inscrit dans le processus de sécularisation du politique que le luthéranisme exclut – mais non Kant<sup>28</sup>. Blandine Kriegel soutient de façon analogue que le droit moderne s'est constitué, en même temps que l'État moderne, dans les monarchies centralisées de l'Ouest européen, que la véritable généalogie des droits de l'homme remonte au droit médiéval fondé sur la Torah et le modèle étatique des Hébreux, repris ensuite par Locke, Hobbes et Spinoza, puis le grand Mauriste Mabillon<sup>29</sup>, et que le Reich a été exclu de ce processus, qui n'a par conséquent concerné que la Grande-Bretagne, la France, les Pays-Bas et les États-Unis<sup>30</sup>. Le concept d'État de droit aurait été forgé par des légistes français et anglais en rupture avec la

<sup>25</sup> Michael STOLLEIS : « Droits naturel et théorie général de l'État dans l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle », *Le Débat*, 74 (mars avril 1993), 69-80. Le contrat comme justification d'un pouvoir dominant, *Ibid.* 70.

<sup>26</sup> Helmut PLESSNER : *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich – Leipzig, Max Niehans, 1935, 35.

<sup>27</sup> PLESSNER *op. cit.*, 41.

<sup>28</sup> PLESSNER *op. cit.*, 47.

<sup>29</sup> Blandine KRIEDEL : *La Cité républicaine*, Galilée, 1998, 26-27 (abrév. Cité).

<sup>30</sup> Blandine KRIEDEL : *La politique de la raison*, Payot, 1994, 91. (abrév. Politique).

forme impériale du pouvoir<sup>31</sup> – sous les deux variantes historiques connues de celle-ci : l'empire (*imperium*) et la seigneurie (*dominium*).

1. Alors que dans l'organisation du Reich prévaut la fonction militaire, la monarchie occidentale ménage un espace à l'équilibre des forces et à la pluralité des intérêts<sup>32</sup>

2. Pour le seigneur germanique détenteur d'un *dominium*, les hommes sont des choses. Pour son homologue français, l'institution monarchique a imposé l'idée que l'homme n'est ni une chose, ni une propriété, mais un sujet, et que le pouvoir politique n'est pas une propriété privée, mais un bien commun<sup>33</sup>. S'il en est ainsi, il est évident que le droit kantien relève de la tradition occidentale plutôt que de celle de l'Empire. Ceci expliquerait pourquoi Kant se soit aussi clairement démarqué de la ligne du Reich et pourquoi, après avoir été si proche de l'idée de la Révolution française, il ait été si naturellement considéré par les Français comme un des leurs.

Il reste évidemment que, en France comme en Allemagne, le droit reconnaît toujours l'ordre existant, et admet toujours une autorité supérieure comme l'instance ultime. La justice vient nécessairement d'en haut, et ce pouvoir d'en haut doit être servi en tout lieu et en toutes circonstances. Et, pour citer Odon Vallet, « du garde-pêche au conseiller à la Cour des comptes, il n'est pas de pouvoir hors de l'engagement de servir »<sup>34</sup>. Une grande partie des valeurs dont a hérité la morale laïque – l'honnêteté, l'honorabilité, l'honneur – sont dérivées de la capacité à honorer une promesse faite à un *honos*, une autorité supérieure à tous les individus pris isolément. Le citoyen libre et l'honnête républicain ne peuvent être déliés de l'impératif d'allégeance au droit, qui implique par exemple la capacité à mourir au champ d'honneur : l'ensemble de ces qualités et de ces contraintes structurent le triomphe du droit dans l'idéologie républicaine. Elles orientent celle-ci dans un sens conservateur.

<sup>31</sup> Blandine KRIEGEL : *Cours de philosophie politique*, Livre de poche, 1996, 17 (abrév. Cours).

<sup>32</sup> Ceci expliquerait que le droit international soit une création occidentale, survenue à deux reprises, à l'école de Salamanque d'abord (Vitoria, Las Cases (1474-1566), en Hollande et à Heidelberg ensuite (Grotius (1583-1645) se réfugia en France, le Saxon Pufendorf (1632-1694) trouva asile à Lund en Suède après avoir critiqué le Reich.

<sup>33</sup> KRIEGEL op. cit., *cours*, 18-24.

<sup>34</sup> VALLET op. cit., 125.

## De quelques formes juridiques du conflit franco-allemand

Notre histoire n'est pas notre code.  
Rabaud Saint Etienne

À la suite de la Révolution française et de l'occupation napoléonienne, l'Allemagne entre en dissidence idéologique par rapport à la France. L'année de Waterloo se tient à Heidelberg un congrès de juristes qui partent en guerre contre le *Code civil* de l'occupant français (1804), et contre le *Preussisches Landrecht* de Karl Gottlieb Svarez destiné, dix ans plus tôt, à moderniser une Prusse encore féodale (1794). Un manifeste paraît<sup>35</sup>, qui s'insurge contre le principe de mise en forme codifiée du droit. Pour les mêmes raisons, Rehberg dénonce la même année le code Napoléon. Les arguments avancés – empruntés à la polémique contre-révolutionnaire – considèrent le droit non comme l'expression d'une raison systématique, mais comme l'émanation du génie national (*Volksgeist*). On retrouve ces idées aussi bien, du côté des philosophes et des théoriciens, chez Gibbon et Burke, que dans la production de l'école historique de Göttingen (Justus Möser, Ludwig Schlözer et l'important Gustav Hugo (1766-1854)<sup>36</sup>, professeur à Göttingen depuis 1788). Défenseur d'une philosophie du droit, Thibaut (1772-1840) – le juriste de Heidelberg – est isolé lorsqu'il publie, également en 1814, son contre-manifeste *De la nécessité d'un Code civil général pour l'Allemagne*<sup>37</sup>. Il s'attire les foudres de Carl von Savigny, pour lequel le code français de 1804 est le « cancer » de l'Allemagne<sup>38</sup>. Lorsqu'il sera ministre prussien de la justice en 1840, Savigny s'attaquera à la réforme du fameux *Landrecht*. Il existe donc chez les intellectuels allemands, au lendemain de l'occupation française, une francophobie exprimée en termes de conception du droit, qui se confond avec l'hostilité à 1789. Elle rencontre en France un écho certain dans les milieux conservateurs, en particulier chez les juristes. Le thème des libertés germaniques – orchestré par l'historicisme juridique de Savigny – a eu, avant Germaine de Staël, deux *missi dominici* en France : Joseph Degérando (1772-1842) et Charles de Villers<sup>39</sup>. L'Allemagne devient la référence obligée des adversaires de Napoléon Ier parce que les Allemands ont été les victimes désignées des violations du droit par la France.

<sup>35</sup> *De la vocation de notre temps à la législation et à la science du droit (Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft)*.

<sup>36</sup> *L'histoire du droit romain au Moyen Âge* (6 vol. 1815-1831) est traduite en partie par Ch. GUENOUX en 1830). Les huit volumes du *Système du droit romain contemporain* (1839) sont traduits intégralement par Ch. GUENOUX de 1840 à 1860.

<sup>37</sup> *Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches für Deutschland* (Heidelberg, 1814). Son *Traité de l'interprétation* est traduit en 1822 par MAILHER DE CHASSAT.

<sup>38</sup> Savigny a été en 1812-1813 Recteur de l'Université de Berlin. Son successeur à Berlin pour l'enseignement du droit sera Puchta (1798-1846).

<sup>39</sup> Se reporter au chapitre 6 (« The German Impulse », 72-84) in Donald R. KELLEY : *Historians and the Law in post-revolutionary France*, New Jersey, Princeton, 1984).

La querelle de Savigny et de Thibaut – tous deux d'ascendance huguenote – dépasse de loin l'enjeu juridique et national. L'importance idéologique de la controverse de 1814 pour l'évolution du droit en France et en Allemagne saute aux yeux. Dans tous les domaines la référence germanique est un signal d'opposition au rationalisme venu de France, toujours confondu avec les idées de 1789. Ce n'est pas par hasard que les juristes allemands hostiles à la Révolution jettent leur dévolu sur un droit romain qui présente à leurs yeux le double intérêt de ne connaître ni les droits de l'homme (et le concept de droit naturel), ni la notion moderne d'une autonomie de la volonté individuelle : faut-il rappeler que la théorie des contrats élaborée aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles par des philosophes et des juristes français ou britanniques avait consommé la rupture avec le droit romain<sup>40</sup> ?

La référence au droit romain a valeur de signal politique. Il faut s'interroger sur les options philosophiques du principal architecte du *Code civil* : Jean Portalis (1746-1807) fut un personnage important de l'Empire – notamment comme ministre des cultes et comme rédacteur des articles organiques du Concordat. Il avait émigré en Suisse (1798-1800). Ce qu'il connaissait de la culture allemande le montrait en affinité intellectuelle avec Herder, et dans les dispositions les plus critiques envers Kant. On sait par exemple qu'il fit élire Gustav Hugo comme membre étranger à la section juridique de l'Académie des sciences morales et politiques – ce qui ne fut pas du goût des Idéologues qui faisaient la pluie et le beau temps chez les philosophes de l'Académie. Portalis n'avait que mépris pour les abstractions philosophiques de Rousseau et leur mise en application supposée sous la Terreur<sup>41</sup>. Il s'inspirait de l'empirisme parlementaire de Montesquieu. Conscients de l'urgence de donner à la France post-révolutionnaire la paix civile et l'ordre dont elle avait besoin<sup>42</sup>, les rédacteurs du *Code civil* se référèrent au droit romain (plus précisément au code Justinien). Pour cette restauration juridique, il leur servit de base conservatrice et de contre-feu au dirigisme napoléonien et au jacobinisme. Il n'est pas inintéressant de signaler que Jules Ferry, dans une conférence qu'il fit au Barreau de Paris en 1855, sur *L'influence des idées philosophiques sur le barreau au XVIII<sup>e</sup> siècle*, présentait Portalis en modernisateur du droit et en fondateur de la laïcité juridique<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Voir la thèse de Blandine KRIEGEL : *L'histoire à l'âge classique*, 4 vol., 1996.

<sup>41</sup> Voir son ouvrage posthume *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1827.

<sup>42</sup> La Cour de Cassation créée en 1804 comme gardienne du Code avec le conseil d'État deviendra inamovible après 1830 (KELLEY op. cit., 51).

<sup>43</sup> Jules FERRY : *De l'influence des idées philosophiques sur le barreau au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Barreau de Paris, E.Thunot, 1855, 21.



Se faisaient donc face, pour rédiger le *Code*, deux camps, on dirait presque deux races de juristes : les romanistes qui voyaient dans le droit romain la *ratio scripta* (l'écriture de la raison), et les « germanistes », plutôt tenants du droit coutumier et qui se réclamaient volontiers de Montesquieu et de Mably. Les premiers – les plus influents – étaient majoritairement monarchistes. Portalis était plus proche des seconds. Dans ce milieu Kant n'était recevable que revu et corrigé par l'esprit de Göttingen, ramené de force à des présupposés relativistes et empiristes, réduit à n'être plus que le théoricien d'un droit ne prescrivant jamais de lois reposant sur une base *a priori*<sup>44</sup>. Certaines déclarations de Portalis semblaient sorties de Montesquieu. On peut dire par conséquent que la doctrine juridique de Göttingen – l'histoire se substitue à la métaphysique comme instance ultime de la justice – avait en France des partisans haut placés. Dont Portalis. Le droit français du XIX<sup>e</sup> siècle subissait de fortes influences « germanistes » : le juste milieu légaliste était idéologiquement plus *germanocentrique*<sup>45</sup> que jacobin. Mais « germaniste » ou « germanocentrique » ne signifiait pas kantien, au contraire. Nous avons cité l'hommage officiel rendu à Gustav Hugo par Portalis en 1804. Rappelons qu'Eugène Lerminier (1803-1857), venu de Strasbourg à l'école de droit de Paris, avait soutenu en 1827, sur Savigny, une thèse aussi anticléricale qu'anti-révolutionnaire. Le parcours de Lerminier est tortueux. Après un passage chez les saint-simoniens, il s'était rallié au gouvernement, qui l'avait nommé en 1830 Maître des requêtes au conseil d'État, et professeur de législation comparée au Collège de France l'année suivante. L'*establishment* du régime de juillet était cousinien et « germaniste », mais le public intellectuel et populaire plus critique, et Michelet extraordinairement hostile. En 1839, Lerminier cessa ses cours, trop chahutés, au Collège. Son « germanisme » figura à l'*Index* pour *Au-delà du Rhin* (1836), qui au regard de l'Église incarnait ce qu'avait de plus détestable, « le panthéisme de l'enseignement officiel »<sup>46</sup>. Résumons : *Naturphilosophie*, juridisme historique de Savigny, éclectisme philosophique de Cousin, – de tout cela rien ne prêchait la cause kantienne. Lerminier se signalait par une hargne particulière envers « les élans d'Icare » et « l'impuissance radicale » du philosophe de Königsberg, « exemple frappant des vices du système métaphysique en matière de droit »<sup>47</sup>. Contre le droit *a priori* Lerminier reprenait les arguments de Savigny, Burke et Ancillon. Édouard Laboulaye, autre star du « germanisme » succéda en 1848 à Lerminier dans sa chaire. Lui aussi avait contribué sous la Monarchie de

<sup>44</sup> « Il faut se garder d'édifier une législation sur une base purement *a priori* et révolutionnaire » (*Discours préliminaire au Code civil*, cité in Albert BRIMO : *Les grands courants de la philosophie du droit*, Pédone, 1968, 177).

<sup>45</sup> KELLEY op. cit., 120.

<sup>46</sup> NETTEMENT : *La littérature française sous le gouvernement de juillet*, I, 481 (cité Henri TRONCHON : *Études*, repr. Slatkine, 1980, 138.)

<sup>47</sup> Citations in TRONCHON op. cit., Ibid.

Juillet à la notoriété française de Savigny en lui consacrant une biographie élogieuse<sup>48</sup>, où le droit naturel – base du républicanisme français<sup>49</sup> – était malmené.

Les républicains homme croyaient davantage à l'idée qu'à l'histoire. On cite toujours la formule pleine de panache de Rabaud Saint Etienne « *Notre histoire n'est pas notre code* ». Promesse sublime mais intenable, car le républicanisme français, prétendument *an-historique*<sup>50</sup>, se prévalait en même temps de conquêtes historiques en matière de droits de l'homme. La dérive du droit républicain d'un code sans histoire vers un code justifié par l'histoire est un phénomène qui affecte également le kantisme : l'évolution de celui-ci le déporte peu à peu d'une lecture selon les principes à une interprétation selon les circonstances, du jacobinisme à l'opportunisme. La République des juristes ne pouvait l'emporter qu'en affichant sa modération. Que fallait-il donc admettre dans le code à partir du moment où la République revendiquait une histoire ? L'héritage à y inscrire était celui que les constituants de 1789 avaient reçu de Montesquieu, et non celui que les Montagnards de 1793 croyaient avoir reçu de Jean-Jacques. Il fallait – ce qui était souhaitable mais bizarre – *sauver la révolution par le code* : la Révolution, écrira Edgar Quinet, aura été sauvée par les codes comme Rome et Athènes l'avaient été par Justinien lorsqu'il avait donné à Byzance les *Digestes* et les *Pandectes*<sup>51</sup>. On pourrait paraphraser Quinet pour le kantisme et dire qu'il fallait sauver la révolution copernicienne du criticisme par l'affirmation d'une règle, compenser le radicalisme subversif du projet par la modération de son application, imaginer un esprit révolutionnaire se pliant à une régulation mise en scène par de sages légistes. L'impossible en somme : le kantisme des juristes français ne pouvait être que cette synthèse improbable mais nécessaire, il ne pouvait aller au-delà, il alla à cette limite.

Un kantisme pur était donc exclu – mais qu'est-ce qu'un kantisme pur ? De toute évidence on ne le concevait pas de la même façon au-delà du Rhin et en deçà. Pour les Français, le kantisme était la forme suprême du règne de la raison – pour les Allemands au contraire il faisait sa part à l'empirique, plus particulièrement sous sa forme historique. Les Français, qui avaient tendance à s'investir de la mission d'incarner la raison universelle, l'estimaient trahie en Allemagne par Hugo, Savigny et Puchta. Une orthodoxie nationale s'était constituée, qui s'efforçait – au nom de la raison et de la nation – de concilier le code

<sup>48</sup> KELLEY op. cit., 84 et 118. Édouard LABOULAYE : *Essai sur la vie et les doctrines de C. de Savigny* (1842). Voir TRONCHON op. cit., 139.

<sup>49</sup> NICOLET idée, op. cit., 294.

<sup>50</sup> NICOLET op. cit., 290.

<sup>51</sup> Cité KELLEY op. cit., 46.

Napoléon et le progrès bourgeois, le rationalisme tempéré et l'histoire, Themis et Clio<sup>52</sup>. L'avocat Alexandre Ledru-Rollin (1807-1874) semble avoir représenté ce besoin de radicalisme modéré, à la recherche d'un compromis conforme aux intérêts de la nation. Un nouvel *Esprit des lois*, mais actualisé, intégrant l'acquit des expériences de la modernité (parmi lesquelles Kant ne constituait qu'un apport marginal) – telle fut, semble-t-il, l'ambition des juristes.

Les Allemands aussi étaient obsédés de synthèse. N'est-il pas stupéfiant de constater que Hugo et Thibaut – qui croisaient bravement le fer – se réclamaient de Kant, évidemment pas du même ? Thibaut avait, contrairement à son adversaire de 1814, écouté Kant à Königsberg. On découvre des thèmes comparables chez Gibbon, chez Guizot et chez le positiviste Hugo. Ce dernier – lui aussi marqué par Kant – avait, contre les abstractions du droit naturel et contre l'éclectisme juridique, plaidé après 1790 pour un droit pur<sup>53</sup>, qu'il crut trouver dans un droit romain délesté de ses commentaires jusnaturalistes. L'histoire dont il se réclamait et qui ressemblait à celle qui servit à Savigny, est une histoire « pragmatique, c'est-à-dire qui rend prudent »<sup>54</sup>. Une note de la deuxième section de la *Métaphysique des mœurs*, à laquelle Hugo fait ici allusion, justifie la métamorphose de Kant en chef de file de l'école historique du droit. Bravo pour la pirouette !

Il existe donc un kantisme de la prudence (*Klugheit*) pragmatique, dont peut se réclamer tout juridisme conservateur. Contrairement aux apparences qui font croire qu'il est tout d'une pièce, le droit est le lieu par excellence des transactions entre chèvre et chou, des médiations (*Vermittlungen*) entre métaphysique et expérience, entre *a priori* et empirisme. Jürgen Blühdorn repère ces deux attitudes chez Hugo, qu'il imagine brandir d'une main Kant et de l'autre Hume et Bacon, édifiant d'une part son droit positif selon les principes de la raison pure et se demandant d'autre part en quoi le droit est le terme d'une évolution, au cours de laquelle la raison ne cesse de céder le pas à l'empiriquement donné<sup>55</sup>. Cette dualité n'existait-elle pas déjà chez Kant ? Celui-ci ne s'était-il pas détaché peu à peu du droit naturel qu'il avait défendu avec courage pour sacrifier au positivisme ? Il y a assurément un Kant conservateur – celui que Charles de Villers essaya de vulgariser pour faire pièce au Kant des Jacobins allemands de Paris en 1792. Certains contemporains, comme Fries en 1803, crurent

<sup>52</sup> KELLEY op. cit., 120.

<sup>53</sup> Voir sa *Philosophie des positiven Rechts*, Berlin, 1799.

<sup>54</sup> « eine pragmatische, d.h. klug machende » Geschichte, cité Jürgen BLÜHDORN : *Gustav Hugo*, 144-159 in *Positivismus im 19. Jh.* (hrsg. von Jürgen BLÜHDORN und Joachim RITTER), Francfort/M., Vittorio Klostermann, 1971.

<sup>55</sup> BLÜHDORN op. cit., 151-155.

reconnaître dans l'œuvre juridique de Hugo la « propre doctrine du droit de Kant »<sup>56</sup>. Pourquoi pas après tout ? Si improbable qu'il soit, le Kant de Portalis est proche de celui de Gustav Hugo lorsque celui-ci eut les honneurs de l'Institut, lors de sa visite à Paris en 1804, en compagnie de Jakob Grimm<sup>57</sup>. Le droit comme science positive n'est-il pas le meilleur moyen de surmonter la dualité de toute jurisprudence, écartelée entre des normes empiriquement non valides, et un empirisme qui ne devient positif qu'adossé à une volonté populaire<sup>58</sup> ? Les noms à citer ici sont ceux de Jhering (1818-1892) et de Jellinek (1851-1911).

### De la doctrine kantienne du droit et de sa réception en France

C'est dans la *Métaphysique des mœurs* que Kant pose la question : *Qu'est-ce que le droit ?* Il répond : c'est la raison comme impératif<sup>59</sup>. Le rationalisme critique devient une promotion du droit. La plénitude de la raison est dans sa vérité pratique<sup>60</sup>. Ce que Bernard Bourgeois appelle la *juridisation de la raison*<sup>61</sup> culmine dans la raison pratique. L'empirisme est récusé : « Une doctrine du droit simplement empirique (comme la tête de bois dans la fable de Phèdre) est une tête qui est peut-être belle, seulement il est dommage qu'elle n'ait pas de cervelle!<sup>62</sup> » Cette position paraît évidente à des Français éduqués dans la tradition cartésienne ou janséniste. Le droit n'est pas la moralité. L'impératif catégorique, qui ordonne inconditionnellement selon les modes d'universalité de la raison, s'oppose à l'impératif hypothétique tributaire de moyens coercitifs.

On entre ici dans le domaine de la rencontre stratégique de Kant avec Rousseau : le contrat social représente pour le juriste une monstruosité<sup>63</sup>. L'éclair dont Jean-Jacques avait illuminé la nuit du droit public (*Staatsrecht*) se transformait avec Kant en étoile polaire (*Leitstern*) guidant la marche de tout homme vers le droit. Le droit est la restriction de liberté que l'homme doit accepter pour être libre en société. Le *Principe universel du droit* énonce la

<sup>56</sup> Gustav HUGO : *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, 1789 (éd. 1819), Préface, XX, cité BLÜHDORN op. cit., 157. Renvoie à Jürgen BLÜHDORN : « Naturrechtskritik und Philosophie des positiven Rechts », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 45 (1974), 3-17.

<sup>57</sup> KELLEY op. cit., 77.

<sup>58</sup> E. LASK op. cit., 34.

<sup>59</sup> Bernard BOURGEOIS : « Histoire et droit chez Kant », 91-100 in *Kant : philosophie de l'histoire, Revue germanique internationale* 6, 1996, PUF. Cit. 95. (abrég. BOURGEOIS *histoire droit*).

<sup>60</sup> Bernard BOURGEOIS : « La raison dans le droit », 137-149 in *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, 2000, 148 (abrég. BOURGEOIS, *raison moderne*).

<sup>61</sup> Bernard BOURGEOIS : *raison moderne*, op. cit., 137.

<sup>62</sup> *Métaphysique des mœurs I. Introduction à la doctrine du droit*, § B : *Qu'est-ce que le droit ?* Pl. III, 478, AK, VI, 230.

<sup>63</sup> *Ein rechtliches Unding*, écrit par exemple Julius EBBINGHAUS : « Das kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung », 249-281 in *Gesammelte Schriften*, 2. *Die Philosophie der Freiheit*, Bonn, Bouvier, 1988. Cit. 258.

formule de la loi universelle du droit : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ton arbitre puisse coexister avec la liberté de chacun suivant une loi universelle »<sup>64</sup>. Pour la première fois sont précisées les conditions de validité juridique du contrat social : la contrainte seule permet au droit d'exister. Pour la première fois la justification, par Rousseau, de la violence d'État ou du pouvoir d'État (*Staatsgewalt* a effectivement les deux significations) n'est pas seulement théorique, mais fondée en droit<sup>65</sup>. Le § 44 de la *Doctrine du droit* explicite cette légitimité de la violence et ses conséquences. « La première chose à quoi chacun soit obligé de se résoudre s'il ne veut pas renoncer à tous les concepts du droit, est le principe suivant : il faut sortir de l'état de nature où chacun n'en fait qu'à sa tête et s'unir à tous les autres (avec lesquels on ne peut éviter d'entrer en rapport réciproque), pour se soumettre à une contrainte extérieure publiquement légale, il faut donc s'engager dans un état où soit *légalement* fixé à chacun ce qui doit être reconnu pour sien et où cela lui revienne grâce à un *pouvoir* suffisamment fort »<sup>66</sup>.

En quoi réside l'originalité de cette conception kantienne du droit ? Si nous la comprenons bien – dans une triple inspiration, scientiste, volontariste et normative :

1. Le temps de l'ontologie est passé, celui de la connaissance a commencé. Le droit devient, au cours de cette mutation, une discipline scientifique (cela aboutira à l'école de Vienne et à son plus illustre représentant, Hans Kelsen<sup>67</sup> et sa *Théorie pure du droit* (*Reine Rechtslehre*)).

2. L'instauration du droit, le triomphe de l'État de droit et la garantie des contrats ne sont plus décrits comme juridiquement souhaitables, mais comme des solutions obligatoires qu'une volonté politique doit imposer – non pas, comme encore chez Locke, parce qu'une volonté est nécessaire pour accompagner le progrès, mais parce que celui-ci est dans la capacité collective de l'espèce humaine à réaliser sa finalité : être une.

3. Le droit édicte des normes. Celles-ci peuvent se confondre avec des maximes d'État, puisque l'État, par la loi, représente la raison. La légalité rationnelle que fait respecter le droit positif selon Bergbohm, Jellinek et Carré de Malberg relève de l'usage transcendantal de la raison selon Kant – et non de la métaphysique<sup>68</sup>. La raison pratique est normative dans le rationalisme classique, elle l'est encore dans le néo-kantisme (en particulier dans la réception

<sup>64</sup> *Métaphysique des mœurs*, op. cit., § 3 : *Principe universel du droit*, Pl. III, 479, AK. VI, 231.

<sup>65</sup> EBBINGHAUS op. cit., 263.

<sup>66</sup> *Métaphysique des mœurs*, I. *Doctrine du droit*, Première section : *Le droit politique*, § 44, Pl. III, 576, AK. VI, 312.

<sup>67</sup> Voir Albert BRIMO : op. cit., 279-303. La *Théorie pure du droit* de Hans KELSEN a été traduite en français (Lausanne, La Baconnière, 1952, et Paris, Dalloz, 1962). Voir Simone GOYARD-FABRE : « L'inspiration kantienne de Hans Kelsen », *Revue de métaphysique et de morale*, 1978, 2, 204-233.

<sup>68</sup> BOURGEOIS, *raison moderne*, op. cit., 143.

de celui-ci par Hans Kelsen)<sup>69</sup> Pas de kantisme sans ce « normativisme principal » dont notre époque s'imagine qu'elle ne peut plus y adhérer<sup>70</sup>!

Cette conception d'allure scientifique, reposant sur les deux piliers de la volonté et des principes, est plus une idéologie qu'une réponse à des problèmes de droit. Elle était probablement du goût des intellectuels progressistes (en particulier de formation classique, à base d'*humanités*), mais convenait moins à des juristes philosophiquement plus sceptiques et sociologiquement plus conservateurs. Alfred Fouillée rejetait la loi impérative formelle de la raison pratique (alors qu'il voyait dans la *Critique de la raison pure* la base du vrai libéralisme). Il se méfiait également de l'interprétation par Jhering du droit comme pouvoir de contrainte – alors qu'il le considérait pour sa part comme un pouvoir de mise en échec de la violence<sup>71</sup>. Les Français se laissaient plus facilement séduire par le droit politique kantien, c'est-à-dire la mise en forme juridique de la citoyenneté sous la triple forme de la liberté légale, de l'égalité civile et de l'autonomie définies par la *Doctrine du droit*. On était là en effet sur un terrain familier aux Français depuis la Révolution – le terrain où l'avènement de l'individu allait de pair avec le droit de vote<sup>72</sup>.

D'une façon générale, Kant passait pour le philosophe du devoir et pour l'homme du droit, pour lequel la question *Quid juris ?* – question philosophique par excellence – met en évidence le questionnement central du Tribunal de la critique<sup>73</sup>. Le droit ne constitue-t-il pas – selon la formule d'André Tosel – « l'énigme résolue de la philosophie kantienne comme système »<sup>74</sup> ? Cela était d'ailleurs dans l'esprit de la *Cinquième proposition* de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784): « Le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est d'atteindre une société civile administrant universellement le droit »<sup>75</sup>. C'est sa détresse qui conduit l'homme au droit, lorsqu'elle l'oblige à considérer la contrainte endurée comme un soulagement. « C'est la détresse qui force l'homme, si épris par ailleurs de liberté sans frein, à entrer dans cet état de

<sup>69</sup> Simone GOYARD-FABRE : *Les fondements de l'ordre juridique*, PUF, 1992, 368.

<sup>70</sup> BOURGEOIS Ibid., 149.

<sup>71</sup> *Modern French Legal Philosophy* by A.Fouillée, J. Charmont, L. Duguit and R. Demogue (ed. by J.B. WINSLOW and F.P. WALTON), New York, A.M. Kelley, 1916, Repr. New Jersey, 1968, 199, 210.

<sup>72</sup> Pierre ROSANVALLON : *Le sacre du citoyen – Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, 1992, 109 sq.

<sup>73</sup> François TERRE : Le positivisme juridique de Kant, in *Philosophie politique*, 2. *Kant*, PUF, 1992, 159-167, Cit. 160-166.

<sup>74</sup> André TOSEL : *Kant révolutionnaire - Droit et politique*, PUF, 1988, 32.

<sup>75</sup> *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Cinquième proposition, Pl. II, 194, AK. VIII, 22.

contrainte »<sup>76</sup>. Cette conception s'intégrait bien au positivisme juridique du XIX<sup>e</sup> siècle – le rationalisme positif d'un Jellinek par exemple pouvait se réclamer de Kant – et plus particulièrement ce théorème selon lequel les ordonnances font qu'une chose est juste<sup>77</sup>. En d'autres termes, par sa nature juridico-politico-historique<sup>78</sup>, le juridisme kantien répondait à l'angoisse d'une société occidentale moderne inquiète de se voir grosse de tant de dangers. *L'idée d'une histoire universelle* (1784) l'invitait à prendre acte de l'utilité à long terme des antagonismes qui la déchirent : « Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci »<sup>79</sup>. Philosophiquement, les juristes avaient le choix entre deux conceptions du droit dans l'histoire : pour Kant, le droit juge l'histoire. Pour Hegel l'histoire juge le droit<sup>80</sup>.

### Droit, Révolution, Éthique – L'étrange odyssée du droit naturel

Il existe entre Révolution française et droit naturel un lien si puissant que la deuxième section du *Conflit des facultés* (1798) le compte parmi les conquêtes philosophiques inoubliables. Kant présente son *Histoire prophétique de l'humanité*<sup>81</sup> comme l'accomplissement du droit naturel sous les auspices d'une constitution républicaine. Un événement moral que la raison présente comme pur et concernant l'espèce humaine dans la totalité qui la réunit, « cet événement est le phénomène non pas d'une révolution, mais (selon l'expression de M. Erhard<sup>82</sup>) de l'évolution d'une constitution conforme au droit naturel<sup>83</sup> », aboutissant à une organisation non génératrice de guerres, la constitution républicaine. Par conséquent, le droit naturel n'est pas pour Kant une doctrine juridique parmi d'autres, mais une partie essentielle du criticisme pratique. La moralité devient la base de la philosophie du droit naturel. Un texte un peu antérieur au *Conflit des facultés* avait précisé ces liens structurels. Les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit* (1797) présentaient le droit privé sous le double aspect de la moralité et de l'aspiration au bonheur. Le droit public

<sup>76</sup> Cinquième proposition, loc. cit., 194.

<sup>77</sup> F. TERRE loc. cit., rappelle que, selon la *Doctrine du droit*, l'enfant né hors mariage étant hors droit, l'infanticide ne constitue pas un délit : « il n'y a pas de décret qui puisse effacer la honte de la mère si sa maternité hors mariage est connue ».

<sup>78</sup> BOURGEOIS *histoire droit*, op. cit., 92.

<sup>79</sup> *Idée d'une histoire universelle ...* op. cit., *Quatrième proposition*, Pl. III, 192, AK VIII, 20.

<sup>80</sup> BOURGEOIS *histoire droit*, op. cit., 100.

<sup>81</sup> *Le conflit des facultés*, Deuxième section : *Le conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit*, 7. *Histoire prophétique de l'humanité*, Pl. III, 898, AK. VII, 87-88.

<sup>82</sup> Johann Benjamin ERHARD : *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution*, Iéna-Leipzig, 1796. Ouvrage salué par FICHTE en 1796 (*Grundlage des Naturrechts*).

<sup>83</sup> Phänomen der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung.

introduit en revanche nécessairement une distinction entre moralité et légalité<sup>84</sup>. *L'analytique de la raison pure pratique* était déjà revenue sur cette distinction essentielle dans la *Critique de la raison pratique*. L'homme n'est pas seulement capable de respecter les personnes, il sait également respecter la loi. Kant opère une distinction célèbre entre agir *conformément au devoir* (la légalité) et agir *par devoir*, c'est-à-dire par respect pour la loi (la moralité). « Il est de la plus grande importance d'examiner avec la dernière exactitude, dans tous les jugements moraux, le principe subjectif de toutes les maximes, afin de placer toute la moralité des actions dans la nécessité de les effectuer *par devoir* et par respect pour la loi. Pour les hommes et pour tous les êtres raisonnables créés, la nécessité morale est *contrainte*, c'est-à-dire *obligation*, et toute action qui se fonde sur celle-ci doit être représentée comme un *devoir* »<sup>85</sup>.

Séparées, la morale et la loi ont cependant en commun d'être des attributs de l'individu accomplissant son humanité grâce à d'autres hommes. Le sujet accède à ce qu'Alain Renaut appelle l'humanisme juridique<sup>86</sup> en communiquant avec d'autres par le conflit et par le contrat. Avant le droit l'humanité n'existe pas. « N'est humain que le rapport de l'homme aux êtres qui ont des droits et des devoirs, c'est-à-dire aux autres hommes »<sup>87</sup>. Rappelons la définition du droit proposée dans la *Métaphysique des mœurs* : « Le droit est le concept de l'ensemble des conditions auxquelles l'arbitre (*Willkür*) de l'un peut être accordé avec l'arbitre de l'autre d'après une loi universelle de la liberté »<sup>88</sup>. Tout ce qui est humain est appelé à devenir l'objet du droit, et cette codification croissante des rapports entre les êtres évoque ce que Norbert Elias appelait le « processus de civilisation » Après le droit privé, le droit public. Après le droit civil, le droit politique<sup>89</sup> : aucun pouvoir n'échappe à la loi. Tout pouvoir est *juridifié* sans retour.

La doctrine du droit est donc la clé de voûte de la philosophie de la raison pratique. Le droit est – à l'instar de la moralité – un impératif catégorique *a priori*, déductible de la raison. Il est défini dans deux textes largement antérieurs : les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et la *Critique de la raison pratique* (1788). Ces textes fondateurs du kantisme

<sup>84</sup> Peter BURG : *Kant und die französische Revolution*, Berlin, Duncker und Humblot, 1974, 127.

<sup>85</sup> *Critique de la raison pratique*, I. *Doctrines élémentaire de la raison pure pratique*, Livre premier (*Analytique de la raison pure pratique*), Chap. 3 : *Des mobiles de la raison pure pratique*, Pl. II, 706-707, AK. V, 81.

<sup>86</sup> Alain RENAUT : *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997. Du même auteur : « De la philosophie comme philosophie du droit (Kant ou Fichte) ? » in *Bulletin de la société française de philosophie*, 80 (1986), 81-131 (l'expression « humanisme juridique », Ibid. 81).

<sup>87</sup> André TOSEL : *Kant révolutionnaire – Droit et politique*, PUF, 1988, 45.

<sup>88</sup> *Métaphysique des mœurs, Introduction à la doctrine du droit*, § B : *Qu'est-ce que le droit ?* Pl. III, 479, AK. VI, 230.

<sup>89</sup> Voir Blandine KRIEGLER : *Cours de philosophie politique*, 1996, 25.



républicain vont analogiquement servir de modèle à la définition du droit dans la *Métaphysique des mœurs* (1797). Droit et morale constituent ensemble l'éthique (*Sittenlehre*). La base philosophique est à rechercher dans la doctrine du droit du rationalisme européen moderne – ses sources sont Grotius, Hobbes, Locke et Rousseau. Le lien interne tissé entre droit et morale est postulé simultanément chez Kant et dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* d'août 1789, comme dans la Constitution de 1793<sup>90</sup>. Allons plus loin : partageant dans leur jusnaturalisme l'inspiration libérale (y compris dans son absence de préoccupation sociale), la doctrine kantienne du droit, l'idéologie de la Révolution française et les constitutions révolutionnaires successives (1791, 1793, 1795) sont une seule et même chose. Les trois séries sont la modernité au sens large : le droit n'est plus seulement – comme dans son acception classique – le droit civil, il inclut l'éthique et la morale. Il n'est pas seulement la norme positive – il est aussi l'ordre (pour l'ultra-kantien Hans Kelsen cet ordre positif est seul rationnel). Le droit kantien est un pouvoir de contrainte (*eine Zwangsbefugnis*, dit la *Doctrine du droit*) – il appelle un exécutif fort. Comme norme imposée et régulation d'intérêts divergents, le droit (*jus*) est l'expression de ce qui est voulu par le législateur (*Jhering*). Les théories post-kantiennes du droit ont par souci de cohérence mis l'accent sur la positivité juridique et son implacable rectitude, au détriment de la liberté subjective qui était l'autre pôle de la raison pratique selon Kant.

Il y a donc, au sein du système kantien du droit – et du droit républicain lui-même – une tension entre contrainte légitime et loi universelle de la liberté. L'épanouissement de la doctrine du droit subjectif dans le jusnaturalisme rationaliste peut se réclamer de l'école germano-hollandaise de Grotius et Pufendorf prolongée jusqu'à Rousseau. Elle se heurte logiquement à la nécessité de laisser la loi contraignante maîtresse du terrain. À la loi revient toujours le dernier mot – ce que, dans la lignée de Hobbes, feront valoir les positivistes de Comte à Durkheim et Duguit. Kant avait eu conscience de cette contradiction, sur laquelle vit l'Europe depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. En définissant le droit comme limitation de la liberté, Pufendorf condense les points de vue de Grotius (qui a été son maître) et de Hobbes par une concession à chacun : en légitimant la force de la loi, il fait un pas à droite vers Hobbes. Mais en caractérisant la liberté naturelle comme dignité, il en fait un autre à gauche vers Grotius. Et là, dans cette oscillation, nous sommes à Königsberg – dans une modernité qui vacille entre liberté et nécessité, « physicisme et ontologie »<sup>91</sup>. D'où, au XVIII<sup>e</sup> siècle, un conflit entre deux jusnaturalismes – Pufendorf contre Spinoza, Montesquieu contre Hobbes – qui fait

<sup>90</sup> BURG op. cit., 139.

<sup>91</sup> Suzanne GOYARD-FABRE : *fondements*, op. cit., PUF, 1992, 82.

partie de la généalogie de la doctrine kantienne du droit. Les Français semblent n'en avoir pris acte qu'avec réserve. Titulaire de la chaire de droit naturel créée à Heidelberg par l'électeur palatin, Pufendorf a rayonné vers Lausanne, où enseignait Barbeyrac (traducteur de Grotius et Pufendorf), et vers Genève – la ville de Burlamaqui<sup>92</sup>. Si l'on s'enquiert des sources de la philosophie kantienne du droit naturel et de ses relais vers Paris, c'est vers ces hommes-là qu'il faut se tourner, et bien sûr vers Christian Wolff, connu en France grâce à Formey et aux Encyclopédistes. En vrai libéral, héritier des Germano-hollandais du XVII<sup>e</sup> siècle, Kant se refusait à tout fanatisme de la justice – au contraire d'un Luther (ou d'un Robespierre). Dans le premier *Appendice* au *Projet de paix perpétuelle* il écrit : « La sentence un peu fanfaronne, mais vraie, *fiat justitia, pereat mundus*, c'est-à-dire : que le justice règne, fussent périr les scélérats de tout l'univers, cette sentence, qui a passé en proverbe, est un principe de droit bien énergique, et qui tranche courageusement tout le tissu de la ruse ou de la force. Mais il le faut bien comprendre.[...] Telle est la nature essentielle du mal moral que les rivalités qui dressent ses partisans les uns contre les autres le détruit insensiblement, et que, s'anéantissant lui-même, il fait peu à peu place au bien moral »<sup>93</sup>. Gageons que cet optimisme à la Pangloss rassurait les Français.

En revanche, on ne peut ignorer en matière de droit naturel les différences fondamentales entre France et Allemagne<sup>94</sup>.

1. Le droit naturel en France s'accompagne toujours d'une contestation du pouvoir en place. En Allemagne sa revendication implique à l'inverse la confiance en l'autorité, réputée « éclairée » (*die aufgeklärte Obrigkeit*). Chez le voisin allemand, les devoirs de l'individu et son respect pour la loi ont on ne sait quoi de sacré. Obéissance et raison font bon ménage. En France il est plutôt raisonnable de désobéir.

2. Kant emprunte à Hobbes sa vision d'une société à l'état naturel où le conflit est général, mais où tous les hommes sont libres et égaux. D'où la nécessité de fixer des normes imposées à chacun afin de rendre possible leur vie en commun. Celle-ci n'est réalisable que sous la double forme de la légalité et de la moralité, de l'éthique et du droit. On en a vu plus haut l'importance dans l'architecture du criticisme. Kant en conclut très tôt qu'une fondation transcendantale du droit est nécessaire. Pour cette raison, il écrit dès 1785 ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Mais il ne parvient à théoriser une éthique sans

<sup>92</sup> GOYARD-FABRE op. cit., 91.

<sup>93</sup> *Projet de paix perpétuelle, Appendice I. Sur l'opposition qui se trouve entre la morale et la politique, au sujet de la paix perpétuelle*, Pl. III, 374-375, AK. VIII, 378-379.

<sup>94</sup> On se reportera à la synthèse à la fois savante et claire de Karl-Heinz ILTING : « Naturrecht », in *Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. IV, Stuttgart, Klett – Cotta, 1978, 245-313.

théologie qu'avec la *Critique de la raison pratique* de 1788<sup>95</sup>. La situation française est évidemment différente, en ce sens que l'ordre y existe déjà sous la forme du pouvoir central absolu, et que l'éthique y est déjà largement sécularisée.

### Brève sociologie du droit kantien et de ses juristes

Le XIX<sup>e</sup> siècle apprend à distinguer le droit et la morale, et à considérer le droit comme l'expression de la société à un moment donné de son histoire. Cette évolution aboutit, à la fin du siècle, à une reconnaissance mutuelle du droit par la sociologie (Durkheim) et de la sociologie par le droit (Hauriou)<sup>96</sup>. L'émergence des sciences sociales pose certes aux juristes un problème nouveau, car juristes et sociologues s'occupent du même objet – l'homme en société, et se prêtent mutuellement main forte : les concepts de règle, de norme et d'institution, qui sont d'origine juridique, fascinent les sociologues. Les juristes inversement doivent aux sociologues d'avoir compris que leurs arrêts ne sont pas des oracles, mais la traduction d'une pression sociale<sup>97</sup>. Il va désormais de soi que « la règle de droit est un condensé d'expérience sociale »<sup>98</sup>. En conséquence la France semble pouvoir être administrée et analysée aussi équitablement à partir des deux points de vue contraires – car elle est à la fois une partie de la nature, justiciable d'une analyse produisant des lois objectives de type scientifique, et, comme culture, une machine à inventer un idéal commun. Deux systèmes également légitimes existent donc côte à côte – celui de la réalité et celui de la norme. Le droit public comporte effectivement – par exemple pour Jellinek – deux composantes d'égale dignité : une composante empirique (le droit objet sociologique) et une composante normative (le droit expression de ce qui doit être). Ce qui est, d'un côté, et ce qui doit être, de l'autre : dualité insoluble. N'en est-il pas déjà ainsi chez Kant lui-même ? Impossible à la raison de trancher. L'homme n'a d'autre choix que de considérer cette dualité comme constitutive de la condition humaine en tous temps et en tous lieux. De Kant à Weber, Kelsen et Durkheim elle reste non résolue.

Apparemment, car le droit et la sociologie ne sont pas seulement renvoyés dos à dos – dans une sorte de match nul – ils entrent en réalité en conflit : la sociologie a pour effet de désacraliser la loi en démontrant son caractère socialement déterminé. Max Weber joue pour

<sup>95</sup> ILTING op. cit., 290-301.

<sup>96</sup> Norberto BOBBIO : « Max Weber und Hans Kelsen », 109-126 in *Max Weber als Rechtssoziologe* (hrsg. von Manfred REHBINDER und Klaus-Peter TIECK), Berlin, Duncker und Humblot, 1987.

<sup>97</sup> Émile DURKHEIM : *Leçons de sociologie* (Bordeaux) sur la « *Physique des mœurs et du droit* » (manuscrit conservé par Marcel MAUSS), PUF, 1950.

<sup>98</sup> J. CARBONNIER in *Le droit, les sciences humaines et la philosophie* (29<sup>e</sup> semaine de synthèse), Vrin, 1973, 43.

ainsi dire un rôle double : il porte sur le droit un regard de savant attentif à la réalité empirique et à ses évolutions, et un jugement d'avocat soucieux d'affirmer la légitimité d'un ordre empiriquement validé<sup>99</sup>. Cette objectivité du droit – notion très kantienne – est sérieusement ébranlée par les sciences sociales, et contestée de façon plus violente encore par Karl Marx. Mais pour Max Weber aussi le droit peut n'être qu'une technique de domination légale de classes possédantes, et, à la limite, seulement une méthode à enrichir la basoche qui en vit<sup>100</sup>. Il y aurait donc un lien entre le positivisme affiché de la loi et le matérialisme de la bourgeoisie au pouvoir<sup>101</sup>. Le kantisme pourrait n'être plus que l'habillage conceptuel d'une idéologie de classes moyennes en quête d'alibi métaphysique. Ce sera la thèse de Norbert Elias dans *The Germans*. Plus modéré, Max Weber maintient que le droit moderne possède une rationalité formelle qui se retrouve au fondement de la science<sup>102</sup>.

Il reste que, dès Weber, la concorde du droit et de la sociologie a pris fin sur une double réserve : la loi est trop importante pour être laissée aux juristes – et la société trop essentielle pour être abandonnée aux sociologues<sup>103</sup>. Un éclairage nouveau est projeté sur la signification sociale du droit : droit, capitalisme, État moderne – les trois phénomènes ne sont plus considérés séparément, mais synoptiquement ; le droit rationnel et formel (dont la *Doctrine du droit* de Kant est pour ainsi dire l'archétype) est corrélé à la modernité du capitalisme et de l'État<sup>104</sup>. Le droit, dans cette perspective, s'incarne socialement dans les trois figures légitimes du juriste (qui doit sa compétence à la formation technique reçue), de notabilités (*Honoratioren*) qui donnent en spectacle la réussite de la loi respectée, et de prophètes qui attestent la capacité du droit à se renouveler par ascendant charismatique. La liberté de souscrire des contrats (*Vertragsfreiheit*) permet à certains de posséder sur d'autres un pouvoir de domination légitime<sup>105</sup>. L'autorité légale (*Legale Herrschaft*) s'accomplit idéalement dans l'organisation bureaucratique<sup>106</sup>. Bref, il devient impossible de prendre la doctrine kantienne du droit pour un modèle pur d'organisation de la vie en société.

<sup>99</sup> Max WEBER : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr und Siebeck, 1968, 347. Voir Ibid. 291-359 la critique de Rudolf STAMMLER : *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1894.

<sup>100</sup> Martin ALBROW : « Legal positivism and bourgeois materialism : Max Weber's view of the sociology of law », 103-120 in *Sociological Perspectives on Law*, (ed. Roger COTTERRELL), Ashgate, Dartmouth, 2001. Cit. 111.

<sup>101</sup> Voir l'ouvrage cité de Stammler dont rend compte WEBER op. cit.

<sup>102</sup> ALBROW loc. cit., 118.

<sup>103</sup> ALBROW Ibid., 120.

<sup>104</sup> Alberto FEBBRAJO : « Kapitalismus, moderner Staat und rationales Recht », 55-78 in WEBER *Rechtssoziologie...* op. cit., 68. Se reporter à la partie *Rechtssoziologie* (387-513) du recueil de Max WEBER : *Wirtschaft und Gesellschaft* (éd. J. WINCKELMANN), Cologne-Berlin, 1964.

<sup>105</sup> FEBBRAJO op. cit., 69.

<sup>106</sup> FEBBRAJO Ibid., 72.

Ceci est vérifié par les recherches de la sociologie historique. En 1789, ni la bourgeoisie allemande ni la bourgeoisie française ne sont encore capitalistes ni – pour employer un anglicisme – *entrepreneuriales*<sup>107</sup>. Elles sont par contre en forte demande de liberté économique et politique, et surtout d'idées. Le libéralisme qui est le leur et qui ressemble fort à la philosophie d'Adam Smith, leur permet de se distinguer à la fois du peuple et de l'aristocratie. Leur conviction est révolutionnaire, mais modérément – un peu comme l'a été celle des philosophes, des moralistes, des anthropologues, des juristes du groupe des Idéologues. L'exigence essentielle – la stabilité, la raison, la loi, la morale – est une exigence de classes moyennes<sup>108</sup>, une exigence de ce que la morale classique appelait *l'honnête homme* – lequel se reconnaissait depuis longtemps dans la morale d'Aristote. Les choses ont certes changé. Les nouvelles vertus morales (c'est-à-dire socialement avantageuses) du sujet de la raison pratique kantienne ressemblent fort à celles dont Smith brossait l'édifiant tableau : la capacité de sympathie et de dévouement qui distingue le sujet moral est une qualité de propriétaire qui se réjouit sincèrement du bonheur des autres, mais attend d'eux en retour la même sympathie et le même dévouement. Même apothéose, chez l'Écossais<sup>109</sup> et chez le Prussien, de ce que celui-ci appelait « l'insociable sociabilité » (*ungesellige Geselligkeit*) de l'homme. On n'est plus dans la générosité des âges héroïques, mais déjà dans la largesse de l'âge bourgeois, qui est plutôt un *do ut des* sur le mode de l'échange de bons procédés. Durkheim a fait l'analyse – et l'éloge – du contrat consensuel, dans lequel il voyait une révolution juridique et la réalisation d'une exigence de justice capable de rendre « la bonté équitable<sup>110</sup> ». La morale de la III<sup>e</sup> République reste une morale de l'honnête homme, mais revisitée par une sociologie de l'humanité réelle : l'égoïsme y est considéré comme une qualité naturelle, et la sympathie et l'altruisme comme des acquis de sociabilité. La modernité en serait redevable à la contrainte exercée par la vie commune, au jeu des intérêts, à l'utilité des contrats, à la progression de l'idée d'égalité<sup>111</sup>, etc. Ce schéma explicatif est en décalage par rapport à Kant, mais il est compatible avec lui (on peut donc considérer la sociologie de Durkheim comme un *aggiornamento* du kantisme, plutôt que comme une mise en cause radicale de son système).

<sup>107</sup> Martin S. STAUM : « Individual Rights and Social Control – Political Science in the French Institute », *Journal of the History of Ideas*, 1987 (XLVIII) – 3, 428-430.

<sup>108</sup> DESTUTT DE TRACY : Commentaire sur *L'esprit des lois* de Montesquieu, 1819, 44-45, cité STAUM op. cit.

<sup>109</sup> Voir Joseph CROSEY sur *Adam Smith*, 637-643, in *History of Political Philosophy* (ed. by Leo STRAUSS and Joseph CROSEY), Chicago – Londres, Chicago UP., 1987. Cit. 639.

<sup>110</sup> DURKHEIM *Leçons* op. cit., « sur le contrat » (15<sup>e</sup> – 18<sup>e</sup> leçons), 201-259. Cit. 243.

<sup>111</sup> DURKHEIM op. cit., 249.

L'évolution que ne pouvait prévoir Kant a décalé de la réalité sociale son système explicatif et normatif, dans un déphasage de plus en plus évident. La tradition morale et juridique, religieusement fondée, a été désavouée par le rationalisme pratique moderne dont notre philosophe a été acteur – sa morale de la raison pratique et sa doctrine du droit participent directement de ce désaveu. Mais avec le nouveau système de valeurs, tout change : le succès devient le critère du bien, et dans l'espace de l'activité économique la moralité récompense et distingue celui qui impose ses valeurs par la réussite, et la justice consacre la victoire du plus malin. La morale a déserté la vie en société pour trouver refuge dans le cercle de famille : les vertus chrétiennes ne sont plus affichées que le dimanche pour l'épate – on les pratique moins en semaine. Cette dissociation de la réalité et de l'apparence – le roman européen du XIX<sup>e</sup> siècle l'a décrite comme le signe du triomphe bourgeois et de ses faux-semblants – jamais l'écart n'aura paru aussi grand entre le discours et la pratique. Entre l'être et le paraître (*Sein und Schein*)<sup>112</sup>, jamais la tension n'aura été aussi stridente. L'État de droit dont rêva l'*Aufklärung* s'était de plus en plus désaccordé du réel, le droit se heurtait de toutes parts aux résistances de la réalité. Instaurer la loi n'était pas ce cheminement sans histoire qu'avaient rêvé les théoriciens – ni le droit ce concept cristallin dont on avait espéré qu'il résoudrait équitablement les problèmes. Sur toute la ligne de front, le droit avait reculé depuis les Lumières.

Paradoxalement, cette crise du droit s'accompagne au cours du XIX<sup>e</sup> siècle d'un renforcement du rôle des juristes dans la vie politique et culturelle. À la complexification des problèmes, la société semble réagir par un accroissement du nombre des spécialistes réputés capables de les résoudre sur une base juridique. Fort logiquement, la Monarchie de Juillet avait, comme monarchie bourgeoise équilibrant l'un par l'autre réalisme et formalisme, goût du progrès et soin de la tradition, consacré le *lobby* juridique en instituant la prestigieuse Conférence Molé-Tocqueville<sup>113</sup> : elle rassembla durant un siècle la fine fleur des avocats. Ceux-ci furent – du temps de Raymond Poincaré, Alexandre Millerand et Louis Barthou – les enfants gâtés de la République. Il ne survécurent pas à son effondrement<sup>114</sup>. Le XIX<sup>e</sup> siècle fut donc l'âge d'or des juristes libéraux. Ils étaient les héritiers des légistes de l'Ancien Régime, et de ces juristes jansénistes et voltairiens qui, dans les combats contre le despotisme et

<sup>112</sup> Iring FETSCHER, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1980, XXIV, 134-135. (Voir du même auteur : *Das Bürgertum* (Bourgeoisie, middle class) in *Concilium* 145 (Mayence – Zurich, 1979, 268-274).

<sup>113</sup> Pierre ROSANVALLON : *Le peuple introuvable – Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, 1998, L'avocat et le camarade (204-212). Cit. 209.

<sup>114</sup> La conférence Molé déclina dans les années 1930. Voir Gilles LE BEGUEC : « De la République des avocats à la République des énarques », 79-92 in *Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jh.—Strukturen und Beziehungen*, Bd. 2 (hrsg. von Louis DUPEUX, Rainer HUDEMANN und Franz KNIPPING), Munich, 1996. Cit. 88.

l'intolérance, s'étaient alliés aux parlementaires jusqu'à la réforme Maupéou de 1771<sup>115</sup>. Ils n'avaient qu'un mot à la bouche – liberté, « la liberté en tout : en religion, en philosophie, en industrie, en politique »<sup>116</sup>. Au lieu de faire alliance avec la monarchie contre la roture – comme cela était la règle en Angleterre – la basoche française choisit de s'allier à la bourgeoisie contre la royauté – alliance qui finit par jeter à bas les institutions de l'Ancien Régime. La Révolution avait confirmé cette vocation des légistes à plaider les causes sacrées de la liberté et de la nation<sup>117</sup>. Elle avait mis en vedette – non pas la bourgeoisie capitaliste, mais la bourgeoisie de robe (avocats, juges, procureurs, notaires). Ces professions fournissaient en 1788 la majorité des députés du Tiers état<sup>118</sup>. Elles s'identifiaient politiquement au libéralisme de 1789 dans ses accentuations gallicanes et anti-romaines, et souverainistes et anti-cléricales. De ses débuts sous Jules Ferry à la présidence du Conseil sous Waldeck-Rousseau (1899-1904), la III<sup>e</sup> République s'identifie à la bourgeoisie de robe qui a la charge de ses destinées<sup>119</sup> : « L'armature de la République, disait Thibaudet, est une armature d'avocats »<sup>120</sup>, l'hégémonie des juristes fut même à l'entendre « le chef-d'œuvre du régime<sup>121</sup> » républicain. Il y eut Gambetta et Jules Ferry « cet avocat à côtelettes venu de Saint-Dié »<sup>122</sup>. Apparurent plus tard les Briand, Caillaux, Barthou, Doumergue, Viviani. De 1873 à 1920, sur 62 gouvernements, 39 furent présidés par des juristes<sup>123</sup>. Dans la Chambre de 1880, la moitié des députés étaient juristes de formation, et 40% parmi les élus de 1906<sup>124</sup>. Les diplômés des facultés de droit dominèrent longtemps le parlement, l'exécutif, la haute fonction publique, la presse. Dans la compétition avec les industriels, ils l'emportaient le plus souvent, car ils n'étaient pas seulement des orateurs plus éloquents, mais – plus pragmatiquement – des négociateurs souples et patients, des hommes de compromis<sup>125</sup>. Comme les enseignants, il furent majoritairement conservateurs. Mais le prolétariat intellectuel urbain d'où ils étaient parfois issus<sup>126</sup> avait vocation à défendre les « opprimés ».

<sup>115</sup> Christophe CHARLE : « La bourgeoisie de robe, arbitre de la République », in *La crise des sociétés impériales*, Seuil 2001, 117. (Abrév. CHARLE *crise*).

<sup>116</sup> Benjamin CONSTANT : *Mélanges de littérature et de politique* (préface). Yves – Henri GAUDEMET : *Les juristes et la vie politique de la III<sup>e</sup> République*, PUF, 1970, 39.

<sup>117</sup> ROSANVALLON op. cit., Ibid.

<sup>118</sup> Alfred COBBAN : *Le sens de la Révolution française*, Julliard, 1983.

<sup>119</sup> ROSANVALLON, op. cit., 205. (Pour la période 1875-1920, un quart des députés avait exercé une profession liée au droit.) Selon Theodor ZELDIN, de 1873 à 1920, 52 % des ministres de la III<sup>e</sup> République étaient juristes de formation (*Histoire des passions françaises (1848-1945)*, t. IV : *Colère et politique*, Encres-Recherches, 1979, 146sq).

<sup>120</sup> Albert THIBAUDET : *La République des professeurs*, Grasset, 1927, 23.

<sup>121</sup> THIBAUDET op. cit., 22.

<sup>122</sup> Gambetta, cité GAUDEMET op. cit., 34.

<sup>123</sup> GAUDEMET op. cit., 24.

<sup>124</sup> GAUDEMET op. cit., 15 sq.

<sup>125</sup> CHARLE *crise*, op. cit., 116.

<sup>126</sup> ZELDIN op. cit., Ibid.

Les métiers du droit offrirent aux classes moyennes provinciales – surtout par les barreaux de Lyon et de Bordeaux – la chance d'une promotion méritocratique<sup>127</sup>.

Politiquement, les juristes représentèrent le *parti du mouvement*. Ils se réclamaient des idées de 1789. La classe ouvrière montante trouva régulièrement ses défenseurs parmi des républicains d'origine bourgeoise. Deux exemples célèbres: les six chefs canuts lyonnais arrêtés en février 1834 furent défendus par Jules Favre, avocat engagé pour leur défense par la *Section des droits de l'homme*. Après l'insurrection du 12 mai 1839, eut lieu le procès des Saisons : la peine de mort requise contre Barbès et Martin Bernard fut commuée en emprisonnement à vie grâce à Jules Grévy<sup>128</sup> – autre avocat républicain. Mais le phénomène d'engagement politique ne doit pas faire illusion. À mesure que la mystique se dégradait en politique, le parti du mouvement se mua en parti de l'ordre – au prix d'un progressif auto-rienement. Pourquoi ? Kant avait en partie répondu à la question dans son *Conflit des facultés*. Le corps des juristes était à part, la faculté de droit ne faisait pas partie intégrante des universités créées au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>129</sup>, elle n'était pas animée du même esprit de modernité scientifique et de service de l'humanité. Elle avait tendance à regarder de haut les autres facultés – en particulier les facultés de Lettres (dans la terminologie française) ou de Philosophie (chez les Allemands). Elle souffrait de plus en plus de la concurrence redoutablement efficace des élites allemande et britannique, les deux autres sociétés impériales<sup>130</sup>. Dans l'ensemble universitaire français, elle était renvoyée à son splendide isolement<sup>131</sup>. Idéologiquement, elle se sentait en contradiction avec l'*impetus* moderne – dont elle se méfiait car il était source de désordre. D'où l'hostilité à toute réforme, le malthusianisme élitiste<sup>132</sup>, et ce rôle de frein que Tocqueville avait diagnostiqué dans l'esprit juridique légiste vis-à-vis des débordements démocratiques. « Les hommes, écrivait-il, qui ont fait leur étude spéciale des lois ont puisé dans ces travaux des habitudes d'ordre, un certain goût des formes, une sorte d'amour instinctif pour l'enchaînement régulier des idées, qui les rendent naturellement fort opposées à l'esprit révolutionnaire et aux passions irréfléchies de la démocratie »<sup>133</sup>.

<sup>127</sup> Christophe CHARLE : « L'ordre des juristes », 243-287 in *La République des universitaires (1870-1940)*, Seuil, 1994 (voir en particulier 260-266 : Vers une méritocratie des classes moyennes provinciales) (abrégé. CHARLE *République*).

<sup>128</sup> Jeanne GILMORE : *La République clandestine*, Aubier, 1998, 197, 274.

<sup>129</sup> CHARLE *République*, op. cit., 243.

<sup>130</sup> CHARLE *crise*, op. cit., Ibid.

<sup>131</sup> CHARLE *République*, op. cit., 247.

<sup>132</sup> CHARLE *République*, op. cit., 256-257.

<sup>133</sup> Alexis de TOCQUEVILLE : *De la démocratie en Amérique* I, 2, 253 (« De l'esprit légiste aux États-Unis et comment il sert de contrepoids à la démocratie »), Robert Laffont, Bouquins, 1986, éd. Jean-Claude LAMBERTI et Françoise MELONIO.



Ce mélange de progressisme et de conservatisme est important car il caractérise un groupe social longtemps proche du dispositif central de l'exécutif républicain. Deux ministères emploient un pourcentage particulièrement élevé de juristes sous la III<sup>e</sup> République : le ministère de la justice et celui de l'instruction publique. Sur les quarante premières années du nouveau régime, deux ministres de l'instruction publique sur trois ont été juristes (Ferry bien sûr, mais aussi J.Spuller, Léon Bourgeois, Aristide Briand, Gaston Doumergue, J. Steeg)<sup>134</sup>. Cette conjoncture n'était pas favorable au kantisme pour au moins deux raisons : les juristes – par leur forme d'esprit – penchaient vers le positivisme d'Auguste Comte et sa philosophie de l'ordre plus spontanément que vers le criticisme transcendantal de Kant et sa morale de la liberté. Et puis les juristes avaient une relation au pouvoir et à son exercice plus forte et plus immédiate que les enseignants<sup>135</sup>. Le kantisme fut semble-t-il davantage du goût des professeurs que le système de Comte, car mieux adapté à leurs attentes intellectuelles. Mais force est de constater qu'il ne fut pas dominant à la tête de l'administration ministérielle de l'instruction publique – où se trouvait une extraordinaire concentration de juristes (aux noms cités plus haut il faudrait ajouter, pour la période qui s'achève en 1913, ceux de R.Goblet, A.Fallières, G. Leygues). Charles Maurras prétendait que les dreyfusards étaient kantien. Les plus fortes densités dreyfusardes s'observaient :

1. Dans l'université,
2. À l'étranger (particulièrement en Belgique),
3. Dans les grandes villes<sup>136</sup>. Les barreaux français comptaient 5,4 % de dreyfusards affichés. On en conclura que l'appareil judiciaire fut foncièrement hostile à l'*intelligentsia* dreyfusarde et à ses idéologies du « désordre » – dans des circonstances où l'ordre avait été du côté de l'injustice.

L'idéologie des juristes n'est guère kantienne. Une passionnante controverse oppose les philosophes du droit sur la généalogie des droits de l'homme. La modernité anthropocentrique du droit, celle du contrat et de la responsabilité individuelle, a ses grands ancêtres. Kant est du nombre (avec Occam, Hobbes, Suarez, Kelsen, etc.) Le droit romain, qui met l'accent sur la nature des choses et la *lex naturalis*, est son contraire. Un philosophe du droit comme Michel Villey (1914-1988) a passé sa vie à démontrer que la philosophie du droit moderne ne peut

<sup>134</sup> GAUDEMET op. cit., 27.

<sup>135</sup> GAUDEMET op. cit., 83. Comme tentative avortée des professeurs de remplacer les juristes, Gaudemet cite l'exemple de 1924, où les juristes, empêtrés dans le dossier de la Ruhr, cèdent momentanément la place au triumvirat normalien Herriot – Painlevé – Blum, qui dès 1926 repasse la main à Poincaré, grand avocat d'affaires. » En politique comme en littérature, écrit Thibaudet (op. cit. 248), les professeurs suivent plus qu'ils n'inventent ou ne dominent ».

<sup>136</sup> Christophe CHARLE : « Le déclin de la République des avocats », 56-86 in *La France de l'affaire Dreyfus* (dir. Pierre BIRNHAUM), Gallimard, 1994. Cit. 74. Voir en particulier « Les avocats contre la justice ? » 68-76.

procéder de celle du droit romain. Les tenants de celui-ci sont, au pis aller, des réformistes du kantisme, et, dans le pire des cas, ses adversaires acharnés. Ils dominent largement la scène juridique française après la Révolution.

## « *Le ciel étoilé au-dessus de moi ...* »

Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.

*Critique de la raison pratique*, II, Méthodologie, Conclusion

En fait, la vue d'un ciel étoilé par une nuit claire donne une sorte de plaisir, que seules les âmes nobles ressentent. Dans le silence général de la nature et le repos des sens, le pouvoir caché de connaissance, propre à l'esprit immortel, parle une langue qui n'a pas de nom, et donne des concepts non encore éclos, qui se laissent bien sentir, mais non décrire.

*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, Conclusion

L'admiration et la vénération que ressent Kant au spectacle des étoiles ne se comparent pas à l'effroi de Pascal face au silence des espaces infinis. Ce sont les sentiments d'un homme de science du XVIII<sup>e</sup> siècle, et plus précisément d'un astronome de haute volée, célèbre pour deux découvertes (ou hypothèses) : d'une part, le ralentissement séculaire de la Terre, la perte d'énergie par frottement au cours des marées (la masse de la lune étant faible, l'échange d'énergie trouble sensiblement son mouvement orbital). Kant décèle le phénomène en 1754. D'autre part, l'évolution des corps célestes et en particulier la place du système planétaire parmi eux pose aux astronomes de la deuxième moitié du siècle un problème que Kant résout en 1755 par une théorie de la nébuleuse primitive, sur laquelle (sans l'avoir connue) Laplace prendra position en 1796. L'enjeu dans le transfert scientifique franco-allemand sera important.

Revenons au fameux double émerveillement qui sert de conclusion à la *Méthodologie* de la *Critique de la raison pratique*<sup>137</sup> : le ciel étoilé et la loi morale, et leur corrélation. Le ciel a perdu sa fonction religieuse traditionnelle pour en acquérir une nouvelle, en rapport non seulement à la morale de la raison pratique, mais aussi à la fondation de la République, sa presque contemporaine. Ce n'est pas par hasard que le ciel astronomique sert de référent en même temps à Kant en 1788 et à la République française à sa naissance en 1792<sup>138</sup>. Lorsqu'il contemple la voûte étoilée et mesure les mouvements des corps célestes, l'homme de la modernité scientifique prend conscience que, par ce regard et cette mesure, il imprime sa marque à la nature, et que, sans sa présence d'observateur et de spectateur savant, la création ne serait qu'une immensité désolée et vide de sens. Mais la République n'est pas que la

<sup>137</sup> *Critique de la raison pratique*, II<sup>e</sup> partie, Méthodologie, Conclusion, Pl. II, 801-802, AK. V, 161.

<sup>138</sup> La République voit le jour le 22 septembre 1792, « le jour où le soleil, arrivant à l'équinoxe, entre dans le signe de la Balance, à 9h 18' 30'' du matin pour l'observatoire de Paris. »

science, elle est la morale alliée à la science. En même temps qu'elle fait mesurer par Delambre et Méchain le méridien terrestre de Dunkerque à Barcelone, elle postule que le vrai, c'est-à-dire la capacité rationnelle de la raison, est aux sources du Bien moral<sup>139</sup>, et la science pure la garante de la liberté morale et politique nécessaire à la stabilité sociale – exactement de la même façon que pour Kant la capacité de regarder pour le déchiffrer le ciel étoilé au-dessus de soi est le complément nécessaire du respect porté à la loi morale à l'intérieur de soi.

Cette invocation de la morale prête évidemment à confusion, on en fera selon son humeur une lecture totalement différente si l'on est spiritualiste comme Francisque Bouillier, ou sociologue comme Émile Durkheim. Pour le premier, la raison a des limites, alors que la raison pratique, qui échappe aux antinomies, rétablit en morale les grandes vérités ébranlées en métaphysique par la critique<sup>140</sup>. Le ciel étoilé élève la raison défaillante vers ce qui ressemble fort à une transcendance restaurée en catimini. La loi morale kantienne annule donc pour Bouillier les prétentions de la raison pure, alors que pour Durkheim elle confirme au contraire et renforce les capacités de la science. Dans un style plus théorique, le sociologue exprime la même évidence que Kant dans sa mise en parallèle de la voûte étoilée et de la loi morale : il n'y a pas de barrière scientifique à la rationalité de la morale. Le concept Dieu reste certes significatif en morale, car c'est lui qui symboliquement en prescrit le respect et en condamne la violation, mais la faute par excellence n'est plus le péché, le péché moderne se confond avec la faute morale, c'est-à-dire, en termes kantien, avec l'inattention à la loi morale<sup>141</sup> (et non plus avec la désobéissance envers Dieu). Le progrès scientifique et spirituel, explicité par Kant dans sa dualité céleste et légale, indique le vrai et la morale comme les deux sources du républicanisme laïque : la science et la morale fondent par leur alliance un régime qui ne peut être que la République<sup>142</sup>. Les savants sont les fournisseurs d'imagination sociale dont l'État a besoin, et ils authentifient de leur autorité et de leur prestige le contrôle que celui-ci exerce sur les populations – au nom de la loi morale et des normes sociales qu'il entend faire enseigner par l'école. Le ciel étoilé est une évidence que nous pénétrons si peu que nous ne pouvons rien en dire, sinon qu'elle est. La loi morale et son autonomie sont des évidences du même ordre – et la morale « un fait de la raison » (pratique) : on reconnaîtra là des thèmes constants de la pensée des Lumières protestantes de Pierre Bayle à Kant<sup>143</sup>.

<sup>139</sup> Anne RASMUSSEN : « La science », 958-963, in *Dictionnaire critique de la République* (dir. Vincent DUCLERT et Christophe PROCHASSON), Flammarion, 2002.

<sup>140</sup> Francisque BOUILLIER : *Notions d'histoire de la philosophie*, Delagrave, 1878, 217.

<sup>141</sup> Émile DURKHEIM : *L'éducation morale*, PUF, 1963, première leçon : *la morale laïque*, 6.

<sup>142</sup> Anne RASMUSSEN et Vincent DUCLERT : « La République des savants », 441, in *Dictionnaire critique*, op. cit.

<sup>143</sup> Élisabeth LABROUSSE : *Pierre Bayle*, Albin-Michel, 1996, 275.

## Le ciel astronomique comme sacré humanisé – Kant et Laplace

Tant que les hommes songeront aux cieux, la philosophie sera vivante.  
Alexis Philonenko

Il n'y a qu'une bonne philosophie : Dieu dans le ciel, et la conscience en nous.  
Lamartine à Virieux (1838)

L'espoir passa au-dessus d'eux comme une étoile qui tombe du ciel.  
Goethe : *Les affinités électives*.

L'espoir n'est tel que pour ceux en faveur de qui on espère, et non pour ceux qui espèrent.  
Aux désespérés seuls l'espoir est donné.  
Walter Benjamin : *Sur les Affinités électives*.

Il y a une qualité infinie d'espoir, mais pas pour nous.  
Kafka

L'admiration et la vénération éprouvées par Kant au spectacle du ciel nocturne sont des affects, des sentiments plus irraisonnés que rationnels. Mais leur universalité renvoie à des problèmes que l'esprit humain considère comme fondamentaux pour lui et pour l'espèce, car ils relèvent de ce qu'Edgar Morin appelle le « tuf anthropologique »<sup>144</sup>. L'humanisation de l'*homo sapiens* a certainement commencé avec l'observation des mouvements du ciel : ce sont eux, disait Alain, qui « donnèrent aux hommes la première notion d'un ordre à chercher dans les choses, d'où toute leur puissance et toute leur justice est sortie, tombant aussi réellement du ciel, mais tout autrement que les prêtres ne le disent »<sup>145</sup>. Dans la vénération kantienne pour le ciel étoilé, il reste quelque chose de cette idée que la nature donne à la raison humaine des leçons d'ordre et de justice. Cependant le ciel de la révolution copernicienne kantienne acquiert une qualité nouvelle, ontologique ou virtuelle – comme on voudra. Il tend certes à se confondre avec le ciel de Dieu, mais d'un Dieu qui aurait déserté la totalité de l'espace observable par la science. La voûte étoilée est divinisée, mais sans que Dieu y paraisse. Cette divinisation qui s'amorce chez Kant pour devenir totale chez Laplace illustre le rôle de la croyance à l'intérieur de la rationalité scientifique épurée, plutôt que contre elle. Depuis la *Critique de la raison pure* le système kantien a évolué sur le plan de la science comme sur celui de la morale. La préface de la seconde édition (1787) annonçait déjà la couleur en soutenant d'une part que seule la connaissance – celle de l'hypothèse – produit l'objet, ce qui faisait la part belle à l'imagination scientifique, et d'autre part qu'un inconditionné existe, déjà signalé dans la *Dialectique transcendantale*, deuxième division de la *Théorie transcendantale*

<sup>144</sup> Edgar MORIN : *Sociologie*, Fayard, 1984, 37.

<sup>145</sup> ALAIN : *Propos I* (éd. Maurice SAVIN), Pléiade, 1956, 59.

*des éléments*, comme fondement essentiel de l'éthique<sup>146</sup>. Alors que la préface à la première édition s'apitoyait encore sur le pathétique d'une raison accablée par les preuves de ses défaillances, la seconde préface ouvrait en fanfare la voie royale de la science et de la raison systématique contre la raison sensible<sup>147</sup>. Tout cela était contenu, à l'état germinal, dans cette *Théorie du ciel* (1755) que Karl Marx trouvait plus révolutionnaire encore que la première *Critique*<sup>148</sup> : Kant portait à son achèvement philosophique une lignée d'astronomes qui avaient changé le monde (Copernic, Galilée, Kepler, Newton). Sa cosmogonie mécaniste, note Ernst Bloch, suffit à immortaliser son nom<sup>149</sup>.

Par sa sidération, au sens étymologique, face au ciel étoilé, Kant illustre à notre sens ce stade intermédiaire de la morale laïque, où elle ressemble encore à la religion, puisque l'une et l'autre prescrivent des devoirs, c'est-à-dire des pratiques moralement obligatoires, alors que se manifeste concurremment la nécessité de « découvrir les substituts rationnels des notions religieuses qui, pendant si longtemps, ont servi de véhicule aux idées morales les plus essentielles »<sup>150</sup>. Avec son contemporain Euler, Kant dématérialise la lumière pour en faire, contre Newton, un phénomène ondulatoire, il pluralise la toute-puissante force d'attraction universelle de Newton en lui opposant des forces répulsives dont il doit l'intuition à Leibniz<sup>151</sup>. Il opère enfin un total basculement du temps sur l'espace<sup>152</sup> – d'où sa vénération admirative devant le ciel étoilé tire non seulement sa puissance poétique, mais sa position stratégique dans le système de la raison pure. Selon les antinomies de la raison pure, deux types opposés de science peuvent en effet se réclamer de la raison selon qu'ils travaillent dans le concret, comme la géologie, ou dans l'abstrait, comme l'astrophysique. L'histoire des sciences astronomiques au XIX<sup>e</sup> siècle vérifie les hypothèses philosophiques de Kant, qui privilégiaient l'abstraction mathématique, notamment lorsque le polytechnicien Urbain Le Verrier découvre la planète Neptune en 1846. Le ciel kantien est un espace géométrique, donc intelligible et intelligent. Il est le haut (idéalisé), évidemment opposé au bas (méprisé)<sup>153</sup>. Sa supériorité symbolique doit tout au savoir, rien aux privilèges de la naissance ou de la fortune. Il s'impose comme norme absolue, conjointement à la loi morale et avec une légitimité égale,

<sup>146</sup> Le commentaire de la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* par Hermann COHEN (1907) a été partiellement traduit *Revue de métaphysique et de morale*, 94 (1989), 2, 165-170.

<sup>147</sup> Voir Judith SCHLANGER : « Les énergétiques de la raison dans les préfaces de la *Critique de la raison pure* », *Revue de métaphysique et de morale*, 80 (1975), 1-10.

<sup>148</sup> Gustav MAYER : *Karl Marx*, II, 293, cité Hans BLUMENBERG : *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort/M., Suhrkamp, éd. 1975.

<sup>149</sup> Ernst BLOCH : « Zweierlei Kant-Gedenkjahre », in *Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Francfort / M., Suhrkamp, 1985, 455.

<sup>150</sup> DURKHEIM loc. cit., 8.

<sup>151</sup> Karl JOËL : *Wandlungen der Weltanschauung*, Tubingen, Mohr (Siebeck), 1934, 205.

<sup>152</sup> Pierre CHAUNU : *L'axe du temps*, Julliard, 1994, 59.

<sup>153</sup> CHAUNU op. cit., 57.

par la médiation de la figure emblématique du savant, co-gérant de la République avec le philosophe. Double patronage de l'érudition et de la sagesse en quelque sorte : l'École Normale Supérieure joue à cet égard un rôle fédérateur qui aurait conforté Kant dans ses conceptions de la science. Le savant de la III<sup>e</sup> République est à la fois mathématicien, physicien et astronome. On retrouve cette triple capacité à la base de toutes les carrières scientifiques normaliennes après 1874<sup>154</sup>

Kant, disait Ernst Bloch, fait « irruption dans la cuisine de Dieu »<sup>155</sup> – et c'est son acte le plus fracassant en astronomie comme en métaphysique, un geste que répéteront, à la veille de la *Critique de la raison pratique*, les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786). La vision que se fait Kant du ciel et du cosmos est rigoureusement scientifique. À ses yeux de philosophe, le spectacle de l'infini nocturne, à la fois matériel et inimaginable<sup>156</sup>, risque de troubler la raison et le cœur d'individus trop sensibles – et il y en a beaucoup ! Au contraire de Pascal, Kant ne pense pas que l'infini soit une école de la raison. Par son alliance avec la loi morale il contient en revanche une leçon substantielle de la modernité en phase de sécularisation. Cette leçon, nous semble-t-il, correspond à cette phase intermédiaire où l'effacement du sacré judéo-chrétien impose, en réaction, le retour du sacré naturel, et le recours au sublime cosmique, figure millénaire et matière première du sacré<sup>157</sup>. Cet entre-deux s'interprète au choix comme une richesse potentielle ou comme une ambiguïté. Il est depuis toujours une force de la pensée allemande (Lessing et Kant) pour laquelle il s'agit à la fois de démythifier la religion lorsque la mythologie religieuse prétend se faire passer pour un savoir à part entière, et de saisir pourtant le mythe dans sa puissance créatrice, car son assimilation est jugée aussi nécessaire à l'homme qu'à la société. Du ciel kantien les dieux et les héros se sont à jamais éclipsés, après y avoir de toute éternité accompli les gestes du travail, de la guerre, de l'amour et de la mort. Dieu lui-même s'est retiré<sup>158</sup>. Mais Dieu parti, le ciel, même humanisé par le regard que l'astronome porte sur lui, garde la trace de cette divinité diffuse. Lorsqu'il déploie sa splendeur sous nos yeux ébahis, les choses humaines se placent soudain par miracle à l'échelle de la démesure, et l'univers cosmique se trouve investi d'une sublimité à notre portée d'homme. La « vénération » de Kant pour les constellations de

<sup>154</sup> Voir in George WEISZ and Robert FOX : *The Organization of Science and Technology in France (1808-1914)*, Cambridge UP., Paris – Maison des sciences de l'homme, 1980, Craig ZWERLING, 31-32, et Victor KARADY, 112. Le polytechnicien Le Verrier (1811-1877) reste longtemps le premier astronome de France, mais en 1892 tous les directeurs d'observatoires astronomiques sont normaliens (ZWERLING, loc. cit.).

<sup>155</sup> BLOCH loc. cit.

<sup>156</sup> Karl JASPERS : *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1954, 233.

<sup>157</sup> Marie François GUYARD : *D'un romantisme l'autre*, PU. Sorbonne, 1992, 28.

<sup>158</sup> « Tandis que s'affaiblissait la grande lumière, celle du Soleil, faisant ressortir plus clairement encore celle des étoiles, parmi lesquelles le Soleil lui aussi est une étoile » (Ernst JÜNGER : *Soixante-dix s'efface*, I, Visite au Japon (août 1965)).

la nuit marque clairement les limites de sa volonté de « ne mettre aucun Dieu dans le monde »<sup>159</sup>. Face à l'évidence que les cieux ne chantent plus la gloire du créateur, Kant refuse pourtant d'admettre, ainsi que l'y invite sa *Critique de la raison pure*, que « toute connaissance positive des choses est absolument irrégulière »<sup>160</sup>, comme l'écrit Alain, avec une intrépidité qui peut se réclamer de Kant, mais manque un peu de ... diplomatie. L'homme kantien (et l'on nous permettra d'ajouter le républicain laïque à la française) découvre avec « admiration et vénération » sa potentielle infinité au-delà de sa finitude<sup>161</sup>. Dans ses yeux levés vers les étoiles, comme dans le geste emphatique de ses bras dressés vers la cime des grands arbres, on a l'archétype de ce que Paul Bénichou appelle l'oraison laïque. La poésie romantique et les manuels scolaires de morale reprendront, dans leur exaltation de la nuit étoilée, des traditions déistes que l'on aurait pu croire discréditées par la science et par la philosophie. L'enjeu nous semble plus sérieux et plus large. N'est-on pas là à un carrefour du projet des Encyclopédistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et des positivistes du XIX<sup>e</sup> d'unir la science et la philosophie? Ce besoin d'unifier astronomie et morale, d'appliquer la même intransigeance rationnelle au savoir et à l'action n'est-il pas un trait caractéristique de ce que l'on pourrait appeler l'idéologie kantienne ?

La comparaison de Kant et de Laplace (1749-1827) est intéressante de ce point de vue – tellement le savant français, dominant la scène scientifique française jusqu'en 1815, illustre un déterminisme spatio-temporel absolu, assez typiquement national, semble-t-il, et une méthode analytique en piètre consonance avec le génie kantien. Laplace est d'autant plus intéressant dans la confrontation franco-allemande avec Kant qu'il accomplit, après le 18 brumaire, un parcours politique sans faute. Il est fait comte d'Empire en 1808. Sa carrière sous Bonaparte et Napoléon est fulgurante. Avec Lagrange et Monge il est chargé par l'empereur de former les jeunes normaliens et polytechniciens<sup>162</sup>. Il doit son influence la plus durable à un modèle mathématisé de la physique, c'est-à-dire à la généralisation de la formule de Newton de gravitation universelle, selon laquelle les forces s'exercent à l'inverse du carré de la distance les séparant<sup>163</sup>. Son rapport à Kant a vivement piqué la curiosité des historiens, car son *Exposition du système du monde* formulait en 1796 l'hypothèse cosmogonique déjà

<sup>159</sup> Paul BENICHOU : *Le sacre de l'écrivain (1750-1830)*, José Corti, 1985, 35-39. Voir par exemple in Centre international de synthèse : *Henri Berr et la culture du XX<sup>e</sup> siècle* (dir. Agnès BIARD, Dominique BOUREL, Éric BRIAN), Albin-Michel, 1997 : 219-230, Bernadette BENSUADE-VINCENT : « Présences scientifiques aux semaines de synthèse 1929-1939 ». « Le ciel dans l'histoire et dans la science » était en 1936 au programme de la huitième semaine de synthèse. Voir ALAIN op. cit., 1135.

<sup>160</sup> ALAIN Ibid.

<sup>161</sup> BENICHOU op.cit., 35.

<sup>162</sup> Nicole et Jean DHOMBRES : *Naissance d'un nouveau pouvoir – Science et savants en France (1793-1824)*, Payot, 1989, 169.

<sup>163</sup> DHOMBRES op. cit., 511.



proposée par Kant dans sa *Théorie du ciel* de 1755<sup>164</sup> : le système solaire aurait pour origine une nébuleuse à noyau très condensé, dont la rotation aurait provoqué la formation des planètes à partir des couches extérieures, et celle du soleil à partir du noyau. L'idée alors révolutionnaire d'une origine commune de la terre, du soleil et des planètes fut donc effectivement partagée par Kant et Laplace, sans qu'il fût possible de conclure à une influence du premier sur le second<sup>165</sup> – la première traduction française de la *Théorie du ciel* datant des *Hypothèses cosmogoniques* de Wolf en 1886, on peut être sûr que Laplace ignorait qu'il avait été précédé par Kant. Les méthodes et les convictions des deux hommes sont difficilement comparables : la synthèse *a priori* est réhabilitée chez le théoricien de la raison pure. Où celui-ci voyait un signe d'invention et de progrès intellectuel, son collègue français n'apercevait que billevesée métaphysique. Il défendait inconditionnellement le principe d'une coupure entre science et philosophie<sup>166</sup>. Kant valorise ontologiquement la théorie et accorde à l'imagination une place importante dans le progrès scientifique, alors que Laplace inscrit sa cosmogonie positive plutôt dans la continuité de l'empirisme de l'*Encyclopédie* et de Buffon, prolongée ultérieurement par le positivisme de Comte. La cosmogonie rationnelle du penseur prussien (un minimum d'ordre pour un maximum de potentialités<sup>167</sup>) n'exclut pas, au contraire de l'anti-finalisme mécaniciste du Français, l'idée de la raison d'un Dieu à la fois simple et infini<sup>168</sup>. On peut difficilement concevoir une contestation plus fondamentale de la métaphysique que celle de Laplace, alors que le métaphysicien de Königsberg est convaincu que l'esprit est mû par des tendances constructives supérieures à l'expérience. Cette conviction est d'ailleurs celle du rationalisme moderne – à commencer par Descartes<sup>169</sup>.

### Le ciel sort du référentiel chrétien

Les cieux kantien ne clament plus la gloire de l'Éternel, ils ne sont plus équilibrés et harmonieux comme l'étaient ceux de Newton – à l'image d'une Angleterre alors politiquement stabilisée par le règne d'Anne, où les révolutions étaient enfin terminées<sup>170</sup>. Après Galilée et

<sup>164</sup> Je suis les savantes démonstrations de P. BUSCO : « Kant et Laplace », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 50 (N° 100, juillet-août 1925), 235-279.

<sup>165</sup> L'idée d'une inspiration kantienne de Laplace a été soutenue par ZÖLLNER (*Photometrische Untersuchungen*, Berlin, 1865), qui la tenait de HUMBOLDT (*Cosmos*, 1845-1851) et de HELMHOLTZ. Elle a été réfutée en 1911 par Henri POINCARÉ dans ses célèbres *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*.

<sup>166</sup> DHOMBRES op. cit., 469 sq.

<sup>167</sup> BUSCO loc. cit., 245.

<sup>168</sup> BUSCO loc. cit., 249.

<sup>169</sup> BUSCO loc. cit., 276. L'image kantienne du cosmos comme mécanique mathématique est également cartésienne. C'est la pensée qui fait exister l'être humain pour Descartes, de la même façon que la foi pour Luther. Friedrich HEER rapproche le « *cogito ergo sum* » du premier du « *credo ergo sum* » du second (*Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, 405).

<sup>170</sup> Bertrand RUSSELL : *Science et religion*, Gallimard, 1990, 43.

Newton, l'homme perd sa position unique et privilégiée dans le drame théo-cosmique de la création dans lequel il avait été jusque-là à la fois la figure centrale et la scène<sup>171</sup>. La *Théorie du ciel* que publie Kant en 1755 va beaucoup plus loin : deux affirmations y anticipent largement sur l'idéologie révolutionnaire de la fin du siècle. Kant soutient en effet, et audacieusement, que l'univers matériel est un ensemble cohérent, et – de façon plus troublante – que la matière se transforme progressivement à partir de sa répartition initialement quasi uniforme à travers l'espace. C'en est fini du platonisme unitarien des cercles de Cambridge dans lequel baignait encore Newton<sup>172</sup>. Le ciel n'est plus le domaine du Père éternel. Il mérite que la science s'occupe de son histoire. Toute discipline scientifique ou morale a dorénavant à rendre compte d'une évolution de ses objets. Tout concept a une histoire, qui le relativise. Kant pose quelques uns des repères philosophiques de l'évolutionnisme, qui a partie liée avec la Révolution française.

L'idée révolutionnaire (et évolutionniste) kantienne explore des domaines encore inconnus de la science. Sa réception par les Français est intéressante historiquement, elle leur permet d'avancer hardiment dans des questions métaphysiquement délicates sans heurter de front l'ordre établi ni blesser leurs convictions religieuses personnelles. Là encore Kant est à la fois audacieux et prudent, il apprend à ménager la chèvre et le chou. Une vieille querelle oppose par exemple depuis des siècles molinisme (pour lequel il y a continuité entre Dieu et le monde) et augustino-jansénisme (pour lequel un abîme effrayant sépare toujours Dieu et ce qui n'est pas Lui<sup>173</sup>). Le ciel est étudié par Kant scientifiquement, mais avec une tournure nettement augustino-janséniste, c'est-à-dire l'intime mais tacite conviction que la réalité supérieure qui se manifeste de façon insaisissable dans l'univers cosmique, et la quotidienneté profane sont séparées infiniment<sup>174</sup>. C'est ce qui rend à première vue si comparables la stupeur admirative kantienne et l'effroi pascalien devant l'infini nocturne. Même constatation sidérée chez les deux hommes : l'écart entre l'effort au progrès à l'infini que notre imagination conçoit et la prétention de notre raison à l'idéal d'une part, et notre finitude sensible d'autre part<sup>175</sup> fait le tragique de notre condition. À une différence considérable près : sous les deux formes du sublime mathématique et du sublime dynamique, le sujet kantien mesure sa supériorité sur la nature tant en son immensité qu'en sa puissance physique – ainsi que

<sup>171</sup> Alexandre KOYRE : *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973, 65.

<sup>172</sup> CHAUNU op. cit., 59.

<sup>173</sup> Leslek KOLAKOWSKI : *Dieu ne nous doit rien*, Albin-Michel, 1995, 93.

<sup>174</sup> KOLAKOWSKI op. cit., 134.

<sup>175</sup> Hélène BONCHILLOUX : « Du beau et du sublime chez Pascal », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, avril-juin 1995, 2, 194.

l'établit l'*Analytique du sublime* dans la *Critique de la faculté de juger*<sup>176</sup> – alors que pour Pascal la toute-puissance est un attribut de Dieu seul. De Pascal à Kant, la sécularisation de l'infini a de fait progressé de façon fantastique. Le ciel étoilé de Kant est un système construit par l'homme et qui lui sert, à partir de l'analyse mathématique et physique, à construire d'autres systèmes sur le même modèle (notamment dans toutes les sciences humaines). Les étoiles de Kant sont plus réellement dans la science astronomique que dans le ciel<sup>177</sup>. Il ne s'agit plus de découvrir la structure du monde (Copernic avait été le dernier à s'y employer), mais de n'accorder de vérité qu'à l'effort de construire un ordre universel capable de rendre compte du mouvement des astres<sup>178</sup>. Où Pascal pensait Dieu et gouffre de l'infini, Kant pense homme et capacité infinie d'imaginer des systèmes – non sur la base de l'expérience, mais sur celle de la connaissance *a priori*. La *Préface des Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* tire impeccablement les choses au clair en n'accordant le nom de science *proprement dite* qu'à celle dont la certitude est apodictique, alors qu'une connaissance qui peut contenir une certitude simplement empirique n'est un *savoir* qu'en un sens impropre<sup>179</sup>. En se constituant en système *a priori*, l'astronomie n'est pas seulement la mise en équation d'un spectacle naturel sublime, elle est aussi le type de toute science *a priori*. Cette promotion de l'astronomie comme science permet, nous semble-t-il, de distinguer l'admiration et la vénération kantiennes devant le ciel étoilé de l'accablement pascalien dans le *Fragment des deux infinis*. Entre-temps, Dieu a quitté le ciel, et la philosophie naturelle occidentale s'est laïcisée à travers des étapes dont on numérotera les balises :

1. Galilée,
2. Descartes,
3. Leibniz,
4. Wolff,
5. Newton,
6. Kant<sup>180</sup>.

Le grand laïcisateur avant Kant fut Wolff : le monde est pour lui une horloge, mais l'horloger est en chômage technique, et le problème de la Création dégringole aux oubliettes. Le désenchantement wolffien est parachevé chez Kant par le célèbre chapitre de la *Critique*

<sup>176</sup> *Critique de la faculté de juger*, I. *Analytique du sublime*, § 24 : *Division de la recherche concernant le sentiment du sublime*, Pl. II, 1013-1014, AK. V, 247.

<sup>177</sup> C'était d'après BLUMENBERG op. cit., 133, la thèse du néo-kantien Hermann COHEN et de Paul NATORP : *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems*, Berlin, 1918.

<sup>178</sup> Friedrich KAMBARTEL : « System » und « Begründung » als wissenschaftliche und philosophische Ordnungsbegriffe bei und vor Kant, in *Philosophie und Rechtswissenschaft – Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jh.* (hrsg. von Jürgen BLÜHDORN und Joachim RITTER), Francfort/ M., Vittorio Klostermann, 1969, 99-113.

<sup>179</sup> *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, *Préface*, Pl. II, 364, AK. IV, 468.

<sup>180</sup> Lire par exemple in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1998, N° 2, 241-242 le compte-rendu de Pierre E. DE LA PECHEVIE sur Paul CLAVIER : *Kant – Les idées cosmologiques*, PUF, 1997.

*de la raison pure* sur les antinomies cosmologiques<sup>181</sup>. L'astronomie moderne n'est pas seulement désastreuse pour la centralité de la planète Terre dans le système solaire, elle l'est aussi pour le christianisme qui faisait de l'ici-bas terrestre le lieu central de la Création et du salut<sup>182</sup>. Giordano Bruno avait payé de sa vie la démonstration de l'incompatibilité de la nouvelle carte du ciel avec sa pluralité de mondes, et du christianisme quand on prend celui-ci au sérieux. Mais en réalité les choses n'étaient pas aussi nettement tranchées. Tout en voulant en finir avec Dieu, la pensée moderne ne se résignait pas à ce que l'homme quittât l'endroit privilégié qui était le sien dans la nature pour s'engouffrer dans l'infini<sup>183</sup>.

## L'ambiguïté du ciel

Le décentrement du monde<sup>184</sup> par la science est une source d'angoisse pour la culture de l'Europe moderne. De Kepler à Henri Poincaré en passant par Blaise Pascal, le choc de l'infini cosmique et de la finitude humaine provoque l'insomnie de la pensée. Le ciel platonicien ne baigne plus de sa lumière la réalité des jours. La voûte étoilée de Kant n'éclaire plus les sentiers du voyageur terrestre – comme si la lampe de l'espoir s'était éteinte avec l'omnipotence de la raison. Le romantisme européen s'est fait le porte-parole et le témoin de cette inquiétude, lorsque Heinrich Heine par exemple exalte la poésie des étoiles tout en la dénonçant comme illusion de jeunesse. On connaît le récit, dans ses *Confessions* (1854) de sa rencontre avec Hegel en 1819. Les deux hommes contemplant par la fenêtre un ciel étoilé scintillant de mille feux. S'abandonnant au plaisir repu d'un bon dîner et d'un bon café, notre poète s'exalte, se lance dans un couplet sur les étoiles, les désigne comme le séjour des bienheureux. Réplique grincheuse et tranchante du maître : « Les étoiles, hum ! hum ! les étoiles ne sont qu'une lèpre lumineuse dans le ciel ». « Pour l'amour de Dieu, s'écrie Heine, vous prétendez donc qu'il n'y a pas là-haut de lieu de félicité pour récompenser la vertu après la mort ? » Hegel, fixant Heine de ses yeux blêmes : « Non seulement vous avez soigné votre mère malade et vous n'avez pas empoisonné monsieur votre frère, mais vous réclamez en plus un pourboire !<sup>185</sup> » Quel chemin parcouru, dans le dénigrement des étoiles, par Hegel, mais aussi par Heine lui-même, lorsque devenu vieux (et insensé) celui-ci se rappelait dans *Les mémoires de M. de Schnabelewopski*, le temps où il était jeune (et insensé) et se promenait

<sup>181</sup> *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, Livre II, chap. II : *L'antinomie de la raison pure*, Pl. I, 1069-1191, AK, III, 281-381.

<sup>182</sup> Ernst BENZ : *Swedenborg in Deutschland*, Francfort / M., Vittorio Klostermann, 1947, 133.

<sup>183</sup> Miguel BENITEZ : « La tentation du gouffre », 115-124, in *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine* (dir. Olivier BLOCH), Vrin, 1982.

<sup>184</sup> Michel SERRES : *Éloge de la philosophie de langue française*, Fayard, 1995.

<sup>185</sup> Heinrich HEINE : « Geständnisse », 269 in *Sämtliche Werke*, (hrsg. von Fritz MARTINI), Munich, Georg Müller, 1925, Vol. VIII. Dans l'édition des *Sämtliche Schriften* (K. BRIEGLB) vol. I, 517 sq.

romantiquement sur les quais de l'Alster à Hambourg, guignant les filles au passage, et les cygnes gracieux, jusqu'à l'apparition des étoiles. « Ah les étoiles ! Que sont-elles au juste – des fleurs d'or sur la gorge virginale du ciel, ou des yeux voluptueux d'anges se mirant avec mélancolie dans les eaux bleues de la terre, pour jouer galamment avec les cygnes<sup>186</sup> ? » La distance ironique prise par Heine lui permet de s'attendrir sur les étoiles sans céder à l'admiration et à la vénération kantienne, dont les temps sont révolus. Ce que Hegel lui a appris et qui a flatté délicieusement son amour-propre, c'est que (contrairement à ce que croyait sa grand-mère !) le bon Dieu ne réside pas au ciel, mais qu'il est lui-même – modeste terrien – le bon Dieu, mais un bon Dieu domicilié ici-bas<sup>187</sup>. Ce que la révolution scientifique, pourtant accompagnée et même initiée par Kant, apporte de perturbateur dans le système d'une rationalité critique harmonieusement accordée à l'ordre de la raison pratique, se mesure exactement ici. L'accent mis emphatiquement par les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle sur les clartés célestes est passé de mode. Le XIX<sup>e</sup>, décidément hégélien de ce point de vue, situe l'acte philosophique plutôt au grand jour de la raison. Penser devient une activité de lucidité diurne, alors que la métaphysique est soupçonnée de s'accommoder coupablement des obscurités du ciel nocturne. On voit en quoi le système de Kant se prête à deux interprétations divergentes, soit comme apologie d'un mystère cosmique élucidé par la science, soit comme vénération incomplètement sécularisée d'un sublime naturel imposé à la raison. C'est précisément en cela que l'ambiguïté du ciel – pour reprendre une expression de Hans Blumenberg<sup>188</sup> – est à l'image de l'ambiguïté de Kant lui-même : un Kant pour la clarté solaire de la raison, un autre pour le clair de lune vapoureux et imprécis de la métaphysique.

En bon kantien qu'il était, Charles Renouvier a exactement perçu le kantisme de Victor Hugo. Ce que voit le XIX<sup>e</sup> siècle et que la vénération kantienne entrevoyait à peine, c'est moins l'ordre géométrique du ciel que son instabilité profonde. Hugo implore dans les *Contemplations* :

Ah ! fantômes humains courbés sous des désastres !

Qui donc a dit : C'est bien, Éternel, assez d'astres.

N'en fais plus. Calme-toi<sup>189</sup>.

Kant dresse devant l'infini de la nature la capacité illimitée de la raison. Cet illimité de la raison est un gouffre, que Hugo assimile à la création et à Kant. Il écrit dans *William*

<sup>186</sup> *Aus den Memoiren des Herrn von Schnabelewopski*, Livre I, chap. IV, 56-58 (éd. F. MARTINI, op. cit.)

<sup>187</sup> Cité 84 sq. Hans BLUMENBERG : *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort / M., Suhrkamp, 1989.

<sup>188</sup> Le premier volume de *Die Genesis* (op. cit.) s'intitule précisément *Die Zweideutigkeit des Himmels*.

<sup>189</sup> Victor HUGO : *Contemplations*, VI, 9, « À la fenêtre pendant la nuit », cité in Charles RENOUVIER : *Victor Hugo philosophe*, Maisonneuve et Larose, 2002, 29 sq.

*Shakespeare* : « Tout homme a son Patmos...S'il va sur cette cime, il est pris...L'illimité entre dans sa vie, dans sa conscience, dans sa vertu, dans sa vie... Il s'obstine à cet abîme attirant, à ce sondage de l'inexploré, à ce désintéressement de la terre et de la vie ... À ce regard sur l'invisible, il y vient, il y retourne, il s'y accorde, il s'y penche, et c'est ainsi qu'on pénètre dans l'impénétrable. Qui y descend est Kant ; qui y tombe est Swedenborg<sup>190</sup> ».

---

<sup>190</sup> Victor HUGO : *William Shakespeare*, Première partie, Livre V, cité RENOUVIER, op. cit., 119.

## « ... et la loi morale en moi... »

La présence de la loi morale en l'homme est non seulement un article essentiel de la morale de Kant, mais un dispositif central du système tout entier, où l'homme devient une fin en soi, et, par la loi morale, la liberté un fait de la raison. Un fait mystérieux existe en nous – un fait de la raison, un fait de la loi, un fait de la liberté. *Il y a obligation*<sup>191</sup>. L'objet de la morale kantienne n'est pas de dire *ce qu'il nous faut faire*, mais d'explicitier qu'*il nous faut faire*, que nous sommes obligés et donc libres. Toute l'architecture conceptuelle des trois *Critiques* culmine dans la présomption apodictique de la présence, «en» chaque individu, d'une immanence des impératifs moraux (ou, si l'on préfère, d'une conscience). Cette conscience est supérieure à la raison spéculative, à laquelle on dirait, par une métaphore maladroite, qu'elle donne des ordres. Kant doit résoudre le problème de l'articulation entre *Critique de la raison pure* et *Critique de la raison pratique*. Il a le choix : ou bien la conscience morale est une *espèce* de raison, qui n'a de commun avec la raison spéculative que son caractère *a priori*, ou bien elle est une *forme* de la raison, et par conséquent la raison pratique et la raison spéculative ne diffèrent que comme les deux emplois d'une seule et même force. Kant choisit la première solution, écarte la seconde : les notions de la conscience morale sont pour lui les catégories de l'action, comme les notions de la raison sont les catégories de la pensée et sont comme elles *a priori*, universelles et nécessaires<sup>192</sup>. Le souverain Bien est rationnel. Le principe de l'autonomie de la raison est donc fondamental. Ainsi que le rappelle, dans *l'Analytique de la raison pure pratique*, le § 7 (*Loi fondamentale de la raison pure pratique*), « la raison pure est pratique par elle seule et donne (à l'homme) une loi universelle que nous appelons *la loi morale* »<sup>193</sup>.

Que la loi morale soit universellement présente en tout homme, qu'elle n'ait d'autre fin que l'homme, et que l'autonomie de chacun ne soit concevable à la raison pratique que sous

<sup>191</sup> Nous suivons ici l'excellent chapitre « Le fait du devoir » 75-129 in Olivier DEKENS : *Comprendre Kant*, Armand Colin, 2003.

<sup>192</sup> Émile BOIRAC : *Cours élémentaire de philosophie*, Alcan, 1892, 315.

<sup>193</sup> *Critique de la raison pratique, I. analytique*, § 7, Pl. II, 645, AK.V, 31.

cette forme<sup>194</sup> – nous tenons là trois concepts majeurs de la morale de notre philosophe. Si la loi ne gouverne pas – et ne gouverne pas seule – l'impératif catégorique n'est pas applicable. Ce juridisme moral fonde l'originalité exceptionnelle du système, dont il forge la capacité inouïe d'impact. Il exclut toute philanthropie, toute morale humanitaire. Son objectif philosophique reste inchangé : inventer une morale sans recours empirique, une pure métaphysique des mœurs. Ses concepts cardinaux se ramèneront pour l'intelligibilité de l'exposé à l'affirmation d'une finalité humaine suffisante, en quoi Ferdinand Alquié voit « l'équivalent moral du *cogito* »<sup>195</sup>. La « loi morale en moi » est simplement une forme (c'est le fameux formalisme kantien). C'est à ce prix que la raison joue son rôle de faculté législatrice pure. Sa domination inconditionnée sur le comportement individuel perdrait, dans le système, tout caractère rationnel si la raison n'était qu'un raisonnement. Donner ses raisons n'aboutirait qu'à un impératif hypothétique, qui dévoierait la raison de ses fins absolues. Nul doute à ce sujet : le contact avec l'inconditionné, exclu par la *Critique de la raison pure*, est posé par la *Critique de la raison pratique*<sup>196</sup>. La loi morale, explique Olivier Dekens, est la *ratio cognoscendi* de la liberté. Si la loi morale n'était pas clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à *admettre* une chose telle que la liberté. En revanche, s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait nullement être rencontrée par nous<sup>197</sup>.

Par la loi morale de Kant et de Rousseau, on approche, par le détour du for intérieur, imperceptiblement le divin, le céleste, l'absolu, la transcendance – le nom que l'on donne à ces instances siégeant « en moi » importe peu. La légitimité de ce surmoi, dans son caractère à la fois obligatoire et flou, est un postulat. Voilà l'essentiel. La conscience morale, chez Kant, n'est pas définie avec cohérence, c'est le moins que l'on puisse dire. C'est en réalité une croyance, et une croyance hors rationalité<sup>198</sup>. Ce miroitement de mystère n'est pas caché, mais revendiqué. La théorie des postulats (Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté) déroutait fort chez un penseur qui ne cesse d'afficher ses intentions critiques. De même pour la « loi morale en moi ». Toujours notre constat en demi-teinte : la sécularisation de l'absolu par Kant, entreprise de la plus grandiose hardiesse, reste inachevée. La loi morale inscrite dans le *sensorium commune* de l'homme occidental ne risque-t-elle pas de chavirer par vents contraires ? Ne

<sup>194</sup> Comment se soumettre à la loi et être une fin en soi – c'est le problème de la volonté morale, résolu par le principe d'autonomie dans la Troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique*. La fin du présent chapitre retournera à ce problème.

<sup>195</sup> Ferdinand ALQUIÉ : *Leçons sur Kant – La morale de Kant*, La Table ronde, 2005, 137.

<sup>196</sup> ALQUIÉ op. cit., 103-105.

<sup>197</sup> DEKENS op. cit., 81 sq.

<sup>198</sup> Robert MISRAHI : *Qu'est-ce que l'éthique ?* A. Colin, 1997, 156.



s'expose-t-elle pas au soupçon de ses critiques de basculer dans le néo-religieux et de déverser dans les nuages célestes – en pure perte – des trésors d'humanité que les hommes chercheront ensuite à s'approprier à nouveau<sup>199</sup> ? La loi morale kantienne n'a été laïcisée que tard, elle est restée longtemps liée à Dieu, comme – en 1882 encore – dans le manuel d'*Instruction morale et civique* de Jules Steeg<sup>200</sup>. N'était-elle pas l'équivalent, dans la sémantique laïque, du Juge suprême dans celle de l'Église catholique – le Bien étant approuvé par la conscience dans le premier cas, et *évidemment* récompensé par Dieu dans le second<sup>201</sup> (même si dans la pratique catholique moderne Dieu cessa progressivement d'être un juge pour devenir un consolateur)<sup>202</sup> ? La séparation de la loi morale et de la loi divine a été longue, difficile, tortueuse. Un exemple : en 1840 Théodore Jouffroy examine pour la section de morale de l'Académie des sciences morales et politiques neuf mémoires de candidats à l'entrée dans les écoles normales primaires. Son rapport cite en épigraphe un mot de Kant (« l'homme est tout par l'école »). Il constate qu'il y a unanimité des candidats pour « proclamer que sans religion il n'y a pas d'éducation morale possible ». Il se félicite qu'une continuité soit possible entre la morale de l'Église et celle « des milieux populaires d'où sont issus les instituteurs »<sup>203</sup>. Il ne fait pour lui aucun doute que la préséance revient à la religion en matière de morale, et que cette préséance ne contrarie en rien l'exigence d'une philosophie morale, même implicitement kantienne.

La découverte kantienne de la loi morale n'aurait pas révélé dans notre histoire son impressionnante capacité mobilisatrice (en particulier des institutions éducatives) si cette « disposition morale originelle en nous » n'avait été présentée par Kant à la fois comme une source d'« admiration toujours renaissante »<sup>204</sup> et comme une disposition incompréhensible et d'origine divine<sup>205</sup>. Cet aspect indique assez à quel degré « l'admiration et la vénération » portées par chacun à son intériorité morale rééquilibrent au profit du sacré et ré-enchantent ces deux sentiments lorsqu'ils se vouent plutôt à la conscience intime qu'à la voûte étoilée. Bel exemple de la fructueuse complexité kantienne ! « La loi morale en moi »<sup>206</sup>, cette « voix céleste, cette voix de la raison (qui) fait trembler même le plus hardi scélérat » (pour

<sup>199</sup> Voir Rudolf HAYM : *Hegel und seine Zeit* (1857), repr. Olms, Hildesheim, 1962, 57.

<sup>200</sup> BAUBEROT op. cit., 163.

<sup>201</sup> BAUBEROT op. cit., 144.

<sup>202</sup> BAUBEROT op. cit., 151.

<sup>203</sup> Théodore JOUFFROY : « Rapport fait au nom de la section de morale de l'Académie des sciences morales et politiques sur le concours relatif aux écoles primaires, 13 juin 1840 », 207 –252 in *Nouveaux mélanges philosophiques*, Hachette, 1872.

<sup>204</sup> *Critique de la faculté de juger*, II. *Analytique du jugement et téléologique*, § 62, Pl. II, 1155, AK. V, 365.

<sup>205</sup> « *Göttlicher Abkunft* » 75, in *Sur le mal radical dans la nature humaine*, trad. et comment. de Frédéric GAIN, Ed. ENS-Ulm, 2001, § 41, AK. VI, 49.

<sup>206</sup> Voir in BAUBEROT op. cit. l'excellent chap. III de la deuxième partie : « La conscience : des droits de l'autre à la tendresse », 163-190.

reprendre la *Critique de la raison pratique*<sup>207</sup>), ou « cet instinct divin, cette immortelle et céleste voix » (pour citer *L'Émile*<sup>208</sup>) – la sublime trouvaille que voilà ! Une invention (Kant et Rousseau) qui lie foncièrement la conscience morale à celle d'une faute ou d'un manque. Comment douter que la « loi morale en moi » ne soit guère que l'expression de ma dérélition, et que Kant et sa morale ne soient que l'ordonnancement philosophique de ma culpabilité ? La loi morale n'est qu'une norme qui nous demeure cachée, comme la chose en soi. Elle figure la double certitude qu'il existe une voie du Bien d'abord, et que nous errons inévitablement à sa recherche ensuite, et que ces errements sont notre culpabilité première. La loi morale et le péché sont inextricablement liés. C'est l'évidence de la loi qui fait l'évidence de sa transgression<sup>209</sup>. Si la loi n'existait pas, elle ne serait pas transgressée. Paul nous l'enseigne très tôt<sup>210</sup>.

Précisons, afin de ne pas nous exposer à l'illusion universaliste, que c'est une morale occidentale. Quel contraste notamment avec l'extrême Orient, pour lequel le ciel n'a pas de voix, et laisse la conscience indemne de toute aliénation<sup>211</sup> ! On conçoit que, pour s'affranchir de cette loi morale intériorisée si impitoyablement punitive, les manuels de morale de la III<sup>e</sup> République aient eu envie d'aller chercher leurs exemples chez Confucius, puisque le Chinois part non de la religion, mais de la morale<sup>212</sup>. Cette exemplarité confucéenne donne à réfléchir, car elle est paradoxale : elle montre à la fois aux écoliers français qu'il existe d'autres morales que celle à laquelle ils sont habitués, donc que le christianisme n'a aucun monopole de la morale<sup>213</sup>, mais que, par exemple, la règle chinoise de réciprocité des droits et des devoirs est finalement proche non seulement de la Déclaration des devoirs de 1795, mais aussi de la Bible<sup>214</sup>.

Le coup de tonnerre de la morale kantienne, c'est l'équivalence de la loi morale en moi et de ma liberté. Ma volonté libre et ma soumission à la loi morale sont une seule et même chose. Le problème de la réalisation de l'impératif catégorique, que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* laissaient en suspens, est résolu par la *Critique de la raison*

<sup>207</sup> Éd. Vrin, 1965, 49, 92.

<sup>208</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU : *L'Émile*, livre V (Éd. Garnier, 1961, 254).

<sup>209</sup> Dolf STERNBERGER : *Gut und Böse-Moralische Essays aus drei Zeiten*, Francfort /M., Insel, 1988, 99-111.

<sup>210</sup> « Où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas non plus de transgression » (*Romains*, 4, 15).

<sup>211</sup> François JULIEN : *Fonder la morale – Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Grasset, 1995, 54, 110-114.

<sup>212</sup> JULIEN op. cit., 111.

<sup>213</sup> BAUBEROT op. cit., 168.

<sup>214</sup> Les droits de l'un sont les devoirs de l'autre (et inversement). La règle de réciprocité se traduit dans la Déclaration des devoirs de 1795 : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit ; faites constamment aux autres le bien que vous vous voudriez en recevoir » (BAUBEROT, Ibid., 169-170.)

*pratique*. « S'il n'y avait pas de liberté, résume Ferdinand Alquié, la loi morale ne serait pas en nous, mais si la loi morale ne nous était pas connue, nous ne connaîtrions pas la liberté. Or la loi morale nous est connue. Nous pouvons donc, par elle, connaître la liberté »<sup>215</sup>. Transposée dans le registre politique, cette équivalence signifie que la société est libre (républicaine) si elle se compose d'hommes soumis à la loi morale, qui par conséquent ne se contenteront pas d'agir dans le respect des lois écrites. Le légalisme juridique ne garantit qu'une moralité minimale, nécessairement insuffisante aux républicains intègres ! La juridisation de la morale donne à l'impératif catégorique force de loi – mais dans un ordre différent de celui de l'observation des lois écrites, et supérieur à lui. Moralité et légalité ne sauraient se confondre. L'instituteur cité par Jean Baubérot inscrit au tableau noir en 1907-1908 leurs différences<sup>216</sup>. Suivons-le. La soumission à la loi morale relève seulement de notre conscience intime, alors que l'obéissance à la loi écrite ne regarde que nos actes extérieurs et sociaux. La loi morale est « antérieure et supérieure aux lois écrites » qu'elle juge et condamne parfois. Elle vise à notre perfectionnement. La loi écrite en revanche est l'œuvre des hommes. Elle ne se propose que la conservation de l'ordre social. Le résumé que notre instituteur rédige à l'intention de ses écoliers leur enseigne que la différenciation entre lois écrites et loi morale donne à cette dernière une légitimité renforcée face à l'ordre établi, qu'elle lui reconnaît même le droit de contester. Excellente façon d'inscrire la loi morale au cœur du civisme républicain, et, note Jean Baubérot, d'encourager chez des citoyens en herbe « un esprit d'indépendance à ne pas confondre avec l'esprit d'indiscipline »<sup>217</sup>. Un point d'histoire en passant, car cette loi morale kantienne a une histoire : la valorisation de la conscience a été en Allemagne un acquis décisif des années 1750-1780<sup>218</sup> : la philosophie pratique et la morale l'emportent alors peu à peu dans les universités sur la philosophie théorique et la métaphysique. L'éthique devient à la mode, mais sous deux formes antagonistes : il s'agissait soit d'une valorisation de lois prescrites d'en haut, qui avaient pour objectif de tirer l'individu vers les sommets, mais en le persuadant qu'il est irrémédiablement pécheur – Haendel, Brockes et le piétisme de Halle procédaient ainsi – soit de la validation d'exigences du sujet lui-même, souhaitant se perfectionner à l'intérieur des limites assignées à la condition humaine – c'était le cheminement de Wieland en littérature et de Haydn en musique<sup>219</sup>. On a dans le premier cas affaire à une éthique de responsabilisation de l'individu, dans le second à une éthique d'encouragement de l'humanité, malgré (ou à cause) de ses faiblesses. Kant à notre avis se

---

<sup>215</sup> ALQUIE op. cit., 182.

<sup>216</sup> BAUBEROT *La morale laïque contre l'ordre moral*, Seuil, 1997, 152.

<sup>217</sup> BAUBEROT op. cit., 154.

<sup>218</sup> Max WUNDT : *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr und Siebeck, 1945, 278.

<sup>219</sup> WUNDT op. cit., 279.

situe plutôt dans la première série, l'école laïque plutôt dans les deux à la fois : elle autonomise ses disciples, elle leur apprend à voler de leurs propres ailes, mais sans leur dissimuler qu'ils auront à en répondre en conscience.

La révolution copernicienne kantienne se répercutera dans l'enseignement scolaire et universitaire de la France républicaine. On croit comprendre pourquoi: les affinités idéologiques sont claires entre son programme philosophique d'une part, et l'individualisme libéral et l'impératif de responsabilité morale contenus dans l'idée républicaine d'autre part. Lorsque la morale laïque postule que « la loi morale à laquelle on se sent obligé d'obéir sans être contraint ni forcé » constitue la règle de nos actions, elle parle Kant. Lorsque est asséné que cette morale ne siège ni dans le ciel, ni sur terre, mais « en » l'homme, s'impose une orientation implicite impérieuse, relevant de la bataille des idées, face à la double adversité du matérialisme et de l'orthodoxie religieuse (du piétisme dans le cas particulier de Kant<sup>220</sup>). Lorsque, parodiant Jules Ferry, s'exprime l'obligation que le devoir tienne debout tout seul<sup>221</sup>, on a toutes les raisons de supposer, dit Jean Bauberot, que « Kant et quelques autres sont passés par là »<sup>222</sup>. Simplifions : il n'y a pas, comme le ferait craindre une lecture hâtive des œuvres, deux Kant : celui du devoir dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et celui de la loi morale dans la *Critique de la raison pratique*. Le premier semble soutenir que s'il y a un impératif catégorique, il faut qu'il y ait eu une liberté, le second martèle apparemment tout d'un coup qu'il y a une loi morale, et, par voie de conséquence, une liberté. Non. D'une œuvre à l'autre, Kant est simplement passé d'une méthode analytique à une méthode synthétique, et il ne part plus du devoir, mais il part de la loi<sup>223</sup>. La méthode de la laïcité est exactement comparable : elle ne commence pas par édicter des obligations, elle postule des règles acceptables par tous et de nature à pacifier les tensions, sur la base d'un pacte. Modernité kantienne imposante, d'une autorité surplombante à faire pâlir de jalousie juges en toques et prêtres en soutanes : cette « loi morale en moi », version moderne du « connais-toi toi-même » socratique, possède une massivité propre, placée sous le regard sourcilieux, pour ne pas dire inquisiteur, non plus de Dieu, mais de la raison pure pratique. Kant acquiert ainsi une sorte de monopole de l'ascendant moral : si l'on a eu le courage de le lire, ou la chance d'être formé par des maîtres (ou des maîtresses) qui avaient subi son ascendant et qui sont restés pour soi des modèles que l'on admire et vénère, alors on ne se constitue comme sujet autonome et responsable que conformément à ses maximes, c'est-à-dire

---

<sup>220</sup> ALQUIE op. cit., 147.

<sup>221</sup> BAUBEROT op. cit., 155

<sup>222</sup> Jean BAUBEROT : op. cit., 144.

<sup>223</sup> ALQUIE op. cit., 185.

en se plaçant à la place de tout autre et en accord avec sa liberté personnelle. Notre vie personnelle et sociale se réduit à un parcours prédéterminé par la loi morale<sup>224</sup>. Le tour est joué. Sans que l'on y prenne gare, « Kant est passé par là ».

Cette intronisation du surmoi possède une signification sociologique limpide : elle équivaut dans l'histoire à une affirmation d'indépendance de l'honnête homme bourgeois face aux deux modèles prestigieux de la cour et de l'Église<sup>225</sup>. La liberté sera entendue désormais comme une obligation d'obéir non plus à une personne, mais à des lois<sup>226</sup> (écrites dans le cas du droit, ou naturelles dans le cas de la loi morale). Cette innovation présente un avantage et deux inconvénients. Que l'homme obéisse spontanément mieux à une notion abstraite qu'à une personne est une idée profonde, tellement est devenu puissant chez les hommes le besoin de se conformer à un idéal rassembleur excluant l'arbitraire. Le règne de la loi apparaît alors comme un État idéal, que Montesquieu définissait comme républicain. Il existe donc une indéniable parenté de structure psychologique entre loi morale et République – et l'association de l'élite républicaine et de Kant file sur cette base un bonheur sans nuage. L'école de la République devait cependant veiller à ne pas laisser la conscience morale intériorisée se durcir en immobilisme social ou en rigorisme punitif. Ce que la loi morale kantienne risquait de contenir de culpabilité (et que Freud retrouvait dans le surmoi) ne constitue qu'une partie de la conscience morale normale. Cet inconvénient a été bien perçu par l'enseignement moral de l'école laïque : il avait d'instinct compris que la conscience morale n'est pas seulement celle d'une faute à racheter, mais aussi celle d'un pardon à accorder<sup>227</sup>. En ce sens, il corrigeait utilement le risque de rigorisme répressif que présente la loi morale kantienne. L'autre inconvénient concerne la difficulté, pour des éducateurs, à offrir à des enfants une image concrète et incarnée de cette loi morale qui ne peut être réellement obéie d'eux si elle n'en est pas vraiment comprise. Et elle ne peut en être comprise si elle n'est pas en concordance avec la vie. Point d'achoppement essentiel sur lequel il nous faudra nous interroger.

<sup>224</sup> Voir Élisabeth RIGAL in *Philosopher* (dir. Christian DELACAMPAGNE et Robert MAGGIORI), Fayard, 2000.

<sup>225</sup> Robert MUCHEMBLED : *L'invention de la France moderne*, A. Colin, 2002, 142 sq.

<sup>226</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, Bd. 3 : *Monarchie und Volkssouveränität*, Fribourg / Br., Herder, 1970, 161.

<sup>227</sup> Gaston BACHELARD : *Le rationalisme appliqué*, PUF, 1998 (voir en particulier le chap. sur « la surveillance intellectuelle de soi », 65-81. Cit. 70).

## Sanctification de la volonté et fondation d'une citoyenneté reposant sur le jugement en conscience

La loi morale kantienne représente, dans l'histoire de la philosophie des Lumières, une rupture. La morale était, pour la plupart des « philosophes » du XVIII<sup>e</sup> siècle, une question psychologique : un sentiment moral existait, qu'ils nommaient le plus souvent « sympathie »<sup>228</sup>. Rousseau avait substitué à ce sentiment la révélation purement immanente d'une loi intérieure, et construit – pour citer Ernst Cassirer – « la forme la plus radicale de la pure éthique de la loi qu'on ait élaborée avant Kant »<sup>229</sup>. Pour Jean-Jacques, la conversion de l'être humain au bien n'avait pas pour fondement sa bonté naturelle, mais sa volonté – et c'était là une affirmation d'une totale nouveauté. Le problème de la loi morale est central dans le débat philosophique éclairé de l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, car il fait apparaître une ligne de faille majeure entre progressistes et kantiens. Pour les premiers, l'être humain est naturellement bon, et le primitif spontanément innocent (Diderot). Pour les seconds, ce qui caractérise l'homme à l'état brut, c'est l'indifférence (Thomas Hobbes). Ce que la vie en société lui apprend en revanche, c'est qu'il est perfectible, que cette perfectibilité lui permettra de corriger ses défauts originels, mais surtout qu'il possède une volonté morale, véritable outil de son autonomie, et que cette socialisation morale sera la base d'une éthique pure du droit<sup>230</sup> fondée en raison. La sacralisation kantienne de la volonté morale porte loin. Elle oppose radicalement la politique et l'éthique : dans la première prévaut la prudence (celle par exemple, admirable, de Frédéric le Grand). Dans la seconde la moralité l'emporte, dont la loi morale en chacun est la voix qu'aucune considération d'opportunité ou d'utilité ne fera taire. Là, et là seulement, l'homme est une fin, et non un moyen<sup>231</sup>. En morale seulement – mais la morale est au-dessus de tout.

Cette position idéologique est d'une importance extrême pour l'école laïque, qui la doit – répétons-le – non à l'idée, défendue par l'orthodoxie éclairée, d'un déterminisme, voire d'un automatisme du progrès, mais à l'idée inverse d'une « sainteté de la volonté », expression

---

<sup>228</sup> Ce fut le cas entre autres pour les penseurs britanniques (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith), mais également pour nos Encyclopédistes, pour Diderot en particulier.

<sup>229</sup> Ernst CASSIRER : « Le problème Jean-Jacques Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, 91 (1986), 519-537.

<sup>230</sup> CASSIRER loc. cit., 525.

<sup>231</sup> Lire l'article d'Alexis PHILONENKO : « Droit et politique », 163, in *Dictionnaire de philosophie politique* (dir. Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS), PUF, 1996.

de « l'homme en soi »<sup>232</sup>. Cette loi morale dont je suis le témoin et dont mon cœur est le sanctuaire traduit à la fois le meilleur de moi comme être humain, et la présence, en mon tréfonds, d'une étincelle de divinité vouée à l'idéal d'un Bien suprême (*summum bonum, höchstes Gut*). Pour Kant, qui dépasse ici Rousseau, le divin, infiniment lointain – son éloignement restera de toute éternité, et rien ne le réduira jamais – est pourtant infiniment proche de moi puisqu'il s'incarne symboliquement dans ma conscience<sup>233</sup>. Cette position si manifestement chrétienne était aussi celle de la philosophie critique dans sa croyance en une « civilité morale » (*sittliche Gesittung*)<sup>234</sup>. Elle convenait admirablement aux pédagogues de la III<sup>e</sup> République en recherche d'une méthode d'éducation (et pas seulement d'instruction) des enfants. L'objectif qu'ils s'étaient fixé était en effet de leur assurer une autonomie intellectuelle et morale, sans renoncer à leur inculquer le respect des droits de leurs petits camarades, de leurs maîtres, de leurs parents, des humains en général. Ces apprentissages gagnaient évidemment à ne pas faire référence à Dieu et à ses intentions supposées bonnes, puisque le but était d'apprendre la liberté des individus et les privilèges de l'autonomie. Ces acquis moraux étaient néanmoins plus solidement ancrés dans les têtes si la possibilité d'une immanence divine dans les cœurs était préservée, au moins implicitement. En cela résida sans doute l'originalité de l'apport de Rousseau et de Kant à la philosophie morale de l'école publique : l'hommage rendu, dans les lieux de culte, à un Dieu patron de la morale était irrecevable dans les bâtiments scolaires, mais non l'idée d'une divinité de la loi morale – comme si Dieu avait privatisé ses autels en les transportant des églises dans l'intimité de chacun. Les exercices scolaires (morale, poésie, rédaction, etc.) pouvaient sans inconvénient laisser dans un flou artistique l'origine exacte de la conscience : voix des ancêtres, message d'un Dieu crucifié, voix basse d'un Dieu vivant mais momentanément absent de notre vie, elle était un peu de tout cela à la fois. Les écrits de Rousseau et de Kant rendaient Dieu compatible avec la liberté moderne – dans les limites de la raison – mais ils fondaient en raison pratique la capacité des individus à s'instruire civilement à l'écoute de la loi morale en eux, sans recourir aux services de la religion établie.

Cette consécration (au sens propre) de la conscience était historiquement un phénomène plus protestant que catholique. L'idée, si délicieusement cultivée par Ernest Renan, que la conscience puisse entrer en conflit avec elle-même (*Gewissenskampf*) fleurait

---

<sup>232</sup> Helmut PLESSNER : « Kants Kunstsystem der enzyklopädischen Propädeutik », 349-360, in *Der Idealismus und seine Gegenwart* (Festschrift für Werner MARX, hrsg. von Ute GUZZONI et al.), Hambourg, Felix Meiner, 1976. « Heiligkeit des Willens » et « der Mensch schlechthin », 350.

<sup>233</sup> PLESSNER, op. cit., 350.

<sup>234</sup> PLESSNER, op. cit., 351.

sûrement bon le protestantisme. L'Église catholique déniait en effet traditionnellement à la conscience empirique et introspective du fidèle toute capacité à parvenir à la vérité religieuse<sup>235</sup>. Reprises par l'enseignement laïque, l'admiration et la vénération kantienne pour la loi morale intériorisée furent donc incontestablement de tendance anti-catholique, mais non antichrétienne. Elles alliaient psychologiquement de façon subtile des motivations chrétiennes au réformisme moral le plus pragmatique. Même si l'affirmation peut prêter à sourire, disons que le Kant de la loi morale était au fond un réaliste. Concernant l'ensemble de la raison pratique, Gilles Deleuze écrit : « Un seul contresens est dangereux : croire que la morale kantienne reste indifférente à sa propre réalisation. En vérité, l'abîme entre le monde sensible et le monde supra sensible n'existe que pour être comblé. » Les trois postulats de la raison pratique (Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté) ont en commun « d'être problématiques et indéterminées du point de vue de la raison spéculative, mais de recevoir de la loi morale une détermination pratique<sup>236</sup> ». La loi morale que chacun porte au fond de soi est la loi suprême. La communauté des hommes ne peut envisager d'autre fin dernière que celle d'organiser sous son autorité tous les êtres raisonnables. On lit dans la *Critique de la faculté de juger* : « Sur l'homme en tant qu'être moral, on ne peut continuer à demander pourquoi il existe. Sa présence a la plus haute fin en soi-même, à laquelle, autant qu'il le peut, il peut soumettre la totalité de la nature<sup>237</sup> ». Nous y voilà ! La morale retrouve une téléologie. Cette loi morale que l'homme porte « en » lui n'a d'autre fin que d'accomplir celle de l'humanité elle-même, et de lui soumettre la nature. Magnifique apothéose de la volonté morale, et comme un avant-goût du volontarisme révolutionnaire de Fichte !

Mais trois questions fusent : une telle débauche de volonté au service d'un objectif aussi lointain et d'une ambition aussi démesurée – pourquoi ? Ce programme délibérément utopique – l'école laïque peut-elle l'adopter sans céder à son vertige ? Ce branchement d'un vieux millénarisme religieux sur la conscience individuelle – la modernité saura-t-elle s'en accommoder longtemps ? À la première question nous répondrons dans l'esprit de Rousseau et de Kant. Le progrès auquel l'*Aufklärung* a tellement cru, présente des effets indésirables, et c'est pourquoi la conscience, malmenée par lui, est fondée à s'insurger contre ses artifices. La loi morale « en » chacun s'applique mal « en dehors ». La conscience n'est pas performante. Elle s'estime « inférieure » à des qualités en forte demande sociale, en particulier à la

<sup>235</sup> Hugo FRIEDRICH : *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich*, Munich, Max Hueber, 1935, 147-149. Renvoi 147 à Henri MASSIS : « Ernest Renan ou le romantisme de l'intelligence » in *Jugements* I, 1923.

<sup>236</sup> Gilles DELEUZE : *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963, 57, 61.

<sup>237</sup> *Critique de la faculté de juger, Méthodologie de la faculté de juger téléologique*, § 84 (Du but final de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création elle-même), Pl.II, 1239, V, 435.



compétence. Sur ce point, l'école républicaine ne peut évidemment abonder dans le sens de l'utopie de Kant et Rousseau, puisqu'elle a pour mission de transmettre un savoir utile à l'exercice d'un métier. En conséquence, à la deuxième question posée plus haut, la réponse sera : non. L'enseignement laïque de la morale sera contraint de contrebalancer la conscience morale par l'utilité sur le terrain. Les parents des écoliers s'en réjouiront. À notre troisième question par contre nous répondrons : oui. L'école de la République ne pouvait que se féliciter de resserrer, après Rousseau et Kant, les énergies religieuses dans l'espace de la conscience morale, ce « nouvel enclos volcanique » de la cité républicaine, pour reprendre une expression de Blandine Kriegel<sup>238</sup>. Pour que l'enseignement de la morale laïque soit porté par une croyance forte, et peut-être même une foi, il fallait que la conscience y fût décrétée plus haute que la compétence, la lutte contre le despotisme éclairé l'avait exigé au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme l'exigea l'idée républicaine au XIX<sup>e</sup> : la citoyenneté à construire reposerait non sur l'entendement, mais sur le jugement en conscience<sup>239</sup>.

Là encore l'hommage scolaire à la loi morale et à la conscience se devrait d'être prudent, surveillé comme son ombre par l'impératif de vigilance autocritique : les jeunes républicains devaient apprendre à la fois à écouter la voix de leur conscience, et à ne pas oublier que l'on risque davantage de se tromper si l'on s'en tient à la réflexion solitaire<sup>240</sup>. La croyance rousseauiste en l'« instinct divin et la céleste voix » que chacun était supposé posséder et entendre s'était complètement perdue. Dans son *Cours de morale à l'usage des écoles normales primaires* (1881), Paul Janet en convient : « obéir à sa conscience n'exclut pas la direction de conscience, ni l'autorité des plus sages »<sup>241</sup>. L'idée kantienne de loi morale restait-elle ici de quelque secours ? Assurément, puisqu'il s'agissait de vouloir que la maxime de mon action soit une loi universelle. Le formidable appui kantien est que la morale peut accéder à un niveau aussi rationnel que la science et partager avec elle l'idée commune de législation. Mais Kant ne va pas plus loin. Il ne dit pas : « fais ceci », « fais cela », ni même : « ne fais pas », mais : « examine la capacité d'universalisation de ta maxime »<sup>242</sup>. Pour le reste, la loi morale me laisse seul au milieu du gué. Les impératifs et les interdits me sont connus. On ne peut dire vraiment que la loi morale dans sa formulation kantienne ait été l'impératif catégorique de l'école républicaine, car tel n'était pas son objectif. Elle traçait

<sup>238</sup> Blandine KRIEGEL : *La cité républicaine*, Galilée, 1998, 99.

<sup>239</sup> KRIEGEL op. cit., 100.

<sup>240</sup> Au XX<sup>e</sup> siècle la tentation sera forte d'échapper à la solitude de sa conscience par la conversion totalitaire Maurice MERLEAU-PONTY : *Parcours 1945-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, 78.

<sup>241</sup> Paul JANET : *Cours de morale à l'usage des écoles normales primaires*, Delagrave, 1881, 242.

<sup>242</sup> Paul RICŒUR : « Avant la loi morale : l'éthique », 62-66, in *Symposium – Les enjeux*, T. II, *Encyclopaedia universalis*, 1990.

seulement les limites à l'intérieur desquelles le sujet moral libre tenterait de son mieux de « vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes ». L'éthique kantienne traçait ce cadre sans rien prescrire. C'est pour cela qu'elle convenait si bien aux hussards noirs de la République. Ils savaient combien sont fréquents, dans la pratique, les conflits entre devoirs, lorsque « le choix est plus souvent entre le gris et le gris qu'entre le noir et le blanc »<sup>243</sup>. Cette relativité des choses humaines admise, le noyau dur de la conviction kantienne restait : l'homme est un être moral, la loi morale en lui est une certitude *a priori*, comme la conscience<sup>244</sup>. C'est parce que cette certitude s'est émiettée que le kantisme ne jouit plus des mêmes faveurs de l'opinion. « L'homme être moral » – notre époque n'y croit plus. Elle croit plutôt à « l'homme être vivant »<sup>245</sup>, et que, si, l'homme est un être vivant, il est encore plus protégé moralement qu'en étant simplement un être moral, car il l'est universellement, en dehors de tout critère religieux ou politique. On voit à cela que notre époque n'est plus kantienne.

---

<sup>243</sup> Paul RICŒUR : *Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995, 81.

<sup>244</sup> Ce n'est pas par hasard qu'en allemand certitude et conscience sont si proches (*Gewissheit* et *Gewissen*).

<sup>245</sup> Claude LEVI-STRAUSS : *Le regard éloigné*, Plon, 1983.

# La maison de Kant

## un mythe philosophique

En Europe, presque tous les désordres de la société prennent naissance autour du foyer domestique et non loin de la couche nuptiale. C'est là que les hommes conçoivent le mépris des liens naturels et des plaisirs permis, le goût du désordre, l'inquiétude du cœur, l'instabilité des désirs. Agité par les passions tumultueuses qui ont souvent troublé sa propre demeure, l'Européen ne se soumet qu'avec peine aux pouvoirs législateurs de l'État.  
Tocqueville : *De la démocratie Américaine* (I, 2, chap. IX)

### Le modèle familial kantien

On ne peut mesurer la portée sociale du kantisme à la française sans examiner la philosophie de Kant dans ce qu'elle a de plus humblement quotidien. La France du XIX<sup>e</sup> siècle a vécu une évolution sans précédent des rapports entre les individus, leur famille et l'ensemble de la société. Alexis de Tocqueville a observé que la démocratie tend à resserrer les liens naturels mais à distendre les liens sociaux, à séparer les citoyens mais à rapprocher les parents<sup>246</sup>. La modernité française qui s'est constituée au XIX<sup>e</sup> siècle par des régulations juridiques et institutionnelles dont peu de personnes avaient une notion exacte, comportait une transformation plus aisément perceptible des relations de chacun avec sa famille, c'est-à-dire ses parents et sa descendance. C'est sur ce plan que la philosophie avait quelque chance d'être comprise. En d'autres termes, on ne concevra pas de kantisme français réellement influent sans s'interroger sur ses conceptions en anthropologie familiale.

La doctrine de Kant a été comprise des Français moins comme un système que comme un code du savoir-vivre ensemble. N'ont été retenues que ses applications immédiatement utiles, notamment dans le domaine familial, grâce à leur réalisme extrême sur le plan juridique et sur le plan pratique.

---

<sup>246</sup> Alexis de TOCQUEVILLE : *De la démocratie en Amérique*, 3<sup>e</sup> partie, chap. VIII : *Influence de la démocratie sur la famille*, 559-563, cit. 563, in *De la démocratie Américaine – Souvenirs – L'Ancien Régime et la Révolution*, éd. Jean-Claude LAMBERTI et Françoise MELONIO, Robert Laffont, Bouquins, 1986. Voir Michelle PERROT in *Histoire de la vie privée* (dir. Philippe ARIES et Georges DUBY), t. IV : *De la Révolution à la Grande Guerre* (dir. M. PERROT), Seuil, 1987.,97.

1. La famille se dépouille de ses fonctions religieuses. Elle n'est plus chez Kant que l'expression juridique de la résidence commune des procréateurs, et de leur coopération économique. Kant n'a pas inventé cette définition, déjà présente dans l'*Encyclopédie* et dans la philosophie écossaise. Son mérite est d'avoir souligné la *légalité* de la famille et les fonctions contractuelles des services que se rendent mutuellement les conjoints<sup>247</sup>. Cette conception pouvait servir de fondement théorique à une politique sociale et démographique. D'où son importance dans une France qui entrait dans l'économie marchande moderne. La rationalité économique de la famille s'accompagne d'une séparation fonctionnelle selon le sexe : il y a d'une part le monde et ses conflits, auxquels le père participe (mais en dehors de la famille, ainsi tenue à l'écart de la politique), et il y a d'autre part le foyer où règnent la paix et surtout l'amour : c'est le domaine de l'épouse et de la mère<sup>248</sup>.

2. Les Français du XIX<sup>e</sup> siècle étaient consommateurs de philosophie concrète. Pour mieux comprendre le sage de Königsberg, ils l'imaginaient dans un décor si familier qu'ils pouvaient le suivre de la chambre au bureau, du salon à la table de travail, de la cuisine au jardin, et éprouver pas à pas l'humanité de la pensée qui y avait été engendrée. « La maison de Kant », pour reprendre l'heureuse trouvaille de Bernard Edelman, est comme la mise en image des trois *Critiques*, de même que la « librairie » de Montaigne au château de La Mothe-Montravel fut un passage obligé pour qui voulait accéder à la philosophie des *Essais*. Ces deux « maisons » ont disparu, la *Prinzessinstrasse* et le château n'existent plus, et pourtant il n'ont rien perdu de leur sens comme signes de la société et de la culture de leur temps. Quel extraordinaire paradoxe, car après la mort du propriétaire, la maison de Kant n'est plus que le fantôme de ce qu'elle a été ! Personne, pas même la municipalité, n'est intéressé par son rachat. On la démolit en avril 1893, avec l'accord du maire, pour édifier à sa place un grand magasin<sup>249</sup>, et ceci en plein renouveau néo-kantien ! La preuve est faite : un lieu symbolique peut exister dans la conscience d'une collectivité sans exister dans la réalité. La maison de Kant est plus qu'une métaphore de sa pensée, elle survit comme mythe.

L'organisation chronométrique du temps kantien reçoit pour ainsi dire son équivalent dans l'aménagement de l'espace. C'est pour cela que cette maison a valeur de symbole pour des générations d'intellectuels instruits : elle fut en Prusse, pour les intellectuels bourgeois rêvant d'émancipation, leur Potsdam miniature, leur « Sans-souci ». Kant en avait fait

<sup>247</sup> Voir Françoise HERITIER-AUGE, article *Famille* in Pierre BONTE et Michel IZARD (dir.) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, 1992., 273-277.

<sup>248</sup> Thomas NIPPERDEY repère les signes de cette mutation dans le roman allemand de Fontane et Thomas Mann in *Deutsche Geschichte (1866-1918°)* T.1 : *Arbeitswelt und Bürgergeist*, Munich, Beck, 1992.,49.

<sup>249</sup> Karl VORLÄNDER : *Immanuel Kant – der Mann und das Werk*, (1924), repr. Wiesbaden, Fourier, 2003, T.2., 344. On transforme la maison de Kant, dès juin 1804, en auberge avec billard et boulo-drome.

l'acquisition en 1784, pour 7500 florins payés *cash*, qu'il avait économisés en bonne fourmi prussienne qu'il était. Il est alors recteur de l'Albertina, l'université de Königsberg. Sa nouvelle domiciliation est contemporaine de la « révolution copernicienne » qui accompagne la *Critique de la raison pure*. Les mutations épistémologiques fondatrices, la transformation de l'alchimie en chimie et de la métaphysique en criticisme, ont lieu dans ces années où l'Ancien Régime agonise et où Kant s'installe *Prinzessinstrasse*, sur les hauteurs de Königsberg, près du château : la référence royale est ostensible, puisque la maison donne, côté jardin, sur les douves du château et sur le parc. Frédéric II reste symboliquement un voisin, même après sa mort. La rue est plongée dans un silence que nous n'imaginons pas : il y passe une voiture par an ! Des fenêtres de son bureau, qu'il a pour principe de laisser ouvertes, notre philosophe jouit d'une vue imprenable sur la prison, occasion de se plaindre, dès le premier été, de la nuisance des chœurs de prisonniers<sup>250</sup>, particulièrement insupportables lorsqu'ils entonnent des cantiques. La maison se compose de huit pièces. *L'auditorium*, où s'installent les étudiants, est au rez-de-chaussée, ainsi que la cuisine. Les trois pièces principales – le salon, la salle à manger et la chambre – sont au premier.

La « maison de Kant » doit son importance symbolique à la convergence de deux caractères qui ne sont pas nécessairement liés : elle est le lieu où s'accomplit l'apprentissage de la liberté, et un refuge où l'individu s'abrite des tempêtes, son rempart contre le néant et la nuit<sup>251</sup>. Maison, habitants, morale : tout ici est domiciliaire, c'est-à-dire stable, non révolutionnaire. Le propriétaire d'une « maison de Kant » est à la fois libre pour ses actions au-dehors, et protégé par son droit à une vie privée : sa liberté, il l'exerce pleinement, mais dans un espace fermé, non dans l'ouvert et l'infini, dans un cocon hermétique, non dans une embarcation qui prendrait le large. La maison de Kant ressemble en cela à la maison républicaine : par une décision de 1792, le domicile est inviolable<sup>252</sup>. La vie privée se déroule derrière un mur<sup>253</sup>. Kant disait toujours qu'il avait l'impression d'habiter une grande conque où les rugissements de la mer agitée lui parvenaient de loin, assourdis, comme provenant d'un autre monde<sup>254</sup>. À l'intérieur de son enclos, il trouvera des quiétudes terrestres, salaire de son

<sup>250</sup> K. VORLÄNDER, op. cit. 4-5. Kant dépose une plainte pour nuisance sonore, dans laquelle il dénonce la « dévotion assourdissante des hypocrites » (« die stentorische Andacht der Heuchler »). Il exige que les prisonniers ferment leurs fenêtres avant de chanter. Le *Stadtpräsident* Hippel accède à sa requête.

<sup>251</sup> Bernard ENGELMAN : *La maison de Kant*, Payot, 1984, 25.

<sup>252</sup> Les perquisitions nocturnes sont interdites en 1795 (M. PERROT op. cit., 415).

<sup>253</sup> Le mur de la vie privée est une métaphore dont le *Dictionnaire* de Littré cite des occurrences chez Talleyrand, Royer-Collard et Stendhal (Ibid., 307).

<sup>254</sup> Il faut lire, de José Luis DE JUAN : *Le souvenir de Lampe*, Seuil, 2003, 175. C'est un beau roman, traduit de l'espagnol.

obéissance et de sa régularité, prix de sa soumission à une morale commune et à des règles juridiques connues de tous et que tous observeront de gré ou de force. Liberté et vie privée, telles sont les deux fonctions d'une maison qui ne sera par conséquent ni pour tous les siècles, ni pour tous les continents, mais exigera un contrat juridique de longue validité<sup>255</sup>. Le propriétaire ne déménagera pas, Kant ne quitta jamais Königsberg. La stabilité, il l'assurera de son vivant, par la fidélité à un séjour choisi librement, mais une fois pour toutes.

D'un point de vue philosophique, la maison exprime l'autonomie du sujet. On peut voir en elle une image de la stabilité bourgeoise. Allons plus loin : sa survie domiciliaire *post mortem*, le penseur la préparera en croyant à Dieu et à l'immortalité de l'âme<sup>256</sup>. Son christianisme ? Une assurance-vie sur l'éternité. Le propriétaire, sa maison, sa famille – tout cela est chrétien, non par dévotion cléricale, mais par calcul, puisque la religion transcende les générations. On se souvient du conseil raisonnable que Viollet-le-Duc donne à un jeune ami qui lui a confié la construction d'une maison. « Gardez-la, lui dit-il, telle qu'elle est, car elle peut rester debout plus longtemps que vous et que vos enfants. Gardez la, car il faudrait que vous fissiez beaucoup de fautes pour quelle ne fût pas une protection pour votre famille »<sup>257</sup>. Il faut imaginer la « maison de Kant » comme un lieu de bonne bourgeoisie, pour laquelle les normes religieuses en matière conjugale et sexuelle se sont dramatiquement dissoutes<sup>258</sup>. Ceci ne signifie pas que la religion ne puisse y être pratiquée, mais dans certains cas et seulement comme une convenance. Cette vie de famille réglée et affectueuse correspond à l'idéologie de républicains modérés tels que Grévy, Simon ou Ferry<sup>259</sup>. Dans sa forme la plus mûre, la maison « kanto-républicaine » s'est sécularisée, sans que sa convivialité exclue une sacralité profane<sup>260</sup> : telle est la famille dont rêvent les républicains, le seul moyen de faire aimer la République<sup>261</sup>. La maison devient aimable, mais le fossé qui sépare les femmes de la politique n'est pas comblé : Guizot prescrit de ne pas parler politique dans les salons<sup>262</sup>.

Les stipulations auxquelles la maison répond varient selon les conditions sociales qui prévalent lors de leur construction. Souvenons-nous des analyses de Tocqueville. On pourrait dire, en les prolongeant, que la maison de Kant est une demeure adaptée à l'Europe, et non à

<sup>255</sup> Ce que B. ENGELMAN appelle « la juridicité », Ibid.

<sup>256</sup> Voir ce que TOCQUEVILLE dit de l'ordre familial américain – exigeant pour sa propre perpétuation la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, op. cit., 277.

<sup>257</sup> Eugène VIOLLET LE DUC : *Histoire d'une maison*, J.Hetzel, 1887, 34.

<sup>258</sup> T. NIPPERDEY parle de « mœurs bourgeoises post-ecclésiastiques » (« nachkirchliche Bürgerlichkeit »), op. cit., 520.

<sup>259</sup> M. PERROT (*Histoire de la vie privée...*), op. cit., 103.

<sup>260</sup> « Sakralisierung der säkularen Welt », dit NIPPERDEY, op. cit., 527.

<sup>261</sup> M. PERROT op. cit., 96.

<sup>262</sup> M. PERROT Ibid., 124.

l'Amérique. On lit, dans *De la démocratie en Amérique* : « En Europe, nous faisons souvent entrer les idées et les habitudes de l'existence privée dans la vie publique, et comme il nous arrive de passer tout à coup de l'intérieur de la famille au gouvernement de l'État, on nous voit souvent discuter les grands intérêts de la société de la même manière que nous discutons avec nos amis. Ce sont, au contraire, les habitudes de la vie publique que les Américains transportent presque toujours dans la vie privée. Chez eux, l'idée du jury se découvre parmi les jeux de l'école, et l'on retrouve les formes parlementaires jusque dans l'ordre d'un banquet »<sup>263</sup>. En d'autres termes, la « maison de Kant », qui est aux antipodes de sa sœur américaine, est une organisation défensive, où la politique n'est pas chez elle. Les murs de la maison ne sont pas de verre, les questions essentielles de l'existence privée et publique, y sont débattues à huis clos. Sans doute, si l'on en croit Tocqueville anthropologue, parce que la famille européenne est l'image du désordre, et que le désordre est contagieux et passe, telle une maladie, de la famille à la société. Effectivement l'image que se fait Kant de la famille et de la société est sombre. L'ordre que les Lumières promettent d'instaurer n'existe pas. En ce sens Kant n'est pas conservateur, puisque l'ordre théoriquement souhaitable n'a pas de réalité institutionnelle pratique, et qu'il serait absurde de prétendre conserver un inexistant. L'essentiel : la maison est enclose de murs, à l'intérieur desquels un certain ordre règne, propice à la méditation et à la moralité, un espace de propriété, de légalité, de liberté intérieure, mais dans les limites de la soumission à une autorité légale.

De cet espace de liberté et de soumission, nous soulignerons un double caractère qui se retrouve dans le kantisme français du XIX<sup>e</sup> siècle : la place centrale qui y est affectée à la propriété et à la morale d'une part, l'autorité conquise par le savoir académique d'autre part.

1. L'individu devient le maître de son destin, mais il ne l'accomplit que dans une collectivité qui lui impose des règles. Il ne réalise concrètement sa liberté théorique, dont Kant a défini les conditions, qu'en se soumettant à des régulations qui à la fois la limitent et la garantissent. La maison de Kant est l'expression pratique d'une liberté ordonnée, elle correspond en ce sens à l'esprit du libéralisme français post-révolutionnaire de Staël, Constant et Tocqueville, qui se retrouve aussi chez Royer-Collard et chez Guizot. La culture, imaginent-ils, servira à médiatiser les tensions, de même que la propriété et la famille serviront d'antidote à la révolution. Notre hypothèse est que l'ordre légitime concrétisé par la « maison de Kant » constitue sa première raison d'être sociale : là où règne le droit, l'ordre qui en résulte mérite d'être conservé, et même d'être confondu avec la morale. Sous ce premier aspect, la « maison de Kant » est libéral-conservatrice.

<sup>263</sup> A.de TOCQUEVILLE : *De la démocratie en Amérique*, op. cit., I, 2, chap. IX, 287.

2. L'autre aspect concerne la pratique intellectuelle de Kant, qui est également libérale (mais dans un autre sens). Kant pense, enseigne, écrit dans *sa* maison. Sa philosophie est fabriquée à domicile, de même que la pensée de Montaigne est fabriquée dans *sa* « librairie ». Si Kant était l'universitaire fonctionnaire que l'on imagine à tort, sa maison n'aurait pas l'importance symbolique qu'elle a acquise au fil du siècle. On est plus proche de la vérité si l'on imagine le lieu où il philosophe comme un cabinet de médecin ou d'avocat, et non comme un amphithéâtre d'université moderne. Jean-Baptiste Botul a raison de nous mettre en garde contre un anachronisme flagrant, et de rappeler que, comme professeur, Kant était un entrepreneur. Sa maison était une petite entreprise à trois employés : lui, la cuisinière Mme Folcher, et le valet Lampe<sup>264</sup>. Difficile de salarier un laquais lorsque l'on est soi-même le philosophe de la liberté ! Heureusement, Lampe était plein de défauts, voleur (ce qui justifia son renvoi), querelleur, violent, odieusement taciturne – ce qui lui évitait la servilité obséquieuse que son maître n'eût point supportée ! Bref, il y a chez le professeur Kant réellement un maître et deux serviteurs. Le maître commande, la domesticité (*famulus*) obéit. La société kantienne est patronale (*societas herilis*), et strictement régie par l'ancien *Hausherr-Recht* (droit du maître de maison)<sup>265</sup>. Elle est plus archaïque que la société capitaliste moderne<sup>266</sup>. Cette mise au point est d'autant plus indispensable qu'il y a sociologiquement un fossé entre la philosophie indépendante de Kant et la philosophie de fonctionnaires de la plupart de ses disciples français. Kant restait tributaire de l'ancien système médiéval où les professeurs d'université étaient payés par leur public. Point d'argent, point de Suisse ! Pour accueillir ses étudiants-clients, notre professeur avait besoin d'une salle. C'est même pourquoi il n'eut de cesse de posséder une maison et d'y aménager un *auditorium* au rez-de-chaussée<sup>267</sup>, pièce principale et centre de son odyssée immobile.

Notre hypothèse est que l'exercice philosophique a changé de domiciliation après Kant, que ses successeurs, presque tous fonctionnaires, n'ont pas eu conscience de cette

---

<sup>264</sup> Lampe est un personnage essentiel de l'économie domestique kantienne. Il loge dans une mansarde, au deuxième étage. Il est à la fois le majordome, l'intendant et le caviste du système. Il reste quarante ans au service du philosophe. Il porte une livrée blanche à col rouge. C'est un ancien soldat de l'armée prussienne. Il a été longtemps marié, ce qu'ignore son maître, qui tombe des nues lorsqu'il apprend qu'il convole une seconde fois. Il est congédié en 1802 pour vol. Le 18 février, à 10 heures du soir, il blesse à coups de sabre son successeur, le soldat Kaufmann, qui avait combattu sous les ordres du capitaine Holzmeister à Valmy, le 20 septembre 1792 (J.L DE JUAN, op. cit., passim). Kant laisse faire. A-t-il peur de son valet ? Vraisemblablement. Wasianski ne se mettra qu'en 1802 en quête d'un remplaçant du valet congédié. Par une mention célèbre de son *Carnet de notes* (février 1802), Kant se fit un devoir de « penser à oublier Lampe. »

<sup>265</sup> Simone GOYER-FABRE : *La philosophie du droit de Kant*, Vrin, 1996 (« Le droit du maître de maison », 140-sq.

<sup>266</sup> S. GOYARD-FABRE op. cit., 141. Voir HEGEL *La phénoménologie de l'esprit* (première partie). Sur la condition des domestiques à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle se reporter à Pierre ROSANVALLON : *Le sacre du citoyen – histoire du suffrage universel*, Gallimard, 1992, 120-130.

<sup>267</sup> Jean-Baptiste BOTUL : *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, Mille et une nuits, 2000, 21-23.



rupture, et qu'ils ont de ce fait, méconnaissant l'indépendance économique de Kant, risqué de ne pas estimer à son véritable prix son indépendance d'esprit. C'est une objection que Joseph Ferrari faisait à juste titre à Victor Cousin dans les années 1840<sup>268</sup>. On peut voir les choses autrement, et expliquer au contraire le succès de Kant dans la France post-révolutionnaire par le fait que ses lecteurs français appréciaient en lui un survivant de l'*Aufklärung*, et, pour reprendre une formule-choc de Botul, « non pas le premier philosophe moderne, mais le dernier philosophe de l'Ancien régime »<sup>269</sup>. La condition matérielle des universitaires allemands du XVIII<sup>e</sup> siècle était modeste. Sauf s'ils étaient d'origine aristocratique comme Montesquieu ou d'Holbach, les philosophes des Lumières étaient des « bâtards sociaux »<sup>270</sup>, condamnés à de médiocres emplois de bibliothécaires ou de précepteurs<sup>271</sup>. On conçoit quelle satisfaction apporta la possession d'une grande maison à notre Kant, humble fils d'artisan sellier grandi au sein d'une famille de neuf enfants. Quel fantastique progrès quand l'appel des forêts barbares était encore si proche ! Si l'on inscrit sa carrière universitaire dans sa concordance avec l'ascension d'une *intelligentsia* de classe moyenne toujours mieux instruite, on comprend que sa réussite, son prestige et sa gloire aient pu fasciner des intellectuels français, portés eux aussi par l'ambition de s'embourgeoiser par l'instruction. Marquée du sceau de la patience studieuse et de l'assiduité inlassable, cette maison de Kant avait toutefois un défaut : elle manquait de femmes. Cette communauté savante était une communauté de mâles. Elle était un bouillon de culture de la méfiance envers trois catégories d'humains : les femmes, les enfants, les domestiques. Et dans sa solitude, elle portait le vieux maître à grossir jusqu'à l'obsession trois dangers de tous les instants : l'infirmité de la vieillesse, les incidents de la vie, le caractère détestable de Lampe.

Au moment où les Français découvrent Kant. – c'est aussi l'époque de la Révolution – deux modèles familiaux s'affrontent : celui de la fraternité révolutionnaire et celui du Code civil.

1. La société à laquelle donne naissance la Révolution se fonde horizontalement sur l'égalité des citoyens-frères. Il ne serait jamais venu à l'esprit des révolutionnaires qu'ils pussent devenir un jour des pères fondateurs. Dans l'univers mental des Français, le père est

<sup>268</sup> Joseph FERRARI : *Les philosophes salariés* (préf. de Stéphane DOUAILLER et Patrice VERMEREN), Payot, 1983.

<sup>269</sup> J-B BOTUL, op. cit., 22.

<sup>270</sup> J.B. BOTUL, op. cit., 43.

<sup>271</sup> Les honoraires perçus pour la première édition de la *Critique de la raison pure* – qui allait révolutionner la philosophie – s'élevèrent à 220 Reichstaler, une vraie misère : le livre, d'abord édité à petit tirage, ne coûtait que 2 taler 16 groschen. Même à ce prix, il ne trouvait guère preneur ! Heureusement, les éditions ultérieures rapportèrent 2516 taler ½ (K.VORLÄNDER op. cit., T.2, 343-344).

absent, il incarne l'absolutisme monarchique, mais la mère le remplace plus ou moins, la sociabilité fraternelle est en effet plutôt gynécétrique : *Paul et Virginie* (1788) est l'histoire d'enfants orphelins de père. Les Lumières épousent la cause des enfants et celle des femmes : l'aspiration féminine à la liberté et à l'égalité se confond souvent avec le plaidoyer des pédagogues en faveur des enfants. Dans le roman républicain des années 1792-1794, les enfants sans père sont représentés comme des parangons de vertu, et un monde sans pères est imaginé comme un monde sans risques<sup>272</sup>. Tout se passe comme si, dans le miroir romanesque, l'aspiration à l'ascension sociale avait buté sur l'obstacle d'une paternité à éliminer. La symbolique révolutionnaire confirme cette logique : Joseph Bara, le jeune hussard mort héroïquement à 13 ans en 1793, était cet orphelin de père dont Robespierre avait songé à faire l'incarnation de l'idée républicaine<sup>273</sup>. Il était tombé en Vendée, lors d'une embuscade tendue par les Blancs. Parallèlement à cette valorisation de l'héroïsme de l'adolescent sans père, les débuts de la Révolution entendaient aussi les revendications des femmes. La légalisation du divorce (loi du 20 septembre 1792) visait à améliorer la morale sociale en faisant disparaître les scandales résultant de la séparation de corps<sup>274</sup>, et c'était surtout des femmes qui demandaient à divorcer<sup>275</sup>. Bref, la société civile n'imaginait encore son émancipation qu'au prix de l'élimination de l'autorité dressée sur sa route par le père et le mari au niveau de la famille, par le monarque au niveau de l'État, par Dieu au niveau de l'esprit. Elle l'avait prouvé en guillotinant Louis XVI, le « père de la nation ».

La contestation de l'autorité paternelle était si radicale qu'elle servit à Edmund Burke d'argument dans son réquisitoire contre 1789. Le philosophe anglais interprétait la Révolution comme un retour à l'archaïsme de la communauté des femmes<sup>276</sup>. Un lien structurel existait selon lui entre révolution, meurtre du père, et inceste<sup>277</sup>. L'idéologie révolutionnaire restait marquée par l'obsession du conflit entre le père et ses fils, dont Lynn Hunt suit la trace de

<sup>272</sup> Lynn HUNT : *Le roman familial de la Révolution française*, Albin-Michel, 1995, 86, 102.

<sup>273</sup> Chénier avait glorifié la mémoire de Bara dans *Le chant du départ*, l'hymne de la révolution. Le peintre David avait même été chargé de mettre en scène ce mythe fondateur pour le 10 Thermidor, mais la fête était tombée à l'eau, l'Incorruptible ayant été démis le 9. Mais l'idée restait...L'enfant naturel est-il psychologiquement mieux préparé à l'indépendance intellectuelle et à l'impétuosité vitale ? Freud le suggère dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, puisque c'était le cas de Léonard. (S. FREUD *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci – Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (éd. bilingue), Gallimard, Folio, 1991, 103). Voir Emmanuel MOUNIER : *Traité du caractère*, Seuil, 1961, 623.

<sup>274</sup> Jacques SOLE : *La révolution en questions*, Seuil, 1988, 296. Chénier avait glorifié sa mémoire dans *Le chant du départ*, l'hymne de la révolution. Le peintre David avait même été chargé de mettre en scène ce mythe fondateur pour le 10 Thermidor – la fête était tombée à l'eau, l'Incorruptible ayant été démis le 9. Mais l'idée restait.

<sup>275</sup> J. SOLE op. cit., 298.

<sup>276</sup> L. HUNT op. cit., 158.

<sup>277</sup> L. HUNT op. cit., 161. Une explication comparable se trouvait chez Sade, pour lequel l'inceste accompagnait nécessairement l'absence paternelle. Le boudoir du divin marquis n'était-il pas dominé par l'omniprésence de la mère ?

Greuze à David, de Diderot à Robespierre. Le père est le destructeur de sa lignée<sup>278</sup>, il doit donc être lui-même détruit pour que l'avenir reste ouvert. Résumons : républicanisme et paternité sont incompatibles. Le père, à l'image du roi, et peut-être aussi du Dieu des déistes, est nécessairement un despote. C'était déjà en 1782 l'idée-force de Mirabeau dans son pamphlet *Des lettres de cachet et des prisons d'État*. Ce sera, onze ans plus tard, celle de Cambacérès, contre la puissance paternelle, pour son projet de Code civil de 1793<sup>279</sup>. Cette idée est puissamment représentée dans la culture allemande de l'époque, en particulier dans la littérature du *Sturm und Drang*. Elle structure le théâtre du jeune Schiller. On mesure au succès des *Brigands* sur les scènes parisiennes l'impact en France de l'idéologie anti-patriarcale de nos révolutionnaires<sup>280</sup>. Le public populaire raffole de mélodrames mettant en scène des fils et frères en rupture de ban. Sur le modèle des *Brigands*, Henri La Martelière adapte par exemple en 1792 un *Robert, chef des brigands*, qui connaît un vif succès<sup>281</sup>. Tocqueville apporte sur ce type de phénomènes un éclairage précieux. En pleine Révolution, la France secoue encore le joug de l'autorité paternelle, car elle est demeurée aristocratique dans son mode de fonctionnement. Un des caractères de la société aristocratique est pour Tocqueville la concentration extrême du pouvoir entre les mains du père, qui est à la fois l'auteur et le soutien de la famille, et son magistrat<sup>282</sup>.

La société démocratique se définit par des caractères inverses : le père n'y est qu'un citoyen plus âgé et plus riche que le fils<sup>283</sup>. Il n'y a pas de crise d'adolescence, observe Tocqueville, puisque le père abdique sans peine et que le jeune devient libre sans efforts<sup>284</sup>.

C'est précisément parce que la liberté morale qu'il postulait s'attaquait à l'intangibilité de toute autorité – dans la famille, dans le royaume, dans l'univers – que Kant pouvait être lu comme philosophe de la Révolution. C'était aller vite en besogne, mais énoncer au passage une vérité : Kant était réellement le théoricien de l'autonomie individuelle, mais constituée de l'obéissance à la loi, en laquelle Tocqueville reconnaissait un caractère important de la société démocratique. « Chacun trouve un intérêt personnel à ce que tous obéissent aux lois. »<sup>285</sup>. Ce légalisme révolutionnaire correspondait à l'esprit de la politique selon Kant, mais il était plus réformiste que révolutionnaire. Il avait pour objectif de rendre inutile la révolte des fils contre les pères. Il était plutôt le penseur de la Constituante que celui de la Législative ou de la Convention. À l'époque où ses idées politiques approchent au plus près l'idéologie de notre

<sup>278</sup> Le tableau de David *Licteurs rapportant à Brutus le corps de son fils* est peint en 1789 (L. HUNT op. cit., 55).

<sup>279</sup> L. HUNT Ibid. 38, 82.

<sup>280</sup> Voir la thèse d'Edmond EGGLI : *Schiller et le romantisme français*, 2 vol., repr. Slatkine, Genève, 1970.

<sup>281</sup> L. HUNT op. cit., 200-201.

<sup>282</sup> *De la démocratie en Amérique*, II, 3, chap. VIII, op. cit., 560.

<sup>283</sup> TOCQUEVILLE, Ibid.

<sup>284</sup> TOCQUEVILLE, op. cit., 559.

<sup>285</sup> TOCQUEVILLE op. cit., II, 2, chap. VI : « Du respect pour la Loi aux États-Unis », 233-235, cit. 234.

Révolution, Kant échappe encore à l'attention des intellectuels français. Et à l'époque où les Français découvrent sa pensée, la Révolution s'en est éloignée dans sa pratique. Les premières recensions kantiennes en français ont paru à Berlin, et elles sont antérieures à 1789<sup>286</sup>. Les implications culturelles ou politiques du kantisme n'ont pas encore surgi dans l'horizon des lecteurs français. Au demeurant les conceptions de Kant en matière familiale sont à l'opposé de la véhémence pamphlétaire de Schiller. Sans doute faudra-t-il le renversement thermidorien et la nouvelle légitimation du pouvoir patriarcal pour que s'impose aux Français l'ordre rationnel kantien.

2. La Révolution ne peut être achevée que si la paternité est réhabilitée. C'est ce qui effectivement va avoir lieu. Le processus s'est enclenché très tôt, dès le 13 juillet 1793, avec l'assassinat de Marat par Charlotte Corday. Celle-ci est une figure de la résistance à l'usurpation de valeurs traditionnelles par la révolution. L'*ami du peuple* s'était peu à peu métamorphosé en *père du peuple*<sup>287</sup>, ce que ne pouvait supporter l'arrière petite-fille de Corneille. Elle était aussi l'amie d'un aïeul d'Émile Boutroux<sup>288</sup>. Dans les tourmentes de la Terreur, la nation avait besoin d'un refuge, et elle le trouvait dans la famille, une famille où la présence maternelle s'effaçait devant l'autorité du père. La « nostalgie paternelle » (*Vatersehnsucht*) dont parle Freud s'exprimait dans une multitude de romans et de pièces de théâtre, où les mères brillaient par leur absence<sup>289</sup>. Cette absence traduit la défaveur qui frappe de plus en plus lourdement les femmes à partir de septembre 1793. La Révolution s'apprêtait alors à déclasser politiquement le beau sexe, auquel le gouvernement interdit tout rôle politique en novembre 1793. Les hommes retrouvent avec soulagement une autorité que le droit ne tardera pas à consacrer. Ils sont certains de devenir bientôt, une fois restauré l'ordre familial, de bons citoyens, des époux vertueux, des pères de famille exemplaires. Ils retrouvent un avenir. La crise révolutionnaire aboutit, à partir de 1800, à une reconstruction de la famille.

<sup>286</sup> Nous renvoyons à Maximilien VALLOIS : *La formation de l'influence kantienne en France*, Alcan, 1925. Nous citons pour mémoire les premières parutions en français concernant Kant : elles ont été publiées à Berlin dans la série des *Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles lettres / Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Berlin* (AAWB), elles ne se réfèrent pas encore à l'actualité politique ou sociale :

Christian Gottlieb SELLE : « De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connaissances », 1786/87 (1793) 577-612 ; Jean-Christophe SCHWOB : « Sur la correspondance de nos idées avec les objets », 1788/1789 (1793), 417-435 ; C.G. SELLE : « Précis d'un mémoire sur les loix de nos actions », *Ibid.*, 394-401.

<sup>287</sup> L.HUNT op. cit., 93.

<sup>288</sup> Charlotte Corday s'était rendue, deux jours avant d'assassiner Marat, chez Claude Romain Lauze du Perret, un aïeul de Boutroux du côté maternel. Du Perret était député des Bouches-du-Rhône à la Législative et à la Convention. Il fut jugé complice de Charlotte et guillotiné le 31 octobre 1793. C'est ce que faisait valoir, dans une intention clairement anti-républicaine, Paul Bourget dans son éloge de Boutroux, lors de la réception de celui-ci à l'Académie française en 1914 (Émile Boutroux – Paul Bourget : discours du 22 janvier 1914, 35).

<sup>289</sup> L. HUNT *Ibid.*, 207.

La remise en ordre s'opère sur le double plan de l'école et du droit. On affichait donc la conviction que l'instruction porterait remède aux luttes fratricides. Un système d'éducation universelle instaurerait l'harmonie des relations entre frères au même titre que l'égalité des héritiers<sup>290</sup>. Le système scolaire n'étant pas en place, l'espoir fut d'abord déçu. La régulation juridique promettait des effets plus rapides. Le Code civil consacrait l'autorité du mari et du père. L'homme était investi juridiquement du pouvoir symbolique de donner son nom à une collectivité familiale, et, par cette capacité même, d'incarner la loi au regard de la famille et de l'État. Porteur d'une tradition, le père de famille l'incarnait par un nom donné à une lignée et à une demeure. La maison de famille des bourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle était la synthèse de ces aspirations patrimoniales. Jules Ferry fit des pères de famille les dépositaires de cette symbolique sagement reliée à l'idée républicaine. Une maison, c'est un nom. « Les gens du pays, observait Viollet-le-Duc, réunissent dans leur pensée l'habitant et sa maison. Changez celle-ci, ils ne reconnaîtront plus celui-là »<sup>291</sup>. Cette fonction était décisive, car elle permettait aux enfants de construire leur personnalité en référence au chef de famille. Celui-ci représentait la raison, à laquelle revenait de plein droit le dernier mot dans les arbitrages familiaux, face à la position sentimentale de la mère.

C'est Kant qui avait fait la théorie de cette paternité rationnelle, en considérant « l'accouchement juridique (de la nomination) comme le seul véritable accouchement »<sup>292</sup>. La famille est définie et structurée par référence à son chef. L'identification du citoyen se fait au moyen d'une double procédure : la nomination du nouveau-né, qui définit la filiation par référence au père, et l'état civil, qui enlève à l'Église la charge du recensement des populations. Il faut sûrement, à partir de là, considérer « l'accouchement juridique » au sens kantien et la création d'un état civil comme les deux faces d'une même médaille. En ce sens, la République est historiquement, à l'heure de sa naissance, un transfert de pouvoir du clergé aux pères de famille. Le pouvoir a changé de mains, mais non de contenu doctrinal en ce qui concerne la place des femmes. C'est le fameux article 213 du *Code civil*, qui établit l'incapacité juridique de la femme et de la mère. La femme adultère peut être enfermée dans une maison de correction, alors qu'aux États-Unis le séducteur est aussi déshonoré que sa victime<sup>293</sup>. Le père français peut faire arrêter ses enfants s'il en éprouve la nécessité. Pour un mariage de ses enfants avant 25 ans, son autorisation est obligatoire, etc. Ce n'est pas par hasard que le *Code civil* a été l'œuvre du Consulat de Bonaparte.

---

<sup>290</sup> L. HUNT op. cit., 104.

<sup>291</sup> E. VIOLLET-LE-DUC, op. cit., 35.

<sup>292</sup> Cité in *Histoire de la vie privée*, t.IV, op. cit., 121.

<sup>293</sup> TOCQUEVILLE, op. cit., II, 3, chap. XII, 574.

Les mêmes règles régissent la « maison de Kant ». Celle-ci est à cet égard très européenne, elle ressemble beaucoup à la « maison de Victor Hugo », dans son exil à Guernesey<sup>294</sup>. À Hauteville House, l'épouse et les filles ont un devoir d'obéissance, mais l'époux (et père) a droit à l'amour et à la soumission de toutes les femmes qui vivent sous son toit. Adèle Hugo définit les règles du jeu familial lorsqu'elle écrit à son père en 1857 : « je t'aime, je t'appartiens, je te suis soumise. Mais je ne peux être absolument ton esclave ». La soumission sans l'esclavage, c'est également le principe du statut féminin dans le kantisme, et, bien au-delà, le principe de l'autonomie du sujet vis-à-vis de la loi morale : l'individu lui est impérativement mais librement soumis. Le sujet de la raison pratique peut lui aussi dire à la loi morale qui le surplombe de toute son autorité, qu'il lui appartient mais se refuse à être son esclave. On reconnaît là deux caractères constitutifs de la morale kantienne dans son rapport au pouvoir. D'abord, sous des dehors d'une juridisation des droits de l'homme, c'est l'inégalité des personnes qui prévaut. Les hommes ne sont égaux que *de jure*, non de capacités. Les femmes ne sont pas les égales des hommes. Ensuite, la liberté individuelle inclut la soumission à la loi. Cette obéissance rend possible l'exercice de la liberté.

C'est un fait majeur de la chronologie du kantisme: sa réception en France commence sous les auspices du rétablissement de l'ordre, et cet ordre doit être entendu dans sa double acception : ordre masculin et ordre social. La première vague du kantisme français coïncide avec la liquidation thermidorienne de l'égalité<sup>295</sup>. À l'horloge de la société française, le surgissement de cette philosophie venue de Prusse se produit donc à un moment où un libéralisme ordonné, voire autoritaire, semble répondre aux attentes d'une société qui aspire à sortir de l'utopie de la fraternité révolutionnaire. La première percée de la pensée kantienne en France a lieu lorsque se conjuguent pour la première fois les impératifs de la liberté et ceux du rétablissement de l'ordre. Le droit à la liberté n'est universel que dans la théorie. Dans la

<sup>294</sup> *Histoire de la vie privée*, op. cit., 128.

<sup>295</sup> On trouvera les dates principales de traductions françaises d'œuvres de Kant dans M. VALLOIS op. cit. et dans les relevés bibliographiques de Christel GEIGER : *Die Wirkung Kants im französischen Sprachraum*, Cologne, 1958. Nous rappelons ici les parutions essentielles, entre 1796 et 1798, dans le *Magasin Encyclopédique* (ME), le *Spectateur du Nord* (SN), les *Mémoires de l'académie de Berlin* (AAWB, op. cit.) :

*Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. par Hercule PAYER-IMHOFF, Lucet, 1796 ;

*Projet de paix perpétuelle* (extraits), trad. par A. KEIL, ME 9 (1796), 310-324 ;

*Projet de paix perpétuelle*, trad. par Adrien de LEZAY-MARNESIA, Paris, Janson et Perronneau – Königsberg, Nicolovius, 1796.

*Conjectures sur le développement progressif des premiers hommes*, trad. par GRIESINGER, ME, 1798, t.3, 73-87 ;

*Comment le sens commun le juge-t-il en matière de morale ?* (extraits), trad. GRIESINGER, Ibid., 65-72 ;

*Idee de ce que pourrait être une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde*, trad. par C. de VILLERS, SN, 1798 ;

*Le philosophisme démasqué et la philosophie vengée*, aphorismes trad. par D. SECRÉTAN, Lausanne, 1798 ;

J.C. SCHWOB : *Sur la proportion entre la moralité et le bonheur, relativement à un nouvel argument pour l'existence de Dieu*, AAWB, 1798 (1801).

réalité, il est inégalement réparti selon les appartenances sociales. C'est une conviction qui, après Thermidor, se fraie peu à peu son chemin dans la société française, et que les contemporains crurent retrouver chez Kant, quoique celui-ci ne l'eût jamais explicitement formulée. Les Français, particulièrement ceux que la Révolution avait enrichis, adhèrent à l'idée libérale, mais ils redoutèrent en même temps le désordre. Liberté dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'accentuation des différences culturelles et sociales : telle était la ligne générale<sup>296</sup>. Les signes de cette modernisation modérément libérale sont repérables dans la « maison de Kant » : là aussi, l'aspiration démocratique entre en conflit avec le besoin de séparation. Adeline Daumard décrit fort bien cette transition, où, dans la plupart des quartiers de Paris, la mixité sociale se maintient et où cohabitent classes supérieures et classes moyennes, mais où, en même temps, se manifestent, dès 1800, des tendances croissantes à la ségrégation. La noblesse conservatrice s'installe boulevard Saint-Germain, alors que la noblesse libérale prend ses quartiers rive droite. De même, les catégories sociales se mélangent dans un même immeuble, mais les logements bourgeois y pratiquent une séparation de plus en plus rigoureuse en trois espaces (réception, service, appartement privé)<sup>297</sup>. Il serait ridicule de prétendre que cette configuration sociale nouvelle pût suffire à prédisposer au ralliement kantien, mais il ne nous paraît pas déraisonnable de soutenir que le premier kantisme, par ses implications idéologiques, fut en consonance significative avec cette structuration libéral-conservatrice de la société française après la tempête révolutionnaire.

Il serait présomptueux de broser un portrait-robot de la conjugalité républicaine, qui est une construction sociale variable selon les époques. On peut néanmoins voir s'y articuler des considérations dominantes, selon un schéma *grosso modo* triple : la part importante reconnue à l'aisance matérielle, la fameuse « propriété », d'une part, et à l'origine sociale qui détermine l'appartenance idéologique, d'autre part, et puis le rôle décisif dévolu aux sentiments. Les deux premières conditions remplies, qui garantissaient les meilleures chances d'ascension sociale pour les enfants, rien n'interdisait de laisser libre cours à la poésie du cœur. Ce fonctionnement a-t-il été général ? Probablement pas, mais néanmoins typique d'un certain moment d'organisation de la vie privée, dans un contexte économique et culturel donné. Jules Ferry, notre prototype, voue une véritable passion à sa jeune épouse, de vingt ans plus jeune que lui, et issue d'un milieu alsacien, la famille Kestner, possédant à la fois fortune

---

<sup>296</sup> Même en Prusse, où la Révolution n'avait pas eu lieu, le libéralisme de Kant s'accommodait fort bien de la division de la société en trois classes rigoureusement séparées l'une de l'autre : les *Junker* (aristocrates), les paysans et les bourgeois.

<sup>297</sup> Adeline DAUMARD : *Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, Aubier, 1987, 105-109.

matérielle et patrimoine culturel, prestige et argent<sup>298</sup>, et une personnalité idéologique forte, celle de la libre-pensée. Le mariage a lieu en 1875. Jules est agnostique. Il adore sa femme : «Tu es, lui écrit-il, ma prière, mon reposoir et mon idole »<sup>299</sup>. Ce langage désuet est un signe que la ferveur a reflué de la religion vers l'amour, que la femme aimée est l'objet d'une dévotion détournée du divin, et l'amour conjugal une forme de piété. Bref, il s'est opéré ce que Françoise Mayeur appelle « un véritable transfert de sacralité »<sup>300</sup>.

C'est aux pères de famille et à eux seuls que Ferry confie les clés de la cité. Il n'en est pas moins surprenant de voir à quel point la France républicaine reste parfois proche, dans sa structure psychologique, du duché de Wurtemberg de l'époque où Schiller gémissait sur l'arbitraire patriarcal du système. Si la République française ressemble à une principauté germanique d'Ancien Régime, c'est bien que la différence de régime politique importe moins que la distribution hiérarchique du pouvoir dans la famille et dans la société, et que le nœud du problème est là. Comme il est difficile, et pourtant vital, que le père tienne le fils pour son égal, qu'il sache l'encourager, et que le fils fasse l'expérience des limites paternelles<sup>301</sup> ! L'autorité centrale du père dans le ménage et dans la famille, c'est pourtant le credo du progressisme philosophique, et sur ce point il diffère peu du modèle patriarcal, Kant et Ferry appartiennent au même univers. Le penseur de Königsberg en formula la théorie. Elle s'exprime aussi clairement dans le vocabulaire du positivisme que dans celui du socialisme, aussi bien chez Auguste Comte, que chez Joseph Proudhon et Karl Marx. Il suffit de rappeler à quel point ces grands noms de la philosophie politique, tout comme Élisée Reclus et Ernest Renan, transformèrent en secrétaires (ou en infirmières) leurs épouses, leurs filles, leurs sœurs<sup>302</sup>. N'avons-nous pas affaire à une structure patriarcale si profonde qu'elle a durablement retardé la mutation démocratique des sociétés européennes ? C'était l'avis de Tocqueville : « Je pense, écrivait-il, que le mouvement social qui rapproche du même niveau le fils et le père, le serviteur et le maître, et, en général, l'inférieur et le supérieur, élève la femme et doit de plus en plus en faire l'égal de l'homme<sup>303</sup>. »

Dans ses exigences au jour le jour, le kantisme français du XIX<sup>e</sup> siècle n'allait pas aussi loin, il se contentait en général de formuler en termes simplifiés, directifs et pratiques la morale de pères de famille dont rêvait Jules Ferry. « Une seule parole est efficace, disait

<sup>298</sup> F. MAYEUR loc. cit., 86.

<sup>299</sup> Lettre du 4 juin 1877 (*Correspondance*, Calmann-Lévy, 1914, 226) cit. F. MAYEUR, Ibid.

<sup>300</sup> F. MAYEUR loc. cit., 85.

<sup>301</sup> Karl JASPERS : *Was ist Erziehung ? – Ein Lesebuch*, Munich, Piper, 1977, 146-148.

<sup>302</sup> M. PERROT Ibid., 121-128.

<sup>303</sup> TOCQUEVILLE op. cit., 572.



Émile Boutroux aux normaliennes de Fontenay : « ceci ne se fait pas, il faut faire cela »<sup>304</sup>. Cette parole, il revient au père de famille de la dire. Lui seul en a la capacité et le droit. Ceci n'est pas une invention républicaine, mais un double hommage, à la morale classique d'abord (Boutroux cite Pierre Corneille : *Un père est toujours père*.

*Rien n'en peut effacer le sacré caractère*<sup>305</sup>),

et un hommage appuyé au christianisme ensuite, considéré comme une religion du Père, alors que le judaïsme se réclame du Tout-Puissant et de l'Éternel. « Jésus a connu Dieu comme père. Voilà le principe de sa doctrine »<sup>306</sup>. C'est toute la révolution chrétienne : « Dieu n'est plus adoré et craint comme le maître, il est aimé comme le père... Nous sommes tous fils de Dieu, nous sommes réellement frères »<sup>307</sup>. Le protestantisme se construit théologiquement sur les mêmes bases : pour Luther, poursuit Boutroux, « Dieu fait grâce au pécheur, non par justice, mais par miséricorde, parce qu'il est le Père »<sup>308</sup>. Il importe de voir que Boutroux destinait ce discours d'œcuménisme à des jeunes filles appelées à devenir les missionnaires de la laïcité républicaine. Il leur dit en somme que la morale qu'elles enseigneront à leurs élèves sera profane et chrétienne à la fois, et qu'elle veillera à la paix des familles en réconciliant les frères. Il confie à ses jeunes auditrices la mission de diffuser la parole paternelle et fraternelle, mais de leur rôle comme mères de famille, épouses et sœurs, il ne leur dit rien. Et de cela il n'avait effectivement rien à leur dire, tant il allait de soi pour lui que ses jeunes disciples en jupons, si brillantes qu'elles fussent, n'avaient d'avenir qu'à la condition de triompher de leur sexe.

Inutile de tourner autour du pot : dans le conflit qui structure la modernité, le conflit entre le savoir et l'autorité, il y a d'un côté la science, et de l'autre l'arbitraire des pouvoirs établis (politiques et religieux). Tout accès à la connaissance est donc une façon de se soustraire à l'autorité. Vouloir connaître par soi-même, conformément au programme de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, est nécessairement de l'insubordination. Or celle-ci est une violation d'un impératif religieux de l'Occident, qui en constitue le socle culturel de Constantinople à l'Islande, puis jusqu'à la Californie<sup>309</sup> : aux dogmes énoncés par l'autorité religieuse il est inconcevable de désobéir. Une désobéissance féminine à l'autorité étant parfaitement inconcevable, il en résultait le plus logiquement du monde que les femmes restaient interdites d'accès à la connaissance, et que seules des communautés masculines

<sup>304</sup> Émile BOUTROUX : *Questions de morale et d'éducation* - Conférences de Fontenay-aux-Roses, 1895., XV.

<sup>305</sup> E. BOUTROUX, loc. cit., XVI.

<sup>306</sup> E. BOUTROUX op. cit., 20.

<sup>307</sup> E. BOUTROUX Ibid., 22 et 23.

<sup>308</sup> E. BOUTROUX Ibid., 32.

<sup>309</sup> Michèle LE DŒUFF : *Le sexe du savoir*, Flammarion, 2000, 68.

savantes pouvaient passer outre à l'interdiction de savoir. C'est la raison pour laquelle, en leur qualité d'écoles de résistance à l'autorité, les entreprises scientifiques ont longtemps compté si peu de femmes<sup>310</sup>.

La situation était encore plus bloquée pour la philosophie. Kant a exposé avec la clarté la plus lumineuse sa hiérarchie des savoirs dans *Le conflit des facultés*<sup>311</sup>. Tout comme le peuple inculte, les femmes sont hors des circuits du savoir et, dans le cas de la divination, limitées professionnellement aux emplois de bohémiennes ou de pythies. Deux types de facultés à distinguer : celles dont la recherche est assujettie à l'ordre existant (c'est le cas de la théologie, du droit et de la médecine). Trop peu fiables, les femmes n'y ont pas accès. Quant à la philosophie, seule capable de liberté de réflexion, il va de soi que leur subordination fonctionnelle à l'ordre établi en rend les femmes incapables à perpétuité. L'idée d'une égalité féminine de capacités et de droits est totalement inconcevable dans le système kantien. Le philosophe de Königsberg et sa descendance philosophique tout entière n'ont pas pensé l'égalité des sexes. À mille lieues des manifestes d'une Maria van Schurmann (1641) ou du traité *De l'égalité des sexes* d'un Poullain de la Barre en plein XVII<sup>e</sup> siècle. Comme si libéraux et républicains français avaient délibérément exclu les femmes de leurs projets émancipateurs, et les avaient, comme Mgr Dupanloup le souhaitait pour elles, vouées à ne servir que Dieu et la France.

---

<sup>310</sup> M. LE DŒUFF op. cit., 257. À quoi s'ajoutait comme facteur aggravant le fait que les savants les plus indomptables dans l'exigence critique, un Georges Canguilhem par exemple, si intransigeants qu'ils aient été dans leur volonté de ne pas s'en laisser compter, répugnaient toujours à enseigner l'art critique à des femmes

<sup>311</sup> Voir en particulier la 2<sup>e</sup> section du *Conflit des facultés*, § 1 et 2. Pl. III, 887-889, AK. VII, 79-80.

## La place des femmes – ou Kant malgré lui

La femme a donné la vie au monde ; mais il se trouve que maintenant, elle n'a plus rien à faire. Elle n'a pas d'avenir, mais un destin.

On se sera rarement aussi profondément trompé.

Alexis Philonenko : *La théorie kantienne de l'histoire*

### « Penser à n'être pas amoureux »

Il y a, dans la *Correspondance* de Kant, des lettres de femmes, ce ne sont pas des lettres d'amour, mais des témoignages d'admiration, signés de lectrices cultivées. Leurs hommages donnent le ton d'un kantisme moralisateur et sentimental, sans lequel la famille kantienne ne serait pas ce qu'elle fut au siècle du romantisme. Sophie Mereau<sup>312</sup>, l'épouse du poète Clemens Brentano, écrit à notre philosophe en décembre 1795 : « Quelle noble humanité souffle dans votre *Paix perpétuelle* ! Quels espoirs vous savez allumer dans le cœur des personnes de bonne volonté !<sup>313</sup> ». Mais le dialogue de Kant et de ses égéries est impossible : il se méfie trop d'elles, et elles l'admirent trop. Pour elles et pour lui, la barrière du respect est trop haute. Se conformant à une convention que le siècle des Lumières croyait « naturelle », ses correspondantes s'adressaient souvent à Kant pour des questions matérielles – pour lesquelles il s'attribuait, en sa qualité de philosophe, des compétences supérieures aux leurs. Sa belle sœur Maria, épouse du pasteur d'Altrahden en Courlande, le remercie pour les trois volumes *La mère de famille dans toutes ses affaires*, dont il lui a fait cadeau<sup>314</sup>. Il joue plusieurs rôles masculins : celui de conseiller en économie ménagère, de frère aîné, voire de

<sup>312</sup> Sophie Mereau (1770-1806) était l'épouse de Clemens Brentano (1778-1842), le poète romantique, dont la sœur Bettina était mariée à Achim von Arnim. Sophie était issue d'une famille d'universitaires.

<sup>313</sup> Immanuel KANT : *Correspondance*, Gallimard, 1991, 643.

<sup>314</sup> *Die Hausmutter in allen ihren Geschäften*, 3 vol. Leipzig (1778-1781). Lettre de Maria à Kant du 10 septembre 1782, Ibid. 193. Lorsque Maria lui annonce le 16 mai 1800 la mort de son mari, elle implore un secours pour elle et ses quatre enfants. Le 19 juillet il reçoit d'elle l'assurance d' « un infini respect comme pour un second père ». Le 19 juin, Kant a effectivement donné à son banquier Konrad Jacobi l'ordre de verser à Maria la somme considérable de 50 thalers prussiens par trimestre. On se reportera au très riche chapitre *Geschwister* de Karl VORLÄNDER : *Immanuel Kant – der Mann und das Werk*, Repr. Wiesbaden, Fourier, 2003, II, 15-26. Les relations de Kant avec son frère cadet Johann Heinrich (1735-1800) sont particulièrement instructives. Le pasteur est très heureux en ménage avec Maria. Il brosse pour son grand frère un tableau sans complaisance des misères du célibat. Il invite en vain plusieurs fois le philosophe à Altrahden, où il exerce son magistère depuis 1778. Dans sa lettre du 10 septembre 1782, il fait à Kant compliment de sa belle *Critique de la raison épurée* (*Kritik der gereinigten Vernunft*). Il y aurait un roman à écrire sur les relations de ces deux frères : quel contraste entre la spontanéité chaleureuse du cadet et la froideur distante et calculatrice de l'aîné ! Emmanuel ne répond que le 26 janvier 1792 à une demande de nouvelles datées du 21 août 1789. On se consolera en notant que sa dernière lettre (9 avril 1803) était adressée à sa jeune nièce Henriette.

second père, parfois de banquier. Mais il s'est juré de n'être jamais amoureux. Quant à son idée des femmes, nous le savons hostile non seulement au mariage, mais à l'amour. L'*Anthropologie* ne dit pas un mot de la passion amoureuse entre époux ni entre amants. Au témoignage de Karl Vorländer, Kant en fit pourtant l'expérience deux fois, mais chaque fois à reculons. Maria von Herbert (1770-1803), la « petite visionnaire » de Klagenfurt, lui demande conseil en août 1791 après une tentative de suicide : « Grand Kant, je t'invoque comme un croyant invoque son Dieu pour implorer de l'aide. » La *Critique de la raison pratique*, assurément-elle, lui a été du plus grand secours. Elle ajoute, avec une orthographe phonétique qui agace notre homme : « Les conclusions que je tire de votre théorie me retiennent... J'ai lu à la fois la *métaphysique des mœurs* et *l'impératif catégorique* – ma raison m'abandonna »<sup>315</sup>. Dans cette urgence, Kant se voit en maître à penser d'une folle, et non en destinataire d'un S.O.S. Il ne répond plus aux dernières lettres de Maria, qui se jette dans la Drave en 1803<sup>316</sup>. Rien de comparable dans l'épisode Maria Charlotta Jacobi, (1739-1795), mariée à 13 ans à un banquier. La belle a été longtemps la star de la vie mondaine de Königsberg. Elle est passée à la postérité pour son billet doux du 12 juin 1762, où elle fixe au jeune Magister Emmanuel K. – sans succès – un rendez-vous pour le lendemain. Il y en aura beaucoup d'autres. Tous ratés.

C'est un bouquet de paradoxes que la relation de Kant et du beau sexe. Le premier paradoxe tient à la rencontre, dans cette personnalité géniale mais hérissée de contradictions, d'une conception carnassière de la sexualité humaine – le mariage comme exploitation réciproque de deux êtres de sexe opposé – et d'une conception contractuelle, prosaïque, routinière, ménagère de la vie en couple : vivre ensemble pour un homme et une femme, c'est maintenir à toute force le sentiment en dehors du jeu. Tout ce que l'on voudra, sauf un modèle républicain.

Mais il y a un paradoxe plus stupéfiant encore : dans la conjoncture historique du décollage de l'alphabétisation féminine au XIX<sup>e</sup> siècle, ce kantisme misogyne put compter sur le soutien de femmes cultivées, et même de femmes médiocrement instruites comme la petite Carinthienne que l'on citait tout à l'heure. Surprise du même ordre : le romantisme allemand, qui fut une culture de l'amour idéalisé, adhéra au kantisme, qui défendait sur le mariage des idées totalement incompatibles avec les siennes. Madame de Staël campa le penseur de la

---

<sup>315</sup> *Correspondance* op. cit., 468. Frédéric le Grand et Blücher – le Blücher de Waterloo – étaient célèbres pour leurs fautes d'orthographe !

<sup>316</sup> Kant a, assez lâchement, adressé à Élisabeth Motherby les lettres de la malheureuse, sa façon à lui de l'avertir des dangers que courent les femmes non raisonnables – et elles le sont toutes. Lettre du 11 février 1793, *Correspondance*, op. cit., 567.

*Critique de la raison pure* en figure de proue de l'enthousiasme philosophique. Comprenez qui pourra ! Une élite féminine – le plus souvent aristocratique ou de grande bourgeoisie – aura réussi l'exploit d'avoir été la plus zélée dans la dissémination, par les salons parisiens et berlinois, d'une philosophie de Kant qui n'avait pour elle que du mépris. Et inversement Kant, après être apparu comme le théoricien d'une raison pratique excluant les femmes, aura réussi cet autre exploit d'être, avec Platon, le philosophe idéaliste le plus goûté du deuxième sexe. Souvenons-nous des arguments anti-kantiens de Stendhal : que la philosophie de Kant séduisît les dames n'avait rien pour l'étonner, car il la jugeait à travers l'enseignement des Idéologues qui vouaient au diable son « idéalisme ». Stendhal distingue dans ses *Promenades dans Rome* deux types d'« explication des choses explicables » : l'explication – meilleure selon lui – destinée aux « esprits secs » par « la triste raison », telle qu'elle s'exprime chez Bayle, Cabanis, Destutt de Tracy et Bentham, et l'explication adressée aux « âmes tendres » par « Kant, Steding, Fichte, Victor Cousin et tous les Allemands »<sup>317</sup> – l'explication préférée des belles. Et cet idéalisme – comme pensée « naturellement » féminine – heurte de front la tradition philosophique de la France, de Condillac aux Idéologues. Comme l'idéalisme est soupçonné d'être surtout allemand, il y a dans l'argumentation stendhalienne des munitions à la fois misogynes et germanophobes. Stendhal fait coup double. Le kantisme est pour lui un système d'aveuglement volontaire : la philosophie allemande, dit-il, « aime à croire », ce qui la rend insupportable : « dès que l'on s'amuse à croire ce qui est désirable, l'absurdité ne connaît plus de bornes, Kant et Platon triomphent. Moi aussi j'aimerais à croire, mais la fièvre vient de faire périr trois pauvres petits enfants chez le voisin »<sup>318</sup>. Dans la simplification à laquelle se livre Stendhal en virtuose et qui reproduit un schème courant de l'époque, les camps opposés sont désignés dans leur face-à-face : d'un côté les hommes, la réalité, le monde des sens, la vie, la philosophie française, la musique italienne, la politique anglaise. Et de l'autre côté les femmes, les marchands d'illusion, l'idéalisme allemand, l'Église, le romantisme politique, la réaction. Et là ô surprise : Kant est du côté des femmes. Et ce n'est pas un Kant républicain. La clé de ce petit mystère nous est donnée par Staël. Écoutons-la nous dire en 1802 : « Dans les monarchies, (les femmes) ont à craindre le ridicule, et dans les républiques la haine »<sup>319</sup>.

Dans la première causerie qu'il donna, à leur invitation, aux kantiens assemblés en communauté à Nueva Königsberg (Paraguay) en 1946, Jean-Baptiste Botul observait d'entrée de jeu : « Loin de constituer un sujet anecdotique ou graveleux, la sexualité de Kant est la

<sup>317</sup> STENDHAL : *Voyages en Italie*, Pléiade, 1973, 826.

<sup>318</sup> STENDHAL Ibid, 26 juin 1828.

<sup>319</sup> Germaine DE STAËL *De la littérature* (1802), 642.

voie royale qui nous mène à la compréhension du kantisme »<sup>320</sup>. On peut lire en effet la première Critique comme le récit du corps à corps de Kant avec la métaphysique – cette ennemie de la raison, mais qui fut pour lui son premier amour. N'en fait-il pas l'aveu dans L'architectonique de la raison pure: « On reviendra toujours à la métaphysique comme à l'amante avec laquelle on s'était brouillé »<sup>321</sup> ? Au fond Kant nous « raconte » dans toute son œuvre critique pourquoi il ne s'est pas marié<sup>322</sup> ! Botul n'y va pas par quatre chemins : « Il y a dans le noumène kantien un fétichisme de la « chose » étonnant [...] La Chose, c'est le sexe ». Nous ne pouvons pas connaître la Chose en soi, nous avertit Kant : nous n'en sommes pas capables, mais surtout nous n'y sommes pas autorisés. « C'est commettre une faute que de confondre l'apparence et le phénomène », écrit-il dans la Critique de la raison pure. Commettre de la métaphysique est pire qu'une erreur, c'est une faute. Et il y a faute parce qu'il y a désir : nous voulons voir la chose telle qu'en elle-même. Cette pulsion (Trieb), cette façon de regarder sous les jupes de la réalité est une obsession de philosophe. La « critique » est une thérapie inventée par le Dr Kant pour brider – sans pouvoir l'éradiquer – ce désir voyeur.<sup>323</sup> La dernière phrase de la Théorie transcendantale de la méthode, c'est-à-dire la conclusion de la Critique de la raison pure, ne dit-elle pas l'espoir de « satisfaire entièrement la raison humaine dans une matière qui a toujours, mais inutilement jusqu'ici, occupé son désir de savoir (Wissbegierde) »<sup>324</sup> ?

En tout cas on voit mal comment ce voyeurisme métaphysique aurait pu servir de modèle au couple républicain. On lit dans le traité Sur le sentiment du beau et du sublime : « Il ne faut jamais perdre de vue que, de quelque manière que ce soit, il ne faut pas être trop exigeant à l'égard du bonheur que peut nous apporter la vie ni à l'égard de la perfection des hommes ; car celui qui ne s'attend jamais qu'à quelque chose de médiocre a l'avantage de voir rarement l'événement tromper son espérance, tandis que parfois, au contraire, il a bel et bien la surprise de perfections inattendues »<sup>325</sup>. Questions : ce défaitisme est-il accordé au culte de la loi morale ? Comment un homme et une femme se rapprocheraient-ils heureusement s'ils se résignaient à la « médiocrité » et y trouvaient un « avantage » ? D'où vient ce parti pris

<sup>320</sup> Jean-Baptiste BOTUL : *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, Mille et une nuits, 2000, 16.

<sup>321</sup> Emmanuel KANT : *Critique de la raison pure*, II *Théorie transcendantale de la méthode*, chap. 3 : Architectoniques de la raison pure, Pl. I, 1397, Ak. III, 549. (Le texte allemand dit : « zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren » : *die Geliebte* est au choix des traducteurs, la bien-aimée, l'amante ou la maîtresse. On choisira selon l'idée que l'on se fait de la métaphysique !)

<sup>322</sup> Monique DAVID-MENARD : Présentation des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Garnier-Flammarion, 1990, 41.

<sup>323</sup> J.B. BOTUL op. cit.

<sup>324</sup> *Théorie transcendantale de la méthode*, chap. IV., *Histoire de la raison pure*, Pl. I, p.1402, AK.III, 552. Robin May SCHOTT : *Cognition and Eros – A Critique of the Kantian Paradigm*, Boston, Beacon Press, 1988, VII.

<sup>325</sup> *Sur le sentiment du beau et du sublime*, Section III, Pl. I, 489, AK. II, 239. Les italiques sont de moi (JB).

grincheux dans un système de relations qui se donne pour pacifique et rationnel? Quelle est la portée de cette incapacité de Kant à passer du *Je* au *Nous* de l'amour conjugal ? Nous sommes ici dans les zones d'ombre du kantisme, les plus rebelles à son assimilation à l'idée républicaine.

Quoique très différentes dans leur structure sociale et leurs orientations religieuses, la France et la Prusse des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles se ressemblaient : débauche, concubinage, bâtardise dans les campagnes<sup>326</sup>, relations pré-nuptiales<sup>327</sup> – le désordre sexuel l'emportait partout. En dépit de l'acharnement des Églises, le contrôle moral s'est relâché<sup>328</sup>. À quel rôle l'impératif catégorique pouvait-il prétendre dans cette situation ? Certainement pas à ce rétablissement de l'orthodoxie religieuse que l'on appellera plus tard ordre moral, mais plutôt à une justification de ce que Norbert Elias nomme la « civilisation des mœurs »<sup>329</sup>. On émettra l'hypothèse que, dans les désarroi de la France post-révolutionnaire, l'ascèse kantienne ait pu être saluée comme une contribution au rétablissement de l'ordre, ou du moins à l'instauration de la non-violence civilisée et morale promise par les Lumières. Ceci pourrait confirmer les tendances conservatrices de la philosophie critique, qui faisaient d'elle un recours dans les situations de crise. Idéologiquement ce recours répondait peut-être à l'attente d'un public masculin lettré en pleine expansion<sup>330</sup>, foncièrement hostile au désordre et, de plus, alerté par l'apparition d'une concurrence féminine croissante sur le marché du savoir . Le kantisme est au carrefour d'une contradiction monumentale – il se réclame de la raison, et il parle le langage des convenances – de ces bienséances, qui sont en passe de se substituer à sa demande d'émancipation individuelle. Cette moralité libre selon la deuxième *Critique* ne risque-t-elle pas de finir par se confondre avec les codes sociaux que l'être humain intériorise en édifiant une grande barricade au fond de lui-même, bref en se civilisant ?

Le présent chapitre confirmera l'importance idéologique de la montée de l'instruction des femmes, qui les place dans une situation de responsabilité morale et éducative sans précédent – aux antipodes des pronostics kantien. Avec Germaine de Staël une voix libérale et féminine s'est fait entendre haut et fort, aux prises avec l'autoritarisme familial, puis militaire de la Révolution et de l'Empire. L'attention portée aux enfants – contre le dirigisme masculin des autorités – a placé les femmes au premier rang de la pédagogie. Sous ce

---

<sup>326</sup> Robert MUCHEMBLED : *L'invention de l'homme moderne*, Fayard, 1988, 153.

<sup>327</sup> R. MUCHEMBLED, op.cit., 182.

<sup>328</sup> R. MUCHEMBLED, op. cit., 183.

<sup>329</sup> R. MUCHEMBLED, op. cit., 82.

<sup>330</sup> R. MUCHEMBLED, op. cit., 95.

drapeau, elles se sont battues à la fois pour leurs intérêts propres de femmes dans le système éducatif en voie d'édification, et pour les intérêts des enfants qu'elles recevaient mission d'éduquer. La défense du droit à l'instruction réunissait ainsi femmes et enfants. Dans sa course au savoir, le sexe faible faisait briller ses compétences dans deux domaines stratégiques de l'évolution de la société française moderne – la pédagogie et la morale. Dans ces domaines, l'idéologie républicaine se trompait aussi lourdement que Kant. Elle assumait à sa façon l'héritage du conservatisme sexuel qui était le langage commun des catholiques et des libéraux. Le positivisme d'Auguste Comte avait été l'expression syncrétique de ce consensus national<sup>331</sup>, en accordant aux femmes une légitimité symbolique, sans rien leur concéder sur le plan de la capacité de savoir. La méfiance envers le savoir féminin gardait toute sa méchanceté. Là encore Kant était à l'heure française. N'avait-il pas écrit en substance : « en ce qui concerne les femmes savantes, elles en usent avec leurs livres comme avec leur montre, elles la portent pour montrer qu'elles en ont une, bien qu'à l'ordinaire elle soit arrêtée, ou ne soit pas réglée sur le soleil »<sup>332</sup>. Voilà un Kant spirituel, mais féroce – assez français de style en somme, mais qui est passé sans le voir à côté d'un fait majeur de l'histoire moderne de l'Occident : l'émergence d'un couple de forces – les femmes et les enfants – qui va transformer la société. Conjointement à la révolution copernicienne de la philosophie critique, s'efface l'ancien monde où régnaient les hommes et la mort, et se met en place la mécanique de destitution des hommes<sup>333</sup>. L'individualisation de la morale, qui culmine avec la *Critique de la raison pratique*, n'était-elle pas connectée à cette mutation démographique profonde qui affecte l'Europe depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle et qui, provoquée par le recul de la mortalité maternelle et infantile, va avoir pour effet de retourner une situation multiséculaire, et de propulser les femmes à la responsabilité éducative de leurs enfants ? Cette nouvelle fondation de la condition humaine<sup>334</sup> coïncidait, par un beau pied de nez de l'histoire, avec la Révolution française et la révolution kantienne, qui avaient en commun de n'en avoir rien perçu et de s'obstiner à mépriser les femmes.

<sup>331</sup> F. MAYEUR *La femme dans la société...* loc. cit., 82 sq.

<sup>332</sup> L'allusion à la montre des femmes a dans la psychologie kantienne une signification particulière, que l'on peut tenter de déchiffrer. Il y a en particulier l'épisode galant de 1762, qui échauffe l'imagination des biographes, et le billet qu'adressa ce jour-là au philosophe Maria Charlotta Jacobi : « je croyais vous trouver hier dans mon jardin, mais après avoir parcouru avec mon amie toutes les allées et constaté que notre ami n'était pas sous ce quartier de ciel, je me suis occupée à terminer une dragonne qui vous est dédiée. J'espère votre compagnie pour demain après-midi ; oui, oui, vous entendez-je dire ; eh bien, nous vous attendrons, et ma montre sera remontée, permettez-moi ce rappel. Mon amie et moi vous adressons un baiser. » (Lettre du 12 juin 1762). Les lecteurs du *Tristram Shandy* de Sterne se souvenaient que le père du héros avait pour rituel de remonter la pendule familiale avant d'accomplir le devoir conjugal du dimanche. Voir Jean-Baptiste BOTUL, op. cit., 27-31.

<sup>333</sup> Sur ces aspects on se reportera à l'étude magistrale de Paul YONNET : *Le recul de la mort*, Gallimard, 2006, en particulier 246-257.

<sup>334</sup> YONNET, op. cit., 238.



Dans le chassé-croisé du kantisme et de la République au sujet des femmes, nous les suivrons d'abord là où ils se ressemblent si étrangement : l'acharnement mis à les exclure. Il nous faudra ensuite examiner en quoi l'idéologie républicaine s'est distinguée des préjugés kantien, même si La critique du jugement a rectifié le tir et fait aux femmes de substantielles concessions. Restera enfin à comprendre par quels mécanismes des femmes si constamment méprisées par le système en sont néanmoins devenues les plus ardentes propagandistes : ce que l'on pourrait appeler la revanche des filles, plus exactement leur rebond.

## L'exclusion

Le principe d'égalité des hommes et des femmes, Kant ne le conteste pas en théorie, mais il considère en pratique leur inégalité comme une donnée naturelle. Le plus désolant est que ce préjugé se donne chez lui pour un principe, et que l'exclusion s'affuble d'une rationalité totalement usurpée. La raison est prise en flagrant délit de violation de ses propres règles. Le préjugé se présente sous trois formes.

1. Les femmes sont exclues de la parole et de la loi. C'est une prévention déjà présente chez Aristote. Le quelque chose qui leur manque, c'est la parole créatrice. Pour la tradition, « l'homme enfante » (Eschyle). La notion d'une absence féminine dans l'engendrement se retrouve dans l'incarnation chrétienne, où la filiation entre Dieu et l'humanité est paternelle<sup>335</sup>.

2. Les femmes sont exclues de la citoyenneté, qui exige leur indépendance matérielle. Celle-ci étant inconcevable, il serait absurde de faire d'elles des électrices : question de logique<sup>336</sup>. Le kantisme se disqualifie sur ce point, en se privant de la capacité à imaginer une société qui reconnaît aux femmes le droit de travailler hors du domicile conjugal Et combien, sur ce point de l'emploi féminin, notre Prussien est en retard sur Mary Wollstonecraft, sa contemporaine anglaise !

3. Les femmes sont exclues de la connaissance, car – ontologiquement liées à la nature – elles n'ont pas de lien essentiel à la raison. Elles n'ont pas à être savantes, car le savoir est du côté de la vérité, de la volonté sublime d'abolir les apparences – et les femmes sont hélas ! du côté des apparences. Elles ne sont pas seulement exclues de l'étude du grec, de la géométrie, de la logique, etc. La philosophie étant désintéressée par nature, et les filles vouées par la

<sup>335</sup> ARISTOTE, *Politique* I, 5, 1252, 1253 ; Eschyle : *Les Euménides*, 658-661. Voir Sylviane AGACINSKI : *Politique des sexes*, Seuil, 1998, 42-55.

<sup>336</sup> Voir l'article remarquable de Susan MENDUS : « Kant – an Honest but Narrow-Minded Bourgeois », 21-43 in *Women in Western Political Philosophy – Kant to Nietzsche*. (ed. by Ellen KENNEDY and Susan MENDUS), Wheatsheaf Books, 1987). Pour l'occurrence kantienne, *Métaphysique des mœurs* I. *Doctrine universelle du droit*, I, chap.3 *Du droit de la société domestique, le droit conjugal* Pl. III, 535-539, Ak. VI, 277-280.

nature à un savoir utilitaire, il serait absurde de la leur apprendre<sup>337</sup>. Dans une Allemagne qui servait de modèle, les universités les inscrivait au compte-gouttes (7 % des étudiants en Prusse en 1914<sup>338</sup>).

Les voix qui se sont élevées depuis Fénelon pour l'éducation des filles restent très minoritaires au XIX<sup>e</sup> siècle. Elles ne sont audibles que par ricochet, au travers des déclarations d'hostilité aux « femmes savantes » – elles se multiplient à la veille de la Révolution<sup>339</sup>. Restif de la Bretonne exige en 1777 que « l'écriture et même la lecture soient interdites à toutes les femmes »<sup>340</sup>. L'opinion de Kant n'était pas aussi extrême. Il notait néanmoins en 1764, dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* : « L'étude laborieuse ou la méditation pénible, quand bien même une femme y réussirait supérieurement (!), détruisent les avantages propres à son sexe.. et affaibliront les attraits (sic) grâce auxquels les femmes exercent leur grand empire sur l'autre sexe. Une femme qui a la tête farcie de grec, comme Mme Dacier, ou qui se livre à des controverses profondes sur la mécanique, comme la marquise du Châtelet, pourrait tout aussi bien porter la barbe »<sup>341</sup>. Les partisans d'une égalité des femmes devant le savoir – comme Condorcet et Stuart Mill – sont donc l'exception. Le médecin Cabanis juge dans son *Rapport du physique et du moral de l'An IX* que les talents des deux sexes sont « absolument opposés » : « Les garçons doivent devenir forts, courageux et entreprenants, les filles faibles, timides et rusées. Donc elles devraient s'occuper de petits objets, pendant que les garçons cultivent les arts de l'intellect »<sup>342</sup>. Il y a donc, chez les savants, une méfiance extrême envers les filles et la conviction que la lecture (et l'écriture plus encore) sont plus néfastes chez elles que chez les garçons. C'est un préjugé commun aux conservateurs et aux libéraux.

<sup>337</sup> Jean-Louis FABIANI : Les programmes, les hommes et les œuvres, *Actes des recherches en sciences sociales*, 47-48, Juin 1983, 9.

<sup>338</sup> Robin May SCHOTT op. cit. 89.

<sup>339</sup> Cité in Lynn HUNT : *Le roman familial de la Révolution française*, Albin-Michel, 1995, 109.

<sup>340</sup> Cité in François FURET – Jacques OZOUF : *Lire et écrire – l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Minuit, 1977, 356.

<sup>341</sup> *Sur le sentiment du beau et du sublime*, Pl. I, 478, AK.II, 229. À propos de barbe, se souvenir de la plaisante anecdote rapportée par Michèle LE DŒUFF d'une soutenance de thèse sur un sujet kantien : « Madame, dans votre bibliographie, vous avez omis de citer Nabert ! Comment, Madame, avez-vous pu oublier Nabert ? Nabert, de la belle barbe kantienne est dans toutes les mémoires. Et lorsque je parle de la barbe kantienne de Nabert (pause), je ne veux pas dire « une belle barbe comme Kant » (pause), car je sais comme tout un chacun que Kant était glabre. Je veux simplement dire que tous les deux grands commentateurs de Kant ont toujours porté ce genre de belle barbe patriarcale qu'avait Nabert » (Michèle LE DŒUFF : *L'étude et le rouet, t. 1 – Des femmes, de la philosophie, etc.*, Le Seuil, 1999).

<sup>342</sup> Pierre CABANIS : *Rapport du physique et du moral de l'homme*, An IX (1802), T.I, 322, 324, 348, cité par Madelyn GUTHWIRTH in *Le groupe de Coppet et l'Europe (1789-1830)*, Lausanne, 1994, 153.

Michelet résumait l'opinion de son temps par la formule : « l'homme est un cerveau, la femme une matrice »<sup>343</sup>. Kant a, dans ses *Observations sur les sentiments du beau et du sublime*, proposé de brillantes variations sur le thème d'une différenciation ontologique selon le sexe : aux femmes les charmes d'un bel entendement, aux hommes la profondeur sublime de la pensée<sup>344</sup>. Tout comme le peuple, les femmes étaient jugées naturelles et déraisonnables – ce qui chargeait les hommes de la mission de leur mettre un peu de plomb dans la cervelle. La témérité de la duchesse de Langeais contre le général marquis de Montriveau était l'exemple à ne pas suivre, tout comme le dandysme exalté de Mathilde de La Môle : ni l'une ni l'autre de ces têtes brûlées ne pouvait servir de modèle à des jeunes filles rangées. Le courage ne figurait pas au palmarès des idéaux féminins. Comme c'est de raison que les dames étaient réputées manquer le plus, il était inconvenant d'exposer à l'admiration la tête intelligente d'une jolie fille, alors que son sexe – de notoriété publique – manquait de toute jugeote!. Le discours médical des Lumières avait capitulé devant ce « mystère de la femme » qui se déroba sous son scalpel. Le monde féminin donnait aux savants l'impression de représenter en quelque sorte « un envers de la raison »<sup>345</sup>. L'opposition du beau et du sublime, clé de l'anthropologie kantienne, coïncide avec celle des sexes. Elle structure aussi les différenciations entre les nations européennes<sup>346</sup>. Kant est si convaincu de la justesse de son explication qu'il l'applique avec une intrépidité qui laisse pantois<sup>347</sup>. « Parmi les peuples de notre continent, ce sont à mon avis les Italiens et les Français qui se distinguent le plus par le sentiment du beau, les Allemands, les Anglais et les Espagnols par le sentiment du sublime<sup>348</sup> ». Que les Français montrent un sentiment extraordinaire du beau va de pair, selon Kant, avec la place qu'ils font aux femmes. De la clarté française et du manque de profondeur de notre pensée, notre Prussien a promptement identifié la cause. Plus grande est l'influence féminine – par exemple dans les salons de Paris –, et plus superficielle est la pensée de la nation. Et inversement, la profondeur philosophique augmente quand les femmes sont absentes. C'est pourquoi Kant fit si peu cas de la philosophie française<sup>349</sup>. Moyennant quoi il

<sup>343</sup> 29 juin 1849, cité par Jean BORIE « une gynécologie passionnée », 153-189 in *Misérable et glorieuse – la femme du XIX<sup>e</sup> siècle* (prés. Jean-Paul ARON), Fayard, 1980.

<sup>344</sup> *Observations sur les sentiments du beau et du sublime*, III<sup>e</sup> section : « Sur la différence du sublime et du beau dans les rapports des deux sexes » (éd. Garnier Flammarion, 1990, 119-149), Pl. I, 476-493, AK. II, 228-243.

<sup>345</sup> Jean-Pierre PETER « les médecins et les femmes », 79-97 in *Misérable et glorieuse...*, op. cit.

<sup>346</sup> *Observations...* op. cit., S<sup>on</sup> IV : *Des caractères nationaux, en tant qu'ils reposent sur la façon différente de sentir le sublime et le beau*, Pl. I, 494-509, AK.II, 243-256.

<sup>347</sup> Quelques généralisations frappantes Ibid. : « la sensibilité de l'Italien semble un mélange de celle d'un Espagnol et de celle d'un Français » (497/245), « la façon de sentir de l'Allemand est un mélange de celle d'un Anglais et de celle d'un Français » (499/248), « le Hollandais est, pourrait-on dire, un Allemand qui serait très flegmatique » (500/249), etc.

<sup>348</sup> Ibid., 494 (243).

<sup>349</sup> « En métaphysique, en morale et en théologie, on ne saurait être assez prudent quand on lit les écrits de cette nation. Il y règne communément beaucoup de séduisants trompe-l'œil qui ne résistent pas à l'épreuve d'un froid

aurait eu du mal à admettre – comme le démontre notre travail – que la France superficielle fût si réceptive à ses profondeurs. Là encore la naturalisation de Kant par les Français fut un accommodement de sa misogynie de célibataire à une culture nationale de trousseurs de jupons.

L'humanité sexuée était pour Kant une humanité en voie de dégradation<sup>350</sup>. L'inclination sexuelle – comme « appétit pour autrui » – nous offre à l'entendre le seul cas où la nature paraît avoir désigné l'homme comme objet de jouissance pour autrui<sup>351</sup>. Lorsqu'ils s'aiment, un homme et une femme sont les jouets de la nature, qui poursuit à travers eux « l'intention supérieure à l'endroit du genre humain ». Peut-on imaginer éteignoir de sentiment plus parfait que ce rôle que la nature ferait jouer à la sexualité, de conserver l'espèce tout en veillant à la domestication des mâles? On se reportera à la deuxième partie de *l'Anthropologie* où Kant résume sa conception des femmes. On y verra les raisons pour lesquelles il refusa si obstinément de tomber amoureux de Maria-Charlotta ! Du fait de l'abîme qui sépare les sexes, le mariage selon Kant se conçoit au pire sous la forme de la « sexualité cannibale »<sup>352</sup>, au mieux sous celle du contrat : le droit, rien que le droit. La fixation au foyer de la femme amazone, la transformation du désir des époux en devoir<sup>353</sup>, la mise en forme juridique d'une animalité fondée sur une double ignominie – l'exploitation de la femme par l'homme et de l'homme par la femme : voilà le tableau kantien. Chaque sexe trouvant son compte à l'exploitation de l'autre, les deux sont quittes<sup>354</sup>. Seul importe que soit reconnue « la supériorité naturelle du pouvoir de l'homme sur celui de la femme dans la gestion des intérêts communs de la famille<sup>355</sup>. »

Dans le chapitre Le caractère du sexe de la deuxième partie de *l'Anthropologie*, on lit : « Dans l'anthropologie, la particularité de la femme est, plus que celle de l'homme, objet d'étude pour le philosophe »<sup>356</sup>. La question des femmes ne manque pas d'intérêt philosophique. Elle se trouve privée de légitimité à trois niveaux

---

examen. Le Français aime la hardiesse dans ses jugements ; mais pour atteindre la vérité, il faut être non pas hardi, mais prudent » (497/246).

<sup>350</sup> *Leçons d'éthique*, Livre de poche, 1997, 291 : *Des devoirs envers le corps relativement à l'inclination sexuelle* (289-297), voir *Métaphysique des mœurs*, II. *Doctrine de la vertu*, article second, § 7, Pl. III, 709-712, AK.VI, 424-426.

<sup>351</sup> *Ethique* op. cit., 290-291.

<sup>352</sup> Bernard EDELMAN : *La maison de Kant*, Payot, 1984, 46.

<sup>353</sup> B. EDELMAN op. cit., 42-43.

<sup>354</sup> S. MENDUS loc. cit., 31.

<sup>355</sup> *Métaphysique des mœurs*, I. *Doctrine universelle du droit*, § 26, Pl. III, 538, AK.VI, 279.

<sup>356</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique*, II<sup>e</sup> partie, B, Pl. III, 1116, AK. VII, 303.

1. L'anthropologie s'intéresse à tous les êtres humains sans distinction de sexe. Mais comme elle définit l'humanité par la rationalité, et la rationalité par la capacité à exercer un pouvoir, elle tend, en toute logique, à exclure les femmes.

2. L'éthique présente la vertu (*Tugend*) sous deux aspects : l'efficacité (*Tüchtigkeit*), originellement guerrière, puis peu à peu rendue à des applications civiles, pour désigner des capacités (commerciales, techniques, etc.), et la raison (*Vernunft*), instrument de sélection intellectuelle et politique. Là encore, l'apriorisme kantien justifie l'exclusion féminine à ce double point de vue.

3. La société ne reconnaît les femmes que dans leur triple fonction d'épouses, de mères et de ménagères. Comme elles n'exercent ces fonctions que dans un cadre familial, leur activité les situe toujours hors société, c'est-à-dire aussi hors du champ d'application des libertés et des droits civiques. Plus grave encore : la famille elle-même est hors société, car l'homme et la femme forment seulement une union. Il serait absurde de rendre Kant responsable d'une conception qui remonte à Aristote – mais que le kantisme, n'a pu – ni voulu – contester. Retenons simplement que, dans le raisonnement républicain aussi, l'insertion des femmes dans les droits de l'homme est une absurdité. « L'idée du droit, né des échanges, écrivait Alain, est profondément étrangère à la société conjugale »<sup>357</sup>.

Il existe pour Kant un moyen d'échapper au sexe puisque la philosophie se perpétue de façon asexuée<sup>358</sup>. Les philosophes ont, de tout temps, construit – loin des femmes – un système (spermicide, dit Botul<sup>359</sup>) de reproduction spirituelle, dans des écoles, des universités, des académies, etc. Ces institutions ont pour fonction de faire des penseurs des pères spirituels<sup>360</sup>. « Philosopher, c'est faire comme si on pouvait se passer de mères. » . L'outil de la perpétuation kantienne n'est donc pas le *lobby* des philosophes, mais l'université. Les philosophes allemands sont tous professeurs d'université, au contraire de Locke, Hobbes, Hume, Ricardo, Spencer, Bentham, Mill, qui ont tous fait de la philosophie à titre libéral. L'université allemande s'inspire du modèle médiéval de la Sorbonne, avec ses trois caractères originels – l'usage du latin (et non de la langue nationale), l'importance de la théologie pour tous les types d'études, l'obligation du célibat. Depuis Melancthon, la pensée philosophique est très attachée à sa liberté, elle ne se reconnaît aucune allégeance de principe envers les autorités, elle affirme la prééminence de principe de la foi sur l'obéissance. Mais elle est soumise en réalité à des limitations de liberté. : impossible d'être libre sans désobéir – or la

<sup>357</sup> ALAIN : *Propos* I, Pléiade, 1956, 600.

<sup>358</sup> J.B. BOTUL op. cit., 74.

<sup>359</sup> J.B. BOTUL op. cit., 77.

<sup>360</sup> J.B. BOTUL Ibid., 75.

désobéissance est bannie. Il faut donc, pour ne pas s'exposer au risque de désobéir, situer la pensée dans l'empyrée des idées pures. Cette obligation constitue la charte fondatrice des universités protestantes. Nous croyons que la philosophie de Kant se place exactement dans cette perspective.

## La République et les femmes

C'est un paradoxe étrange : l'idée républicaine et l'idée féministe sont issues du même concept d'unicité du genre humain, et pourtant il y a eu rupture entre les deux, lorsque la Convention a expulsé en 1793 ses citoyennes – ce qui n'empêcha pas le féminisme de porter plus tard la question au cœur de la République<sup>361</sup>. La République les statufia. Pour se débarrasser d'elles peut-être<sup>362</sup>. Le Kant misogyne et le Kant républicain sont-ils la même personne ? Probablement pas, mais ils se ressemblent. Il y a chez notre philosophe une double tricherie : il fait comme si la domination masculine répondait à une finalité naturelle, il transforme ensuite la soumission des femmes en règle de toute morale. Il y a, dans cette « éthisation d'une donnée naturelle »<sup>363</sup> une impasse de la réflexion – où l'idéologie républicaine s'est elle aussi fourvoyée. Kant et ses disciples français transformaient en impératif moral une soumission féminine qu'ils tenaient pour naturelle. Ériger la raison critique en règle de pensée et se refuser pourtant à concevoir qu'une structure sociale puisse être interrogée par la raison, quelle contradiction ! Les kantien n'en eurent pas conscience.

Les Lumières, puis la Révolution française ne parviennent pas à admettre les femmes à la citoyenneté active. Elles restent cantonnées au gouvernement domestique, dont l'organisation a été laissée en suspens par le Contrat social : Rousseau n'a rien prévu qui fonde juridiquement un contrat conjugal en complément au contrat social, rien qui établisse « ce lien sexué qui fait partie du lien social de la cité nouvelle »<sup>364</sup>. Le Code civil a lui aussi laissé ces questions sans réponse<sup>365</sup>. La République sera donc juridiquement démunie face à la question

<sup>361</sup> Florence ROCHEFORT : La république des féministes, 333-339 in *Dictionnaire critique de la République* (dir. Vincent DUCLERT et Christophe PROCHASSON), Flammarion, 2002.

<sup>362</sup> Geneviève FRAISSE in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUN), t. 2 : *Limites*, Gallimard, 2000, 44. La transformation de la femme en idole s'observe chez Auguste Comte, elle n'est pas absente d'une certaine idéologie républicaine. Ce phénomène a-t-il une signification idéologique plus générale ? Peut-il être corrélé à des événements religieux tels que le dogme de l'Immaculée Conception (1854), la sanctification de Thérèse de Lisieux (1900) ou la canonisation de Jeanne d'Arc (1920) ?

<sup>363</sup> On se reportera pour l'ensemble de la question à l'excellente synthèse de Matthias GATZEMEIER : *Anthropologie der Frau – ein nicht nur genuines, sondern auch notwendiges Thema der Philosophie*, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, 4 – 19982 –1 (4-13). L'expression citée se trouve page 9.

<sup>364</sup> Geneviève FRAISSE in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUN), t. 2 : *Limites*, Gallimard, 2000, 9.

<sup>365</sup> G. FRAISSE Ibid., 61. Le mari trompé peut tuer l'amant de sa femme, mais celle-ci n'a pas le droit d'attenter à la vie de la maîtresse de son mari (62). Les contradictions du *Code civil* ont été très tôt dénoncées par les femmes : dès 1830, Louise Dauriat signale par exemple que l'article 212 (assistance entre époux) n'est pas en cohérence avec l'article 213 (impératif de soumission de la femme à l'autorité du mari).

des femmes, cet enjeu central de la modernisation démocratique. Elle n'aura pas d'espace où accueillir les capacités de ses citoyennes, où valoriser leur savoir, où laisser éclore leurs ambitions. Même républicaines, les femmes restent interdites au sanctuaire du civisme. Actives elles ne peuvent être qu'avec l'assentiment de leurs maris, donc à travers eux, et dans un rapport de dépendance infantile vis-à-vis d'eux La III<sup>e</sup> République avait hérité de ce retard théorique. Victor Hugo s'était écrié : « Dans nos codes, il y a une chose à refaire : c'est ce que j'appelle la loi de la femme »<sup>366</sup>.

Botul, qui avait quelques comptes à régler avec l'université républicaine et avec Kant, a dénoncé le double langage de la science, et l'hypocrisie de son ascétisme vertueux : « pas de femmes au laboratoire, ou à la faculté, pas de sexe, rien que la Vérité ! » Nous cédon au plaisir de donner *in extenso* un morceau de bravoure où Botul s'amuse à secouer le ronron bienséant de ses hôtes paraguayens. Il leur dit : « Le désir voyeur de savoir, toujours déçu, c'est ce qui animait les savants du siècle dernier, qui jouaient volontiers les ascètes dans leur vie professionnelle On connaît le revers de ce genre d'ascétisme : le bordel. La Vérité qu'on voudrait toute nue à travers l'expérience et la spéculation, on ira la contempler, enfin, entre les jambes de la prostituée, professionnelle de la « chose en soi. » Nos aïeux ont d'ailleurs vendu la mèche. Contemplez le décor de leurs facultés, de leurs amphithéâtres. Partout, au mur, au plafond, des femmes nues ou en petite tenue ! Muses, déesses ou nymphes déshabillées des fresques de la Sorbonne sortent tout droit d'un salon de bordel. L'artiste a seulement épilé la chose en soi de ces filles qu'on a rebaptisées Raison, Tempérance, Justice, Vertu, pour les besoins du métier, mais qui, dans le civil, s'appelaient Mimi, Lulu, Kiki, Fernande, etc. Le philosophe kantien est un client particulier. Il paie pour la Chose, mais s'interdit d'y toucher<sup>367</sup>.

On est sidéré de trouver, chez les idéologues républicains, des lourdeurs de raisonnement dès qu'il est question des femmes. Comment s'expliquer par exemple les maladresses d'un homme aussi subtil que Jules Barni . Dans la Huitième leçon de sa *Morale dans la démocratie* l'incomparable traducteur des œuvres de Kant écrit : « Je ne crois pas qu'il soit bon que les femmes se mêlent aux affaires publiques, mais je crois bon qu'elles n'y restent pas indifférentes... Je ne crois pas qu'il soit bon qu'elles exercent des droits politiques, mais je pense qu'elles ont des devoirs politiques à remplir »<sup>368</sup>. Ce raisonnement pouvait se réclamer de certaines prises de position de Kant : les hommes ont le devoir de traiter les femmes

<sup>366</sup> Cité G. FRAISSE loc. cit., 10.

<sup>367</sup> J.B.BOTUL, op. cit., 70-72.

<sup>368</sup> Jules Romain BARNI : *La morale dans la démocratie*, Baillière, 1868, 128.

comme des êtres humains, mais ils ont le droit de les posséder comme des choses<sup>369</sup>. Le § 22 de la *Doctrina universelle du droit* est explicite sur ce point. La communauté domestique (c'est-à-dire la famille) est une communauté d'êtres libres protégés par la loi, mais celle-ci instaure «un droit en dehors de tout droit réel et de tout droit personnel, à savoir le droit de l'humanité en notre propre personne. » On peut dire que Kant place les femmes – en leur qualité juridique d'acquisition et de chose – sous le régime de la loi, et non sous celui du droit. Le § 23 est encore plus clair : « Quant à l'objet, l'acquisition suivant cette loi est de trois sortes : L'homme acquiert une femme, le couple acquiert des enfants et la famille des domestiques. Tout cet acquis est en même temps inaliénable et le droit du possesseur de ces objets le plus personnel des droits »<sup>370</sup>. L'exclusion juridique des femmes et leur inclusion légale les condamnent à la citoyenneté passive : elles sont « dépourvues de personnalité civile et leur existence n'est pour ainsi dire qu'inhérence ». Bref pour Kant les femmes n'existent pas comme genre, mais uniquement comme groupe social en situation de dépendance structurelle : « la gent féminine tout entière » ne se conçoit que comparable à « toute personne non tenue d'entretenir son existence (nourriture et gîte) par son activité propre », par exemple aux commis des marchands, aux apprentis des artisans, aux serviteurs, aux mineurs, etc.<sup>371</sup>

Les femmes ont néanmoins le droit d'être traitées comme des êtres humains. Barni était trop bon kantien pour ne pas s'indigner des iniquités du *Code civil* à leur endroit, en particulier du fameux § 213<sup>372</sup>. Et il était trop savant pour ignorer que, dès 1792, Hippelel avait posé à son ami Kant – sympathisant de la Révolution – la désopilante question de savoir pourquoi celle-ci, qui avait tant fait pour les Juifs, ne faisait rien pour les femmes<sup>373</sup>. Barni connaissait assez bien l'Allemagne de son temps pour savoir que les femmes y étaient exclues de la liberté d'expression et d'association déjà accordée aux Anglaises, et que, pour cette raison, les Allemandes adhéraient – dans tous les milieux – aux valeurs proposées par l'ordre martial masculin dominant<sup>374</sup>. Pourquoi, dans ces conditions, Barni ne s'est-il jamais interrogé

<sup>369</sup> Bernard EDELMAN : *La maison de Kant*, Payot, 1984, 29.

<sup>370</sup> E. KANT : I. *doctrina universelle du droit*, I, 2<sup>e</sup> section, chapitre trois, § 22 et 23, Pl.III, 534-535, AK., VI, 276-277.

<sup>371</sup> E. KANT op. cit., I, II, 1<sup>re</sup> section, § 46, Pl.III, 579-580, AK., VI, 314.

<sup>372</sup> J.R. BARNI op. cit., 136. Le *Code civil* (article cité) prévoit l'obéissance absolue au mari, l'administration directe des biens de l'épouse par le mari. L'adultère n'est pénalement sanctionné que s'il est commis par la femme, etc.

<sup>373</sup> HIPPELEL : *Über die bürgerliche Verbesserung der Frauen*, Berlin, 1792 (Cit. in Pierre ROSANVALLON : *Le sacre du citoyen*, Gallimard, 1992, 135.) Un progressisme favorable aux femmes existait en Allemagne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir notamment J.H. CAMPE : *Väterlicher Rath für meine Tochter – Ein Gegenstück zum Theophron*, Francfort/ M ; Leipzig, 1789 ; et C.F. BAHRDT ; *Handbuch der Moral für den Bürgerstand*, Tübingen, 1789.

<sup>374</sup> Christophe CHARLE : *La crise des sociétés impériales – France, Allemagne, Grande-Bretagne (1900-1940)*, Seuil, 2001, 52 sq.



sur une évolution historique où la République surmontait les blocages de la misogynie plus difficilement que la monarchie britannique<sup>375</sup> ? Pourquoi le pays de Marianne avait-il tant de mal à vaincre le handicap du phallocratisme<sup>376</sup> qui imprégnait sa culture depuis tant de siècles ? Les choses s'inversaient pourtant, le rattrapage scolaire des filles s'accéléra sous la III<sup>e</sup> République. Nous y reviendrons. La République se féminisait dans sa symbolique – à l'image de la célèbre « Semeuse » de Roty (1900), qui semait des idées<sup>377</sup> – tout comme la femme dessinée par Georges Moreau pour la librairie Larousse : là encore c'était une fille qui soufflait à tout vent les pollens de la connaissance. La France se distinguait même du reste de l'Europe par son héraldique : au contraire des aigles, licornes et lions de ses voisins, c'est une femme assise à couronne solaire qui ornait le panonceau des notaires<sup>378</sup>. L'exception française semblait accorder au sexe faible une autorité symbolique que lui refusait la misogynie ordinaire de l'Europe. N'était-ce qu'apparence<sup>379</sup> ?

L'explication de ces contradictions tient aux représentations de l'idéologie républicains elle-même : la femme était en dehors de la vie sociale et du pouvoir<sup>380</sup>, en dehors des droits de l'homme, en dehors de l'économie. Plus de cent-cinquante années allaient s'écouler entre la *Déclaration des droits* d'août 1789 et l'inscription de leur équivalent féminin dans la loi par le *Préambule* à la Constitution de la IV<sup>e</sup> République. Pourquoi tant de lenteur ? Les discriminations se justifiaient par la croyance – rationnelle aux yeux de Kant – selon laquelle les forces psychiques relèvent positivement de la raison, et négativement du sentiment. Le domaine premier est celui de la loi (et de l'homme), le second celui de la religion (et de la femme). Ce partage sexué entre les mœurs et la loi, entre la capacité éducative et la raison civique<sup>381</sup>, cette séparation de la morale privée et de la rationalité politique – quel étrange montage ! Aux femmes la responsabilité des mœurs, aux hommes celle des lois. La femme moralise – cela est bon pour l'individu – mais l'homme légalise – cela est avantageux pour l'humanité. Dichotomie indiscutablement républicaine, que ne pouvait dépasser que l'idée démocratique – dans la mesure où elle est neutre, non discriminatoire, non séparatrice. Dans le moment kantien, qui est incontestablement pré-démocratique, le triomphe de la raison et l'autonomie du sujet se font au-delà des femmes et sans elles. Jules Barni échoue à concevoir

---

<sup>375</sup> C. CHARLE op. cit., 91.

<sup>376</sup> M. AGULHON : *Marianne au pouvoir - imagerie et symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Flammarion, 1989, 323.

<sup>377</sup> M. AGULHON op. cit., 28-29.

<sup>378</sup> M. AGULHON, Ibid., 32-33.

<sup>379</sup> C. CHARLE op. cit., 90. Pourquoi les syndicats d'enseignants trouvaient-ils normal que les institutrices fussent payées moins que leurs collègues hommes ?

<sup>380</sup> Geneviève FRAISSE op. cit., 67.

<sup>381</sup> G. FRAISSE op. cit., 66.

une morale asexuée – comme l'est par définition la morale démocratique. Il conserve sans le savoir les préjugés les plus irraisonnés de la société française, il écrit par exemple que les femmes sont souvent de redoutables tentatrices, que leur cœur bat spontanément pour les despotes, qu'elles ont des goûts aristocratiques, etc.<sup>382</sup>. Il y a là des clichés déjà sertis avec brio par Kant dans ses Observations sur le sentiment du beau et du sublime (1764) . Ils reflueront dans le livre de Michelet *L'amour – la femme* (1858-1860), qui deviendra un best-seller européen sous la République des Jules<sup>383</sup>.

Ce qu'il est passionnant d'observer à l'échelle de la longue durée, et qui nous enseigne l'humilité face aux mouvements de fond de l'histoire, c'est que la dévalorisation des femmes s'opère dans les temps modernes sous le signe du progrès et de la lutte contre la religion, à un moment où au contraire l'émancipation des femmes fait silencieusement œuvre de sécularisation de la culture. Jean-Paul Willaime a montré par exemple que l'accès des femmes au savoir théologique et au sacerdoce a constitué une seconde sécularisation du clerc<sup>384</sup>, et que la féminisation du sacerdoce a signifié une décléricisation du ministère pastoral<sup>385</sup>. Le moteur du changement historique n'est pas la revendication d'égalité des sexes, mais l'acquisition d'une compétence et d'un savoir qui la précède. C'est en ce sens que le refus kantien et républicain de l'accès des femmes au savoir est allé à contre-courant de l'histoire, et a même, si l'on ose dire, œuvré au rebours de la sécularisation qu'il croyait servir.

### **Le respect des femmes selon Kant et Boutroux – la « critique du jugement » comme nouveauté**

Les hommes, dans la pratique kantienne, respectent les femmes – mais, en même temps, les tiennent en respect, c'est-à-dire à distance. Ce respect comme maintien à distance n'est pas une mince affaire, car le respect est nécessaire à l'avènement de la moralité<sup>386</sup>. Sur ce point la *Doctrine de la vertu* apporte quelques éclaircissements<sup>387</sup>. Le respect moral diffère de

<sup>382</sup> J. BARNI, op. cit., 131-132.

<sup>383</sup> Thérèse MOREAU in Introduction à Jules MICHELET : *L'amour – La femme* (Œuvres complètes, t. XVIII, éd. par Paul VIALLANEIX), Flammarion, 1985, 395-398.

<sup>384</sup> Jean-Paul WILLAIME : « L'accès des femmes au sacerdoce et la sécularisation du rôle de clerc dans le protestantisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 1996, 95, 29-45.

<sup>385</sup> Jean-Paul WILLAIME : *Sociologie du protestantisme*, PUF, 2005, 47.

<sup>386</sup> Sarah KOFMAN : *Le respect des femmes*, Galilée, 1982, 17. Se reporter en particulier au chapitre *L'économie du respect kantien*, 21-56.

<sup>387</sup> « Aussi, le devoir du libre respect envers autrui n'étant à proprement parler que négatif (ne pas s'élever au-dessus des autres), et étant ainsi analogue au devoir de droit – ne pas porter atteinte aux biens de personne – est-il regardé comme un devoir strict par rapport au devoir d'amour, quoique, comme simple devoir de vertu, ce dernier soit alors regardé comme devoir large » *Métaphysique des mœurs*, II. *Doctrine de la vertu*, § 25, Pl.III, 742, AK. VI, 449-450.

la solidarité en ce sens qu'il affirme, entre les êtres et à l'égal du droit, une distance que l'on dit à juste titre respectueuse – comme l'est la distance, contrôlée par un arbitre, qui sépare deux escrimeurs. Tel que le conçoit Kant, le respect moral est donc une affaire de pouvoir, de maîtrise d'un territoire, de *libido dominandi* (*Herrschaft*)<sup>388</sup>. L'extraordinaire valorisation du respect – avec ce que l'allemand *Ehrfurcht* suggère de crainte – va de pair avec le pédantisme moral.

Examinons d'abord comment, dans la culture morale des républicains, il importait que l'hommage rendu au respect fût dépassé. La tradition nationale exigeait une proximité affective entre les êtres – comme si l'intériorisation de la sociabilité moderne avait appris aux élites cultivées à hiérarchiser sentiments et valeurs sur trois niveaux : au-dessus de ce qui est grand et que l'on respecte, il y a ce qui est beau et que l'on admire. Et encore au-dessus du beau admirable, il y a ce que nous aimons. Que le beau l'emporte sur le respectable est un lieu commun de la philosophie de juste milieu, on le rencontre chez Jouffroy, il fleurit chez Victor Cousin. Ce point de vue n'est pourtant qu'un point de passage vers une synthèse romantique, pour laquelle le sublime est à son tour supérieur au beau, de même que l'amour passion est chez Stendhal supérieur à l'amour admiration. Cette construction s'observe chez le subtil Émile Boutroux, dans les *Conférences* qu'il donne en 1894 aux normaliennes de Fontenay-aux-Roses. Il leur dit : « Le respect doit précéder l'amour. Il faut s'être purifié pour avoir le droit de s'approcher de l'autel. Il faut avoir dépouillé l'égoïsme pour communier avec l'idéal »<sup>389</sup>. Les explications de Boutroux sont passionnantes, car elles contestent le kantisme. Contrôler l'éducation n'est pas légitime, sauf – dit Boutroux – si l'idée des fins morales de la nature humaine est prouvée, ce qui est impossible<sup>390</sup> (c'est pourtant la conviction de Kant !). Le philosophe de la Sorbonne oppose la pensée et la vie, les principes et la sensibilité. Kant est à ses yeux le type du pur spéculatif<sup>391</sup> – sa raison pratique une sorte de décantation chimique de la pureté morale, à l'exclusion de tout affect. Et une morale sans affect est une morale sans vie

## Le rebond

Ce que l'histoire nous a appris – et que Kant n'a pas vécu dans sa ville – c'est que, déjà de son temps, l'Europe était travaillée de forces qui lui permettront un jour, par delà les

<sup>388</sup> S. KOFMAN, 29.

<sup>389</sup> Émile BOUTROUX ; *Questions de morale et d'éducation – Conférences de Fontenay-aux-Roses*, Delagrave, 1895, 87.

<sup>390</sup> E. BOUTROUX op. cit., III.

<sup>391</sup> Ibid. XI.

discriminations infligées à leur sexe, d'associer des femmes à la diffusion du kantisme. C'est encore Jean-Baptiste Botul qui imagine – dans la grande affaire qui est « d'affronter la Chose en soi » – le scénario le plus improbable : Maria-Charlotta Jacobi s'installe Prinzessinstrasse dans les meubles du philosophe. Botul s'adresse à ses auditeurs de Nueva-Königsberg pour la huitième et dernière fois. La femme qu'il rêve régnant sur le salon de Kant n'a pas existé – elle a seulement (et c'est infiniment mieux) survécu comme archétype dans les salons berlinois du romantisme, dans les salons parisiens de la Monarchie de Juillet, du Second Empire et de la III<sup>e</sup> République, et surtout à Coppet – d'où le génie de Germaine de Staël rayonna au profit d'un kantisme féminisé. Botul dit à son public paraguayen :

« Laissez-moi imaginer le retour de Marie-Charlotte à Königsberg. Oui, cette effrontée cultivée qui faisait des avances à Kant depuis Berlin... Elle avait sa place chez le philosophe. Non pas forcément dans son lit, ni sur le trône douteux d'une épouse. Elle aurait pu être l'âme de son salon. Elle aurait su animer la conversation de sa grâce et de son esprit. Elle aurait su faire parler ces Messieurs des sujets les plus graves sur le ton le plus enjoué et le moins pédant. Elle aurait pu se moquer affectueusement de ce petit bonhomme de philosophe qui prétendait tout savoir des Kalmouks, du paratonnerre et de l'origine de notre galaxie. Ce Kant qui ne supportait pas la contradiction, elle l'aurait assoupli. Une femme cultivée du XVIII<sup>e</sup> siècle savait faire cela. ....

Elle aurait pu ...

Mesdames, Messieurs, etc. »<sup>392</sup>.

### **Bravo Dinah !**

Sans remonter loin dans le passé, on rappellera que la loi Guizot de 1833, qui jetait les bases de l'enseignement primaire national, permit au pourcentage des filles de passer en vingt ans de 29 à 38 % dans les effectifs scolaires primaires<sup>393</sup>. Il faudra certes un siècle pour que le cursus des lycées de filles s'aligne sur celui des garçons par la loi du 10 juillet 1925. Entre-temps, la circulaire de Victor Duruy avait créé le 30 octobre 1867 des cours secondaires pour jeunes filles – avec des réserves lourdes de sens : « Il faut à la femme, déclarait par exemple ce ministre, une instruction forte et simple, qui offre au sentiment religieux l'appui d'un sens droit, et aux entraînements de l'imagination l'obstacle d'une raison éclairée. » Dans un premier temps, les écoles privées catholiques tirèrent profit de la scolarisation des filles. Le rééquilibrage des effectifs féminins dans les établissements scolaires s'inversa progressivement – au profit de l'enseignement public – à la suite de la séparation de 1905 :

<sup>392</sup> J.B. BOTUL op. cit., 83-84.

<sup>393</sup> Yves GAULPEAU : *La France à l'école*, Gallimard, 1992, 73.

trois quarts des filles étaient en 1914 « à la laïque » (contre un tiers en 1880). La loi Paul Bert avait préalablement créé le 9 août 1879 les écoles normales d'institutrices, et la loi Camille Sée les lycées pour jeunes filles le 20 décembre 1879. L'École normale supérieure de Sèvres ouvre en 1881. Mais les lycées de filles n'ont d'abord que cinq classes (au lieu de sept pour les garçons), ils ne préparent au baccalauréat – et par conséquent à l'université – qu'après 1918<sup>394</sup>. Ne boudons pas notre plaisir : le progrès est considérable, car la République reconnaît aux filles un rôle moral – sur lequel le discours républicain ne tarit pas d'éloges. Est-il un lieu d'enseignement mieux préparé à recueillir, par la bouche de Pécaut et Boutroux, l'édification morale à la Kant et Schleiermacher que l'École Normale Supérieure de Fontenay-aux-Roses ? La mère est la gardienne tutélaire de ses enfants, elle éduque leur conscience – comme l'institutrice a reçu mission de le faire pour ses élèves. Même si l'éloge n'équivaut pas, tant s'en faut, à une reconnaissance de la capacité féminine au savoir abstrait. Est ce un hasard si Jules Ferry n'a jamais exposé au Parlement son opinion sur l'éducation des filles<sup>395</sup>, et si dans sa célèbre *Lettre aux instituteurs*, on chercherait en vain un mot pour les hussardes de la République<sup>396</sup> ?

Ce rappel historique montre à quel point l'instruction des filles s'est faite avec un décalage constant par rapport aux garçons. Le diagnostic de Germaine de Staël reste valable un siècle plus tard. « La destinée (des femmes) ressemble à quelques égards, écrivait-elle en 1801, à celle des affranchis chez les empereurs : si elles veulent acquérir de l'ascendant, on leur fait un crime d'un pouvoir que les lois ne leur ont pas donné ; si elles restent esclaves, on opprime leur destinée »<sup>397</sup>. Le talent qu'elles démontrent – particulièrement s'il est éclatant, leur est toujours dénié *a posteriori* en vertu du dogme de leur infériorité naturelle. « La logique de toutes les femmes, tranche Balzac, la logique des femmes anglaises, comme celle des Italiennes, des Normandes et des Bretonnes (oh ! celles-ci sont invaincues), des Parisiennes, enfin des femmes de la Lune... n'est pas la logique d'Aristote, ni celle de Ramus, ni celle de Kant, ni celle de Condillac, ni celle de Robespierre, ni celle de Napoléon »<sup>398</sup>. Le drame, c'est qu'elles se piquent de savoir, et dament le pion au sexe fort. On ne se bat plus à fleuret moucheté, mais au sabre d'abordage.

<sup>394</sup> Anne-Marie FUGIER in *Histoire de la vie privée* (dir. Philippe ARIES et Georges DUBY), t.IV : *De la Révolution à la Grande guerre* (dir. Michelle PERROT), Seuil, 1987, 236.

<sup>395</sup> Françoise MAYEUR : « La femme dans la société selon Jules Ferry » in *Jules Ferry – fondateur de la République*, Editions EHESS, 1985, 83.

<sup>396</sup> F. MAYEUR Ibid., 84.

<sup>397</sup> G. DE STAËL loc. cit., 642.

<sup>398</sup> Honoré de BALZAC : *Petites misères de la vie conjugale*, in *Comédie humaine*, Pléiade, XII, 47.

Balzac a repéré l'émergence de ce conflit chez une aristocrate bourguignonne, Dinah de la Baudraye, fondatrice d'un cénacle kantien. Il écrit : « Un jeune propriétaire, le dandy de Sancerre, perdit les bonnes grâces de Dinah pour quelques imprudentes démonstrations. Après avoir sollicité l'honneur d'être admis dans le cénacle... il eut le malheur de bâiller pendant une explication que Dinah daignait lui donner, pour la quatrième fois il est vrai, de la philosophie de Kant »<sup>399</sup>. Cette femme n'est pas snob, elle se bat pour les pauvres et les opprimés, se passionne pour la cause des Noirs américains et des forçats<sup>400</sup>. Sa révolte n'est pas métaphysique, mais sociale. D'un point de vue sociologique, sa figure est fascinante. L'infériorisation des femmes instruites dans la société les pousse, même aristocrates, à la solidarité avec les victimes d'autres oppressions. Il y a de la sorte deux kantismes différenciés selon le genre : un kantisme d'hommes, plutôt anticlérical – car les hommes disputent le pouvoir politique à une Église qui s'accroche à ses prérogatives. Et un kantisme féminin produit par une élite aristocratique ou bourgeoise, encline à prendre parti pour des hommes (ou des femmes) victimes du despotisme masculin. Ce progressisme kantien féminin s'expose aux attaques en règle lancées contre lui par les hommes de pouvoir.

Dinah de la Baudraye – la kantienne de Sancerre – est exemplaire d'un moment d'histoire où le rôle féminin dans la société s'exprime positivement sur les registres de la culture, de la morale, et de l'éducation des enfants.

1. Il y a le phénomène des *femmes interface*<sup>401</sup> : lorsque les intellectuels modernes ont voulu donner un visage à cette chimère de deux mondes différents qui entrent en résonance, c'est vers des femmes qu'ils se sont toujours tournés. La plus belle illustration du phénomène est Germaine de Staël, figure de l'interface hommes-femmes à Coppet, ce lieu par excellence de l'interface franco-européenne. Elle assumait à merveille sa fonction de relais entre France et Allemagne, entre Paris et Weimar, comme elle relayait les échanges entre Londres et le monde germanique – via Lausanne et Genève. De Coppet elle saisit l'esprit européen mieux que de son hôtel de la rue du Bac<sup>402</sup>. À partir de Coppet, le kantisme du début du XIX<sup>e</sup> siècle se diffusa, grâce à elle, vers la France. Il déploya ses antennes dans les terres allemandes – vers

<sup>399</sup> BALZAC : *Scènes de la vie de province - Les Parisiens en province - La muse du département* in *Comédie humaine*, Pléiade, IV, 677.

<sup>400</sup> Voir Pierre BARBERIS : *Dinah de la Baudraye et le romantisme artiste* 521-524 in *Le monde de Balzac*, Kimé, 1999, 521-524.

<sup>401</sup> L'expression est de Bernard Henri LEVY : *Les aventures de la liberté*, Grasset, 1991, 231.

<sup>402</sup> B-H. LEVY op. cit., Ibid. La fonction médiatrice de Madame DE STAËL se compare tout à fait à celle des Américaines de Paris durant l'entre-deux-guerres du XX<sup>e</sup> siècle, lorsque Adrienne Monnier et Sylvia Beach branchèrent les uns sur les autres Joyce, Pound et Hemingway d'une part, et Gide, Paulhan, Larbaud, Breton et Valéry d'autre part.

la Souabe, l'Allemagne moyenne de la Thuringe et de la Saxe, et plus à l'est, vers Berlin et la Prusse.

Certaines femmes jouèrent un rôle dans le transfert culturel franco-allemand. Plusieurs, d'origine allemande, s'étaient fixées en France par le mariage ou l'émigration, comme l'épouse d'Edgar Quinet, Mina Moré, ou cette Francfortoise née Bethmann et devenue comtesse de Flavigny. Elle était la mère de Marie d'Agoult (1805-1876), qui dans son salon du faubourg Saint-Germain, puis de la rue Neuve des Mathurins reçut longtemps le Tout-Paris de la culture. Elle fut la maîtresse de Franz Liszt : leur fille Cosima épousa Hans von Bülow et Richard Wagner. Il y eut aussi Camille Selden, née Elise von Krinitz, la fameuse « Mouche » de Heine, rue Matignon – sa secrétaire et son égérie, avant de devenir la collaboratrice de Taine (1858-1868) et d'enseigner l'allemand au lycée de jeunes filles de Rouen (1882-1896)<sup>403</sup>. Ces femmes d'exception firent rayonner en France la culture d'outre-Rhin. Dans son exportation vers le Quartier latin, la philosophie allemande transita par leurs salons et les réseaux d'échanges intellectuels dont ceux-ci étaient les foyers.

2. Avec Staël, on assiste à une « venue à la voix de l'écrivain féminin »<sup>404</sup>, Après leur échec politique durant la Révolution, les femmes rêvent de sortir de la vie privée où elles sont reléguées, pour donner dans la sphère publique libre cours à leur énergie morale. La capacité rationnelle leur étant déniée par le pouvoir révolutionnaire puis impérial, elles trouvent refuge dans le pôle contraire – qui est celui de la force spirituelle, de l'enthousiasme, et de cette foi qui déplace les montagnes<sup>405</sup>. Ces formes de subjectivité dynamique s'épanouissent dans le romantisme, sur des territoires arrachés de haute lutte à la force virile et militaire. Il est probable que la cote de la morale a monté dans la société avec le retour à la paix après Waterloo. D'où peut-être une sensibilisation féminine conjoncturelle au kantisme de la *Critique de la raison pratique*, beaucoup plus qu'à celui de la *Raison pure*. Les femmes qui se drapaient dans la posture morale et pacifique pouvaient en effet être tentées d'agir aux côtés du pouvoir qui les avait prises sous son aile, ou avait pourvu à leur instruction : l'Église. C'est pourquoi et depuis toujours un kantisme moral et concordataire s'est fait entendre, aux côtés du kantisme anticlérical et contre lui. La synthèse cousinienne, puis républicaine, s'est en partie édifiée sur ces convergences méconnues.

La *Critique du jugement* modifie l'économie de l'anthropologie kantienne, et en particulier la fonction dévolue aux femmes. L'infléchissement a lieu sur deux plans.

<sup>403</sup> Voir Paul LEVY : *La langue allemande en France*, T.II : *De 1830 à nos jours*, Lyon, IAC, 1952, 14.

<sup>404</sup> Karyna SZMURLO « Pour une poétique des langues nationales » in *Le groupe de Coppet et l'Europe (1789-1830)*, Lausanne, Institut Benjamin Constant – Paris, Jean Touzot, 1994, 166.

<sup>405</sup> Voir Madelyn GUTHWIRTH, *Ibid.*, loc. cit., 153.

L'autonomie morale reste une affaire masculine – mais la morale pratique ouvre sur les valeurs de la communauté, en même temps qu'elle intègre les valeurs du sentiment, ce qui admet in extremis les femmes à la dignité de la raison pratique. Les deux premières Critiques ont valorisé le courage dans le travail de la raison. Ce thème, magnifiquement orchestré dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784) et repris en variations puissantes dans les Fondements de la Métaphysique des mœurs, fait apparaître le sujet moral en majesté. Or Kant concevait sa troisième Critique à un moment où les problèmes politiques revêtaient de plus en plus d'importance. L'architecture de la réflexion en était modifiée : il s'agirait dorénavant, pour l'individu de se mettre à la place de l'autre, et de renoncer aux avantages de la force. Après avoir fait la part trop belle à la liberté solitaire du sujet, le système de Kant lui substituait le public, cette *Öffentlichkeit*, qui faisait contre-poids à la puissance coercitive de la raison.

S'y ajoutait une dimension affective<sup>406</sup>. Dans la première partie de la *Critique du jugement*, la publicité du sentiment (le *sensus aestheticus communis*) devient aussi essentiel que la publicité de la pensée. Les sensations de plaisir se communiquent universellement dans le « jugement esthétique réfléchissant ». L'imagination désintéressée et libre donne la réplique à la raison – bien au-delà de la dichotomie de la raison et du sentiment, qu'assénaient les Fondements de la métaphysique des mœurs<sup>407</sup>. Un nouveau continent kantien apparaît. C'est en Allemagne le kantisme préféré des romantiques, et, en France, la philosophie d'élection de Germaine de Staël : la moralité cesse d'être assujettie à des règles<sup>408</sup>, des liens profonds se tissent entre devoir moral et contemplation de la beauté, celle-ci est elle-même un symbole de moralité<sup>409</sup>. Une empathie universelle est reconnue<sup>410</sup>. Alors que, dans la *Critique de la raison pratique*, le lien du sujet à la morale est encore celui d'un permanent contrôle de soi et d'une constante maîtrise des autres, la *Critique du jugement* ouvre les portes d'un univers où l'esprit, le génie, l'esthétique, etc. autorisent une liberté d'imagination et de création dont les deux sexes sont également capables<sup>411</sup>.

<sup>406</sup> Voir par exemple Jane KNELLER : The Aesthetic Dimension of Kantian Autonomy, 173-190 in *Feminist Interpretations of Immanuel Kant* (ed. by Robin May SCHOTT), Pennsylvania State University Press, 1997.

<sup>407</sup> J. KNELLER loc. cit., 185.

<sup>408</sup> Marcia MOEN : Feminist Themes in Unlikely Places : Re-reading Kant's *Critique of Judgement*, 213-257 in *Feminist Interpretations ...* op.cit. Cit. 236.

<sup>409</sup> *Critique du jugement*, § 59 : *De la beauté comme symbole de la moralité*, Pl. II, 1141-1145, AK. V, 351-354.

<sup>410</sup> *Critique du jugement* §60 : *Appendice – Méthodologie du goût* : Humanité veut dire, d'une part, le sentiment universel de *sympathie*, d'autre part la faculté de pouvoir *se communiquer* de façon intime et universelle, Pl. II, 1146. (AK V 355 : Humanität bedeutet einerseits das allgemeine *Theilnehmungsgefühl*, andererseits das Vermögen, *sich innigst und allgemein mittheilen zu können*.)

<sup>411</sup> Marcia MOEN loc. cit., 237-245.



Un retournement extraordinaire va se produire avec le sublime, auquel la *Critique du jugement* consacre des analyses célèbres dans l'*Analytique de la faculté de juger esthétique*<sup>412</sup>. Le sublime est un phénomène de crise (naturelle ou non), qui soumet l'être humain – et uniquement l'homme – à des épreuves terribles, si terribles qu'elles excluent les femmes. Le sublime exalte la force des hommes, mais il paralyse les femmes qu'il fait défaillir. L'on peut se demander de quelle nature est cette force de la raison pure qui décontenance l'entendement., et qui pousse en particulier les philosophes à interdire aux filles des lectures kantienne sous le prétexte qu'elles seraient trop difficiles. Mais le sublime n'exclut pas les femmes pour que leur soit épargné l'intolérable, mais au contraire parce que l'intolérable lui-même serait féminin. C'était, on l'a vu, l'opinion iconoclaste de Botul.

### Une triple conclusion

1. La marginalisation des femmes a connu un regain au XIX<sup>e</sup> siècle. Qui veut le pouvoir doit se défaire de la femme<sup>413</sup>, c'est une des leçons de la *Comédie humaine*, et une conviction des bourgeois conquérants. Pour asseoir son pouvoir absolu, Vautrin enterre *L'amour, fléau du monde, exécration folie*, comme dit Musset. Le modèle est Bonaparte (« voilà un homme : pas de femme, toujours à son affaire »<sup>414</sup>). La culture du XIX<sup>e</sup> siècle, qui est une culture, non de la transcendance, mais de la surhumanité, tend à reléguer les femmes sur les marges de l'humanité. Adam et Caïn n'avaient pas de filles, leurs descendants sont uniquement des hommes de pouvoir : Napoléon, Moïse, Attila, Mahomet, Charlemagne n'étaient pas hommes d'alcôve. Pas de sexe faible alentour, mais plutôt le diable – si secourable pour leurs ambitions. La valorisation des grands hommes, qui a été confirmée par l'école républicaine, fait deux victimes – Dieu, que le surhomme rêve d'évincer, et les femmes qu'il méprise. Cette valorisation du héros misogyne ne doit pas masquer la montée de la force contraire – celle de l'accès d'un nombre croissant de femmes au savoir.

2. La tendance des intellectuels français à retenir de la philosophie de Kant surtout la *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger* répond aux vues que se faisaient de Kant, pour des raisons différentes, les philosophes en jupons et leurs homologues républicains en pantalons. Redisons notre conviction que la morale a été une conquête

<sup>412</sup> Livre II Pl ; II, 1009-1124., AK.V, 244-336. Voir particulièrement §28 *La nature comme force*, Pl. II, 1030-1035, AK. V., 260-264.

<sup>413</sup> Ernst-Robert CURTIUS : *Balzac*, Syrtès, 1999, 185.

<sup>414</sup> E-R CURTIUS Ibid.

essentielle de la revendication féminine dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle. Que les femmes aient eu une vocation et un droit à être les gardiennes de la morale familiale, c'est le rôle qu'elles s'attribuaient dans l'éducation sur le vaste chantier scolaire ouvert par le siècle, et le rôle que tous les régimes politiques furent disposés à les voir y jouer. Que les républicains le leur aient confié de bonne grâce comme une mission sacrée, n'avait rien de révolutionnaire. Michelet, Jules Simon, Victor Duruy et Jules Ferry – les grandes voix de la République s'étaient accordées sur un point : tout ce qui fortifie la famille – dont la femme est la clef de voûte – est bon pour le moral des hommes, donc bon pour la République. La féminisation du kantisme – malgré Kant – et de la République – malgré les républicains -a commencé.

3. Le phénomène fondamental qui a contraint le régime républicain à changer d'idéologie féminine, n'a pas été l'exigence d'égalité des sexes, mais l'irrésistible accession des femmes au savoir, phénomène inséparable de la mutation démographique induite par les progrès de la médecine et leurs effets sur la mortalité des mères et des enfants. C'est parce qu'elles ont été libérées par la diminution du nombre de leurs grossesses que les femmes ont été, contre tous les diagnostics anthropologiques de Kant et de ses émules républicains, rendues disponibles pour la société et pour la science<sup>415</sup>. Et c'est parce qu'elles ont été de mieux en mieux instruites qu'elles ont représenté pour les hommes cette concurrence dont Kant s'agaçait avec une aigreur de vieux garçon. Nous sommes là en plein trou noir de l'idéologie kantienne et républicaine. Les filles ont été grandioses dans la revanche, puisque elles n'ont retenu du système de Kant que son dynamisme émancipateur. Vive Dinah de la Baudraye !

---

<sup>415</sup> Nous suivons ici YONNET op. cit., « Travail, fécondité et condition féminine », 315-325.

# CHAPITRE VI

## RELIGION ET LAÏCITÉ

<b>Religion de Kant et idée républicaine française .....</b>	<b>413</b>
De quelques ambiguïtés kantienne en matière de religion.....	425
Une rupture limitée avec le christianisme .....	429
Trois hypothèses en conclusion .....	434
<b>Kant « philosophe du protestantisme » – au rendez-vous républicain .....</b>	<b>438</b>
Émergence du protestantisme et transfert culturel franco-allemand .....	438
Un Kant protestant d'affinités françaises ? .....	442
La sécularisation protestante par la morale et par le savoir – un Kant récupérable par le protestantisme.....	444
Entre Kant et le protestantisme – l'abîme : un autre Kant pour protestants libéraux et libres-penseurs .....	452
Haine du protestantisme et « kantophobie » .....	455
On peut être républicain et protestant sans être kantien.....	458
Conclusion .....	460
<b>La séparation comme principe – son rapport à l'idée républicaine .....</b>	<b>463</b>
Séparer et unir .....	463
Le principe de séparation .....	466
Science et philosophie divorcent .....	471
La morale séparée de la religion.....	476
La philosophie rompt avec la métaphysique .....	479
La désontologisation du savoir .....	482
Conclusion .....	484
<b>Kantisme et laïcité.....</b>	<b>486</b>
La laïcité kantienne dans les limites de la raison pratique.....	486
Polysémie du concept de laïcité.....	487
La presque laïcité kantienne comme demi-rupture .....	491
Laïcité kantienne et seuils de laïcisation .....	498

# Religion de Kant

## et idée républicaine française

Je devais donc supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi*, et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé de progresser en elle sans critique de la raison pure, est la vraie source de toute incrédulité, qui est en conflit avec la moralité et est toujours dogmatique.  
Kant : *Préface* de la 2<sup>e</sup> éd. de la *Critique de la raison pure*

Kant traite de religion dans trois massifs différents de son œuvre :

1. Les trois *Critiques* (1781, 1788, 1790) sont portées par la fierté de la raison, dont l'ambition conquérante n'est limitée que par la nécessité de son usage transcendantal.. C'est la phase jubilatoire de la philosophie kantienne de la religion.

2. *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) et la *Métaphysique des mœurs* (1797) par contre n'analysent pas la religion naturelle – donné anthropologique universel – mais le christianisme comme religion du péché : ce parti pris théologique appelle une théorie du mal radical qui, du vivant de Kant, fera scandale dans l'*intelligentsia* éclairée. La philosophie kantienne de la religion est entrée dans sa phase analytique.

3. L'*Opus posthumum* pousse au plus loin la réduction de Dieu<sup>1</sup>, on n'est plus dans la religion dans les limites de la raison, mais Dieu lui-même est ramené aux limites de la morale, il n'est plus postulé par la raison pratique, mais inscrit dans l'impératif catégorique. Le nœud de l'argument est dans l'articulation de Dieu et du devoir. Cette notion, déjà présente dans *La religion*<sup>2</sup>, est rappelée de façon lapidaire dans deux propositions de l'*Opus* :

« 1. L'impératif catégorique ne suppose pas une substance commandant en position suprême qui serait hors de nous.

2. Malgré cela il est à considérer comme provenant d'un être qui a un pouvoir irrésistible sur tout »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Olivier DEKENS *Comprendre Kant*, Armand Colin, 2003.

<sup>2</sup> « Il s'agit moins de savoir ce que Dieu est en lui-même que ce qu'il est pour nous en tant qu'êtres moraux » (*Religion dans les limites de la simple raison.*, Pl. III,170, AK. VI, 139).

<sup>3</sup> *Opus posthumum* (trad. F. MARTY), PUF, 1986, 186.

Notre résumé liminaire pose dans sa contradiction la question de l'incidence kantienne dans la conception républicaine de la religion : Kant est un anticlérical chrétien. Alfred Fouillée, que l'on ne peut taxer de complaisance envers l'Église, faisait compliment à Kant de la profondeur de sa foi. Il écrivait : « Si Pascal revenait au monde et était encore chrétien – ce qui est douteux – il se ferait probablement kantien, car c'est là la forme la plus haute et la plus subtile du christianisme.<sup>4</sup> » Kant exclut de la morale la religion. Le processus d'exclusion, engagé dès les *Leçons d'éthique* (1775-1780), prend forme avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). Les *Leçons* ne laissent aucun doute sur l'inutilité morale de la pratique religieuse : « Les pratiques du culte n'ont aucune valeur »<sup>5</sup>. Kant consacre un chapitre aux *Erreurs de la religion*<sup>6</sup>. Par une étrangeté qui se retrouvera dans le kantisme moral français du XIX<sup>e</sup> siècle, cette netteté dans la condamnation de la morale religieuse comme culte va de pair avec la volonté de la préserver comme mobile moral : « La religion est ce qui donne du poids à la moralité, et elle doit être le mobile de celle-ci »<sup>7</sup>. Les pirouettes kantienne sont incessantes : « Il nous faut nous en remettre à Dieu pour tout ce qui est au-delà de notre pouvoir – mais il nous faut également faire tout ce qui est en notre pouvoir et tout ce que nous devons faire. C'est là notre vraie soumission à la volonté divine »<sup>8</sup>.

Pourquoi le système de Kant a-t-il acquis, dans la triple approche textuelle que l'on vient de résumer, une audience sans pareille ? Parce qu'il fut traversé des mêmes contradictions que la société française post-révolutionnaire : même nécessité (critique) de séparer la raison et la croyance – et même obligation (libérale) de reconnaître une légitimité à une religion nettoyée de ses archaïsmes. Il fallait à la fois repenser la religion « dans les limites de la simple raison » (logique d'exclusion), et inventer un christianisme compatible avec la modernité (logique d'inclusion). Cette double nécessité opère philosophiquement chez Kant, et politiquement dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, elle aboutit à une déchirure.. La faille interne du système kantien ressemblait à cet écartèlement de la société française de l'été 1789 que décrit Marcel Gauchet : « Le dimanche 23 août 1789, la Révolution a rencontré l'un des problèmes insolubles où elle allait se perdre, de Constitution civile du clergé en culte de l'Être suprême, entre liberté privée et institution publique, entre passion irrégulière et sentiment de

<sup>4</sup> Alfred FOUILLÉE : *Critique des systèmes de morale contemporains*, Alcan, 1921, 129.

<sup>5</sup> *Leçons d'éthique*, Livre de poche, 1997, 54.

<sup>6</sup> *Leçons...* op. cit., 185-192. Au premier rang des défauts de la religion figure la *Schwärmerei*, que l'on traduit selon le contexte par *enthousiasme* ou *fanatisme*. Cf. *La religion dans les limites de la raison*, op. cit. : « L'illusion qui consiste à croire que, par les opérations religieuses du culte, il est possible de préparer sa justification devant Dieu, est la *superstition* religieuse ; de même que l'illusion d'arriver à ce but en s'efforçant d'instituer un prétendu commerce avec Dieu est de l'*enthousiasme* religieux ». Pl. III, 209 (traduction Alexis PHILONENKO), AK. VI, 174.

<sup>7</sup> *Leçons...* op. cit., 181.

<sup>8</sup> *Leçons...* Ibid., 199.

la nécessité du religieux »<sup>9</sup>. À cette contradiction, Kant voyait une issue : convenons, nous dit-il, que, sans compensation céleste, la vie humaine est absurde, et que sans la foi l'homme est incapable de moralité – ce qu'établit la *Critique de la raison pratique*. Mais n'oublions pas qu'il est urgent de réformer la religion pour la rendre insoupçonnable au tribunal de la raison. Réunissons les confessions diverses autour de la seule instance réellement *catholique* (universelle), à savoir la Raison purifiée de ses superstitions par la critique. À l'empirisme des dogmes révélés, substituons la « foi religieuse pure » (rationnelle) – la seule à pouvoir s'autoriser légitimement d'une universalité, le *catholicism rationalis*<sup>10</sup>. Tel sera encore, un siècle après Kant, le discours de Jules Ferry lorsqu'il distinguera entre l'anticléricisme nécessaire et l'hostilité systématique – et superflue – au religieux : par un balancement très kantien, il s'attaquera au dogmatisme de l'Église catholique et au *Syllabus*, en maintenant que l'école ne sera pas sans Dieu ni sans morale, puisque les instituteurs enseigneront « la bonne vieille morale de nos pères, la nôtre, la vôtre, car nous n'en n'avons qu'une »<sup>11</sup>. L'issue kantienne, adoptée par nos républicains, sera donc la liberté comme religion – non de la passion, où l'homme est déterminé de l'extérieur, mais du sentiment, où s'exprime spontanément ce que chacun porte de divin en soi. Rien, pour un lecteur français, ne se ressemble davantage que les régulations de la morale et de la religion chez Kant et dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*<sup>12</sup>.

La philosophie religieuse de Kant n'a de portée historique que dans les interprétations que l'on en a données *a posteriori* – et celles-ci ont toujours été extraordinairement variables selon les circonstances, les pays, les générations<sup>13</sup>. Les embardées anticléricales de Kant furent-elles synonymes d'agnosticisme ? Ce serait trop simple. Rappelons que le très cousinien Théodore Jouffroy avouait n'être plus chrétien depuis longtemps, pour ajouter aussitôt : « Dans l'innocence de mon intention (sic !) j'aurais frêmi de le soupçonner ou cru me calomnier de le dire ... J'étais incrédule, mais je détestais l'incrédulité »<sup>14</sup>. Lorsque l'incroyance se réclamait de Kant et des attaques mortelles portées par lui contre la preuve de l'existence de Dieu chez saint Anselme, la pirouette de Jouffroy (« les convictions renversées

<sup>9</sup> Marcel GAUCHET : *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989, 174.

<sup>10</sup> Alain BOYER : *Hors du temps - un essai sur Kant*, Vrin, 2001, 208 sq.

<sup>11</sup> Jules FERRY : Discours du 10 juin 1881 au Sénat in BOURETZ, *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUN), T.1 : *Idéologies*, Gallimard, 2000, 110-111. « La conscience, précise *La nouvelle Héloïse* (VI, lettre 8), ne nous dit point la vérité des choses, mais la règle de nos devoirs ».

<sup>12</sup> CASSIRER : *Rousseau – Kant – Goethe.*, Belin, 1991, 75-79.

<sup>13</sup> Voir *Kant e la filosofia della religione* (ed. Nestore PIRILLO), 2 vol., Istituto di Scienze Religiose in Trento, Brescia, Morcelliana, 1996.

<sup>14</sup> Théodore JOUFFROY : *Nouveaux mélanges philosophiques*, Hachette, 1872, 83-85.

par la raison ne peuvent se relever que par elle »<sup>15</sup>) ressemble beaucoup à celle du maître de Königsberg lorsqu'il fait de l'*idée* de Dieu un impératif de la raison pratique. Il ne faut donc pas s'étonner de voir Kant habillé tantôt en agnostique tantôt en restaurateur de la foi, et tour à tour en matador du déisme et en zélateur de l'Église invisible. C'est cette ambiguïté qui fait de lui le philosophe de la séparation de la raison et de la croyance, et en même temps celui de la recherche de compromis entre elles. Un autre exemple de cette contradiction inhérente à la modernité est Descartes : après avoir été soupçonné d'athéisme, il devient, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le philosophe des catholiques, il triomphe chez les Jésuites, et il reste à ce titre, pour les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> – les Helvétius, La Mettrie, d'Holbach et Diderot – le philosophe de l'Église, et sa doctrine, un catéchisme à peine voilé<sup>16</sup>. Il ne devient qu'un siècle plus tard le philosophe national de la raison souveraine et la référence obligée du consensus républicain en philosophie<sup>17</sup>.

Thomas Nipperdey, qui suit dans ses analyses Max Weber et Thomas Mann, croit observer que les Allemands sont des agnostiques restés protestants, alors que les Français sont des athées restés catholiques<sup>18</sup>. La philosophie française s'accorde depuis le XVI<sup>e</sup> siècle à mettre la foi hors d'atteinte de la raison, mais à admettre l'utilité de la religion pour la société, et plus particulièrement pour le peuple<sup>19</sup>. Elle sépare strictement la croyance et la morale – et là encore les explications kantienne lui conviendront tout à fait. Même les philosophes sans hostilité particulière envers la religion s'opposent généralement à l'action politique des Églises<sup>20</sup>. C'est avec bonne conscience que le bourgeois éclairé du XIX<sup>e</sup> siècle sera honnête homme sans être chrétien. Par une contradiction que l'on retrouvera chez Kant et ses disciples, le tranchant de la condamnation n'exclut pas – au contraire – l'obligation de se soumettre à la religion en place, de même que l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne recommandait

<sup>15</sup> JOUFFROY op. cit., 84.

<sup>15</sup> François AZOUVI : *Descartes et la France*, Fayard, 2002, 111-116. On possède un autre exemple de ce savant dosage d'orthodoxie et d'incrédulité dans un discours de Sylvestre de Sacy prononcé devant l'Institut (1819) en l'honneur de Descartes, « le philosophe religieux qui enseigna aux hommes à arriver à la vérité par le doute, mais qui leur apprit aussi, par son exemple, à ne pas franchir témérairement les limites que la divine sagesse a mises à nos facultés ». (Sylvestre DE SACY : Discours du 26 février 1829, in *Discours, opinions et rapports sur divers sujets de législation, d'instruction publique et de littérature*, 1823, 456, cité AZOUVI, op. cit., 139).

<sup>16</sup> BOUILLIER : *Histoire de la philosophie cartésienne*, II, 545 ; H.S. GERDIL : *L'immortalité de l'âme démontrée contre M. Locke*, Turin, 1747, 229-230, Cit. in AZOUVI loc. cit.. Francisque Bouillier, auteur d'une *Histoire de la philosophie cartésienne*, était spiritualiste et anticlérical, mais politiquement très hostile à la République (il sera même démis de ses fonctions d'Inspecteur général de philosophie par Ferry). Pour Bouillier, c'est au cardinal italien Hyacinthe Sigismond Gerdil (1747) que l'on devait le plus vibrant hommage à Descartes, loué d'avoir fourni une « démonstration belle et lumineuse de l'existence de Dieu »

<sup>18</sup> Thomas NIPPERDEY : *Deutsche Geschichte 1860-1918, Bd. 1. Arbeitswelt und Bürgergeist*, Munich, Beck, 1992, 528.

<sup>19</sup> Voir Henri BUSSON : *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*. Léon BRUNSCHVICG : *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Pocket, 1995.

<sup>20</sup> Voir l'article *Enlightenment* de Douglas ALLEN in *The Encyclopedia of Politics and Religion* (ed. Robert WUTHENOW), Washington, Congressional Quarterly, 1998, 233-235.

déjà de se plier « en tout et partout à l'ordonnance de la doctrine ecclésiastique »<sup>21</sup>. Par un mécanisme identique chez le Gascon et chez le Prussien, le pessimisme poussait Montaigne à conseiller à ses lecteurs de se conformer aux règles en vigueur – anticipation géniale sur la définition moderne de la religion comme respect dû aux ancêtres. Kant donne lui aussi l'impression de réduire sans pitié la place de la religion dans la pensée, tout en fondant sur elle la morale pratique – comme si le religieux n'était pas nié (comme dans l'athéisme), mais simplement assigné à de nouvelles fonctions dans l'édification d'une humanité éclairée. Chez Kant, comme chez Fichte, ce n'est pas la morale qui doit être fondée sur la religion, mais, à l'inverse, la religion re-fondée sur la morale, mais dans des intentions si ambiguës que la morale semble, si l'on ose dire, condamnée à la religion ! La religion de l'Église invisible ne saurait être que morale – ce dont est bien incapable l'Église statutaire<sup>22</sup>. Voilà des accents fort cléricaux pour des oreilles laïques françaises, mais parfaitement acceptables d'esprits à la recherche d'une religion sans Église, comme il y en eut dans le protestantisme libéral. Retenons la notion, si présente dans la morale laïque et si explicitement kantienne, d'une sainteté du devoir : le sujet de la raison pratique accomplit un saut – que la morale laïque exige également de ses disciples – de l'attitude (*Gesinnung*) de sainteté à la maxime de sainteté<sup>23</sup>. « Ce qui est originellement bon, c'est la sainteté des maximes »<sup>24</sup>. Ce qui manifestement a disparu de l'horizon kantien – et notre laïcité lui sait gré d'avoir contribué à cette disparition – c'est le lien de la morale avec une Église. Le lien de la morale avec l'idée chrétienne par contre est clairement affirmée, ce qui risque de poser des problèmes à une conscience rigoureusement laïque, par exemple lorsque Kant décrète que la seule religion morale qui ait existé est le christianisme<sup>25</sup>.

Au regard du rationalisme constamment présent dans le paysage intellectuel française de Voltaire et Condillac à Comte, Littré et Renouvier, le criticisme kantien aura eu le mérite de situer la croyance religieuse en dehors de l'ordre intellectuel *stricto sensu*, de maintenir contre vents et marées son extra-territorialité par rapport à la raison, et de la juger contraire à l'exigence de vérité qui distingue l'hypothèse scientifique<sup>26</sup>. L'inflexibilité de Kant sur ce point convint à tout ce que l'armée des philosophes compta de positivistes et de scientifiques depuis Condorcet, et depuis que les générations savantes de l'après-Révolution (les

<sup>21</sup> MONTAIGNE : Essais (éd. VILLEY), Alcan, 1922-1823, II, XII, *Apologie de Raymond Sebond* ; 266 (note curieusement retirée de l'édition de 1595 des *Essais*).

<sup>22</sup> *La religion dans les limites de la simple raison*, IV<sup>e</sup> partie, 1<sup>re</sup> section, Pl. III, 182, AK. VI, 153.

<sup>23</sup> *Sur le mal radical dans la nature humaine* (éd. Frédéric GAIN), ENS – Editions, 2001, §38, 69.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 43, 79.

<sup>26</sup> Georg SIMMEL : *De la religion au point de vue de la théorie de la connaissance*, 45-63 in SIMMEL : *Philosophie et société*, Vrin, 1987, Cit. 330.



astronomes, naturalistes, géologues, géographes, mathématiciens, etc.) intervenaient dans le débat des idées<sup>27</sup>. Cette valorisation de la science pouvait prêter à confusion en donnant l'impression que la civilisation moderne en train de se constituer cédait à un nouveau dogmatisme, qui se substituait à celui de la religion révélée qu'elle pensait avoir vaincue – comme si le criticisme kantien, en expulsant la religion du territoire de la vérité, aspirait lui-même au statut de contre-religion, jouant en quelque sorte le rôle privilégié, autrefois assigné à la religion, de détenir la vérité<sup>28</sup>. Ce soupçon est justifié – il pèse aussi sur la morale laïque dès qu'elle se donne pour éternelle. Jules Vuillemin a instruit le procès d'un criticisme porté à croire qu'il a supprimé la religion quand, en réalité, il a seulement voulu en être le substitut<sup>29</sup>. Kant pourtant n'a cessé de s'opposer (ou de paraître s'opposer) à la *théodicée*<sup>30</sup> et à ses formes métaphysiques. Son anticléricalisme, qui n'est pas un scientisme au sens du XIX<sup>e</sup> siècle, se contente d'accorder une valeur éminente au sujet, dont l'autonomie ressemble fort – dans le domaine moral – à la souveraineté de l'individu raisonnable doté, selon Descartes, de tous les attributs du « maître et possesseur de la nature »<sup>31</sup> : dans les deux cas emblématiques de la modernité – cartésienne et kantienne – l'homme fait usage de sa capacité à « lire le monde » – selon l'expression du *Discours de la méthode* – sans le secours de la religion et par les seuls moyens de sa raison. C'est au premier chef cela – la modernité comme « lisibilité du monde » (*Lesbarkeit der Welt*)<sup>32</sup>. Mais pour « lire le monde », il faut être un individu disposant du sanctuaire d'une intimité inviolable – une conscience. Dans l'histoire de la philosophie occidentale, Kant a été le porte-drapeau de cet individualisme éthique dont la source remontait, au-delà de Locke et Hobbes, à la Réforme protestante. Le prestige dont ont joui en France la philosophie anglaise et écossaise, puis le criticisme de Kant, s'explique par cet avantage que ne présentait pas la culture catholique pour laquelle le personnel religieux – clergé séculier et régulier – était placé au-dessus des laïcs (alors que le protestantisme postulait l'égalité de tous)<sup>33</sup>. Dans l'idéologie française en formation, Kant jouait sur ce point

<sup>27</sup> Voir Nicole et Jean DHOMBRES : *Naissance d'un pouvoir – Sciences et savants en France (1793-1824)*, Payot, 1989.

<sup>28</sup> Hermann LÜBBE : *Religion nach der Aufklärung*, Graz – Vienne, Styria, 1986, 56.

<sup>29</sup> Jules VUILLEMIN : *L'héritage kantien et la révolution copernicienne – Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, 1954, 302. « Si elle découvre la finitude, (la philosophie moderne) dévoile aussi l'essence éternelle de cette finitude. Toutes les choses sont plongées dans le temps, mais la philosophie s'élève elle-même sa statue éternelle. Et le philosophe prend la place de Dieu pour soutenir l'édifice fragile du monde ».

<sup>30</sup> *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791) AK. VIII, 255-271 (*Sur l'insuccès de toutes les tentatives en matière de théodicée*, Pl. II, 1391-1413).

<sup>31</sup> DESCARTES : *Œuvres complètes* (éd. Ch. ADAM et P. TANNER), VI (1973), 62.

<sup>32</sup> Hans BLUMENBERG : *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort, Suhrkamp, 1981.

<sup>33</sup> Barry Alan SHAIN : art. *Individualism*, 366-372 in *The Encyclopedia of Politics and Religion* (ed. Robert WUTHENOW), Washington, Congressional Quarterly, 1998. op. cit.

un rôle comparable à celui de Descartes. L'autonomie individuelle que soulignaient les deux penseurs étaient un thème de la Réforme de nature à séduire les protestants libéraux<sup>34</sup>.

La rigueur conquérante de Kant – et son humilité – étaient en consonance avec la laïcité du XIX<sup>e</sup> siècle dans sa recherche d'une délimitation universelle des territoires de la vérité et de la foi. La frontière kantienne était théoriquement inviolable, mais son tracé demeurait flou. Il laissait à la religion un vaste espace de franchises coudées. Le criticisme ne poussait pas ses exigences territoriales aussi loin que le firent à sa suite la sociologie et la psychologie expérimentale. L'assignation à résidence de la religion par Kant n'avait rien de subversif – elle était simplement apodictique. Elle satisfaisait moins bien la demande d'une reconnaissance de légitimité de la foi – demande particulièrement vive chez les spiritualistes catholiques (Lachelier, Boutroux), chez les historiens de la religion (Ernest Renan). On saisit en quoi Kant se distinguait de ses adeptes français spiritualistes, au demeurant loyaux républicains. Tous partageaient la conviction – c'est la foi du siècle – que le désir d'apprendre permet à l'homme d'échapper au pessimisme de la connaissance : « Les sirènes, écrit Émile Boutroux, ne promettent pas à Ulysse le plaisir, mais la science »<sup>35</sup>. Mais, au-delà de la science, il y a « ce que les lettres et les sciences proposent à notre étude, ce qu'elles renferment de plus grand » – et pour Boutroux c'est la définition même de la religion, c'est-à-dire de ce qui à ses yeux mérite le respect. Alors que l'homme s'humilie dans la science, c'est l'éternel, ou la beauté, ou la vie, ou le mystère inhérents à la condition humaine qu'il s'efforce de saisir ou d'exprimer dans les lettres et dans les arts – quand il cherche Dieu dans l'esprit, comme l'activité scientifique le cherche dans les choses. Dans la pensée de Boutroux, le respect n'est pas dissociable de la religion<sup>36</sup> – alors que pour Kant il n'est pas dissociable de la morale. Différence évidemment énorme. Un acquis de la modernité kantienne s'est-t-il perdu en route ? Certainement. Rappelons les textes. Que se passe-t-il dans une volonté lorsqu'elle est déterminée par la loi morale, à l'exclusion de tout autre mobile ? L'on agit bien, non pas – comme l'enseignait Socrate – parce que l'on connaît le bien, mais – nous dit la *Critique de la raison pratique* – parce que l'on respecte la loi : « Le respect pour la loi morale est un sentiment produit par une cause intellectuelle, et ce sentiment est le seul que nous

<sup>34</sup> Patrick CABANEL : *Le Dieu de la République – Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, PU. Rennes, 2003.

<sup>35</sup> Émile BOUTROUX : *Questions de morale et d'éducation - Conférences faites à l'École de Fontenay-aux-roses*, Delagrave, 1897, 80. Voir la conférence sur *Le pessimisme*, 53-74.

<sup>36</sup> BOUTROUX convient que c'est une conception « peu moderne, tant a disparu la superstition de l'autorité » (!JB). « La libre critique n'est-elle pas plus glorieuse et féconde que le respect ? ... L'admiration succède au respect – et, à l'admiration, l'amour » (op. cit., 83-84).

connaissions *a priori*, et dont nous puissions apercevoir la nécessité »<sup>37</sup>. Par quel signe l'humanité exprimerait-elle sa soumission à la loi si le respect n'existait pas en elle *a priori* ? Ce sentiment « ne sert pas à juger les actions ou même à fonder la loi morale elle-même, en vue d'en faire une maxime en soi-même »<sup>38</sup>, mais à manifester l'unité humaine dans la soumission à la loi. C'est l'ensemble de la morale de Kant – et pas seulement la deuxième *Critique* (1788)<sup>39</sup> – qui se fonde sur ce sentiment, à partir duquel Kant construit son anthropologie dès les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) : l'humanité n'a d'avenir que par le respect qu'elle porte à sa destination de législation universelle qui rend l'être raisonnable capable de participer au règne des fins. Le respect ne s'adresse par conséquent qu'à l'humanité, et non à Dieu, ou à quelque transcendance que ce soit. « Nulle chose n'a de valeur en dehors de celle que la loi lui assigne »<sup>40</sup>. Ce respect de la loi dont Kant fournit la théorie est une vraie révolution de la morale moderne, mais ce n'est pas dans la tradition chrétienne. Ferdinand Alquié remarque l'absence de l'amour dans la morale de Kant – en quoi celle-ci tourne le dos au christianisme. Kant nous demande en somme, en respectant la loi, de faire comme si nous l'aimions<sup>41</sup>, ce n'est vraiment pas l'école de la probité que voudra être la laïcité.

Dans son principe, la morale kantienne n'est donc pas religieuse. La religion est soumise à la morale – et non la morale à la religion. La morale, en tant que telle, n'a pas de fins, et c'est en quoi elle est désespérée<sup>42</sup>. Une action n'est morale qu'accomplie sans espoir de récompense en échange, ni ici-bas, ni dans l'au-delà. C'est parce que l'humanité existe et que tout homme a envers elle des devoirs que nous sommes condamnés à les remplir sans contrepartie. La *Doctrine de la vertu* explique fort bien le mécanisme de cette obligation au sujet de la bienfaisance<sup>43</sup>. La bienfaisance kantienne se distingue – tout comme la fraternité républicaine – de la charité accomplie au nom d'une religion et en hommage à Dieu. Elle contredit simultanément la morale de l'intérêt individuel<sup>44</sup>. Cette séparation de la morale et de la religion s'accompagne d'une réunion de la morale et de l'humanité – double mouvement d'une immense portée. L'athée peut être vertueux – il est même plus exactement vertueux

<sup>37</sup> *Critique de la raison pratique*, Livre premier (*Analytique de la raison pure pratique*) de la Première partie. Chapitre III, : *Les mobiles de la raison pure pratique*, Pl. II, 697, AK. V, 73.

<sup>38</sup> loc. cit., Pl. II, 700-701, AK. V, 76.

<sup>39</sup> *Critique de la raison pratique*, *Analytique de la raison pure pratique*, chap. III, loc. cit., Pl. II, 700-705, AK. V, 76-80.

<sup>40</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section., Pl. II, 303, AK. IV, 436

<sup>41</sup> Ferdinand ALQUIÉ : *Leçons sur Kant – La morale de Kant*, Table Ronde, 2005, 245.

<sup>42</sup> Voir André COMTE-SPONVILLE : *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, particulièrement 145-158 : « La morale, désespérément (morale et irréligion) ».

<sup>43</sup> *Métaphysique des mœurs*, deuxième partie : *Doctrine de la vertu*, § 30, Pl. III, 746, AK. VI, 453.

<sup>44</sup> Ibid.

qu'aucun autre, puisqu'il est vertueux *pour rien*, ce qui est la vertu même<sup>45</sup>. Inversement, faire le bien par religion, équivaut à faire le mal.

La morale kantienne renvoie dos à dos celui qui croit que Dieu n'existe pas, et qui pour cette raison tient les lois du devoir pour imaginaires, et le croyant qui accomplit son devoir aussi ponctuellement qu'on peut l'exiger, mais sans la conviction d'honorer la loi : chacun de ces deux hommes est un vaurien (*ein Nichtswürdiger*)<sup>46</sup>. Il est immoral de croire plus qu'on ne sait – et la foi qui place l'espérance plus haut que la vérité est immorale<sup>47</sup>. Dans le grand basculement opéré par Kant, l'immoralité bascule également : le danger n'est pas l'incroyance religieuse, mais l'incroyance morale. La proximité de l'idée kantienne et de l'idée républicaine est ici extrême. Kant va jusqu'à écrire que prétendre que des miracles puissent affermir le devoir représente « un degré punissable d'incroyance morale »<sup>48</sup>. De plus, nos facultés de connaître sont limitées – et la critique de la raison pure *spéculative* ne nous laisse aucune illusion. « Il semble que la nature nous ait traités *comme une marâtre* lorsqu'elle nous a dotés d'une faculté nécessaire à notre but »<sup>49</sup>. Il n'y a pas de lendemains qui chantent pour la raison pratique ! On peut imaginer un avenir où « *Dieu et l'éternité, avec leur majesté redoutable, seraient sans cesse devant nos yeux ...* La transgression de la loi serait bien sûre évitée, et ce qui est ordonné serait accompli ; mais la plupart des actions conformes à la loi seraient dictées par la crainte, quelques-unes seulement par l'espérance, et aucune par le devoir, et la valeur morale<sup>50</sup> ». Perspective cauchemardesque : on ne dira pas que la morale de Kant est une morale du *happy end*, ou qu'elle cherche à tout prix à nous encourager – en quoi elle se distingue de la morale des manuels républicains, très attachée au moral des troupes ! La raison pratique nous dit le devoir dans les limites du désespoir, elle n'a fait place à la croyance, disait Éric Weil, que pour échapper au désespoir<sup>51</sup>. Résultat : le règne des fins auquel il aspire, et le triomphe de la justice qu'il appelle de ses vœux, l'homme de bien selon Kant s'interdit d'en espérer la venue, car la raison est impuissante à lui donner des preuves de l'existence réelle de Dieu ou d'une vie après la mort. Pour le *croyant républicain* au contraire, c'est la République (divinisée ?) qui réalisera sur la Terre la justice.

<sup>45</sup> COMTE-SPONVILLE op. cit., 149.

<sup>46</sup> *Critique de la faculté de juger : Méthodologie de la faculté de juger téléologique*, § 87, Pl. II, 1258, AK., V, 451.

<sup>47</sup> COMTE-SPONVILLE op. cit., 150-153.

<sup>48</sup> *Religion* op. cit., Doctrine, II<sup>e</sup> partie, II<sup>e</sup> section, *Remarque générale*, Pl. III, 105, AK. VI, 84.

<sup>49</sup> *Critique de la raison pratique*, Première partie, *Dialectique*, chapitre IX : « Du rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique », Pl., II, 786, AK., V, 146.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 787 (et 147).

<sup>51</sup> ÉRIC WEIL : *Préface* à Gerhart KRÜGER : *Critique et morale chez Kant*, Beauchesne, 1961, cité COMTE-SPONVILLE, loc. cit..

Quel est, en matière religieuse, l'écart entre France et Allemagne au moment du grand transfert culturel entre les deux pays ? Une France moins anti-chrétienne qu'elle ne semblait, face à une Allemagne plus mécréante qu'on ne croyait, reçut de celle-ci des impulsions sécularisatrices décisives. Au moment de la Révolution, la continuité semble en France évidente entre la flambée d'irrégion et la tradition libertine ancienne – par exemple lorsque Jésus est présenté comme le meilleur sans-culotte de Judée, ou l'Être suprême invoqué contre le Dieu vengeur et méchant de la tradition<sup>52</sup>, ou lorsque Robespierre affirme qu'à force d'aller contre la religion, on finit par s'aliéner le peuple<sup>53</sup>. Mais une fracture idéologique majeure s'est ouverte avec la constitution civile du clergé – plaçant face à face le « fanatisme » – ou « despotisme sacerdotal » – et un règne de la raison laissant prévoir un triomphe radieux de la « morale éternelle » et de la loi naturelle. D'un côté, des prêtres abdicataires incarnant les ténèbres du « despotisme », et de l'autre, un clergé constitutionnel apportant à la « République » une caution céleste. Mais de multiples démentis à ce manichéisme existaient – notamment des contaminations réciproques du vocabulaire révolutionnaire et du vocabulaire religieux, et, chez les prêtres constitutionnels, une fréquente perméabilité aux valeurs des idéologues de la déchristianisation<sup>54</sup>. Tout cela a modifié en profondeur le système de référence philosophique des Français et leur sémantique dans la représentation du fait religieux. Les conséquences de cette tempête dans l'idéologie et le langage ont été de très longue portée. On a assisté sous la Monarchie de Juillet à la création, que Paul Janet jugeait « absurde », du mythe de la religion révolutionnaire, tendant à faire croire que la « petite église de Robespierre et de Saint-Just » – entre dantonisme et hébertisme – incarnait la vérité de la Révolution et le seul parti dépositaire du vrai sens de l'orthodoxie révolutionnaire<sup>55</sup>. Dans ces conditions, il fut aussi facile de tirer à soi Kant dans les directions opposées de la passion anti-religieuse ou de l'invention d'une religiosité moderne. Cette équivoque n'avait pas à être inventée, elle était dans le système kantien lui-même. Elle fournissait la base du consensus franco-kantien.

D'une façon générale, l'idée que les Français se faisaient de la religion était marquée de la plus grande confusion. L'anticléricalisme était certes dominant – mais sous des formes contradictoires. Il laissait un espace à une consécration de la raison, et même à son élévation

---

<sup>52</sup> Michel VOVELLE : *Religion et Révolution – La déchristianisation de l'An II*, Hachette, 1976, 92.

<sup>53</sup> Sur ce point, Robespierre sera suivi par Lénine : pour des raisons tactiques, on ne persécute pas les religions. Dans la révolution russe, l'initiative de la persécution religieuse viendra des moujiks, qui se souvenaient du soutien de l'Église orthodoxe aux tsars et aux boyards (Marc FERRO in *Que transmettre à nos enfants ?* - Entretiens avec Philippe JEAMMET, Seuil, 2000, 101.)

<sup>54</sup> VOVELLE, op. cit., 106.

<sup>55</sup> Paul JANET : *Philosophie de la Révolution française*, Germer Baillière, 1875, 61.

au rang de référence sacrée. La morale était profane, elle se référait au genre humain, non au salut. Toutefois il était admis que la religion est utile, particulièrement au peuple, et même que, si l'on veut une religion pour une population peu instruite, le christianisme est ce qui se fait de mieux dans le genre<sup>56</sup>. La duplicité de cette façon de voir est choquante au XXI<sup>e</sup> siècle, mais elle est générale au XIX<sup>e</sup>. La morale bourgeoise fut une morale à deux vitesses – profane pour les propriétaires, mais chrétienne pour les prolétaires. Il y eut probablement de cela sinon chez Kant, du moins dans le kantisme de certains de ses adeptes – en particulier dans la distinction que l'homme de Königsberg opérait en politique entre citoyens éclairés et population passive. Cette distinction était dans l'esprit des Lumières<sup>57</sup>.

La morale sans religion est un phénomène historique complexe, où les conceptions des théologiens catholiques en matière de société ont, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, creusé le fossé entre la religion et les bourgeois. « L'Église, écrit Bernard Groethuysen, a oublié la bourgeoisie »<sup>58</sup>, elle a cantonné au monde profane l'honnête homme-citoyen qui avait conscience d'être quelqu'un, et se savait capable de vivre sans le secours des prêtres, en se fiant à ses capacités seules. Ce bourgeois n'avait ni l'ambition des grands, ni la patience des pauvres – et cette conscience de n'appartenir ni à la classe oisive, ni au peuple laborieux, de se situer socialement dans cet entre-deux entre les privilégiés du sang ou de la fortune et les pauvres correspondait assez exactement à la conception de la vie de Kant et à sa place dans la société prussienne de son temps. Mais, à la différence des déshérités, le bourgeois n'était pas modeste, il ne connaissait pas ce sentiment de misère qui accable les pauvres, et cette grande fatigue qui ramène à Dieu<sup>59</sup>. Aux yeux du bourgeois, l'Église n'avait rien, dans le lexique de sa prédication, qui fît l'éloge de sa réussite terrestre (*weltlich*). Tout son discours tendait au contraire à présenter la richesse comme un obstacle au salut. Et là encore l'affinité sociologique de cette bourgeoisie éclairée avec la philosophie kantienne d'expulsion du religieux hors de la société civile semble évidente. L'on se gardera néanmoins d'exagérer l'importance de cette affinité, tellement la différence est d'une netteté aveuglante, entre sociétés catholiques et sociétés luthériennes, dans la régulation du rachat. Si, dans le catholicisme, la richesse du bourgeois compromet son salut dans l'éternité, le bourgeois – bien conseillé par son confesseur et son notaire – saura prévenir les risques de l'enfer en se sauvant par l'aumône dès sa carrière terrestre. Système permettant à l'Église d'« acheter » le riche par

<sup>56</sup> Bernard GROETHUYSEN : *Les origines de l'esprit bourgeois en France, t. 1 : L'Église et la bourgeoisie*, Gallimard, 1977, 291.

<sup>57</sup> « Ne pouvant faire (de mon laquais) un honnête homme, j'en fais un dévot », disait Rivarol, cité GROETHUYSEN op. cit., 293.

<sup>58</sup> GROETHUYSEN op. cit., 168.

<sup>59</sup> GROETHUYSEN op. cit., 173, 175.

l'aumône, et, pour dire les choses crûment, de valoriser le ciel comme placement le plus avantageux<sup>60</sup>. Inutile de préciser que le kantisme – parfaitement luthérien à cet égard – ignore ce rattrapage providentiel, cette façon si catholique – à la fois si humaine et si peu moderne – d'acheter la gloire éternelle par la charité et de se consoler ainsi du mal et de l'enfer. Qui peut dire si cette résignation kantienne n'a pas été lourde aux épaules de nos valeureux kantien libéraux ou républicains en quête d'espérance ?

Le XIX<sup>e</sup> siècle allemand avait-il systématiquement installé en philosophie l'athéisme comme religion de remplacement (*Ersatzreligion*) succédant au christianisme<sup>61</sup> – comme cela semblait le cas en Allemagne avec les productions ostensiblement matérialistes de David-Friedrich Strauss et de Feuerbach, en France et en Grande-Bretagne par l'abondante production positiviste ? Certains soutenaient que l'idéalisme d'outre-Rhin – en particulier sous sa forme hégélienne – avait abouti à l'athéisme par une sorte de logique interne<sup>62</sup>. Heine s'était employé à répandre cette opinion dans le public français – c'était une des thèses majeures de son *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne* (1835). L'Allemagne avait-elle secrètement vocation à entrer en guerre contre la métaphysique et contre la religion ? Les philosophes catholiques engagés – tels Edme Caro<sup>63</sup> – dans une croisade contre le positivisme, stigmatisaient la partialité anti-métaphysique des Allemands, ils y voyaient parfois l'effet du protestantisme. Caro en dénonçait l'influence sur les Français, notamment sur Renan, ou encore sur les hégéliens Taine et Vacherot. Cette virulence atteste le poids de la tradition spiritualiste<sup>64</sup> dans notre philosophie. L'attaque vaut davantage par sa véhémence que par son sérieux. Mais l'image d'une Allemagne mal pensante était fréquente chez nos universitaires du XIX<sup>e</sup> siècle : si l'on souligne à plaisir l'athéisme structurel de la philosophie allemande, c'est en règle générale pour faire valoir *a contrario* la constance d'un spiritualisme français en quête d'une nouvelle religion<sup>65</sup>, mais sans rupture avec l'esprit du christianisme. L'enjeu de la polémique était si important que Ernst Troeltsch jugea nécessaire de démontrer

<sup>60</sup> GROETHUYSEN op. cit., 183-184.

<sup>61</sup> Michel ESPAGNE : *En -delà du Rhin*, Cerf, 2004, 115, 386. Alors que certains historiens mettent l'accent sur l'orientation anti-religieuse de la philosophie allemande, d'autres soulignent au contraire sa résistance au positivisme. Parmi les premiers, Michel Espagne cité in Christian BARTHOLMESS : *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling* (1850-1857) et Frédéric ANCILLON : *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne* (2 volumes, 1855). Pour les seconds Dominique PARODI : *La philosophie contemporaine en France – Essai de classification des doctrines*, 1925, et Isaac BENRUBI : *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, 1928.

<sup>62</sup> Cette idée est fortement présente dans le roman anglais de George ELIOT (1819-1880), qui fut la traductrice de Strauss et de Feuerbach, et l'amie de John Stuart Mill, et dans la production romanesque de Gottfried KELLER (1819-1890).

<sup>63</sup> Edme CARO : *Le matérialisme et la science*, 1867.

<sup>64</sup> Caro « *spiritualiste acharné* » (ESPAGNE op. cit., 203).

<sup>65</sup> Ibid. 100.

que le protestantisme n'est pas un passage vers l'athéisme (*kein Übergang zum Atheismus*) et que la revendication d'égalité sociale est historiquement plus chrétienne que matérialiste<sup>66</sup>.

### De quelques ambiguïtés kantienne en matière de religion

Toute la philosophie de l'*Aufklärung* secoue la tutelle de l'autorité religieuse. Mais la religion intéresse Kant – et même Kant comme *Aufklärer* – en ce qu'elle remplace le divin par l'humain, ou, pour reprendre les termes de *La religion dans les limites de la simple raison*, « contribue à l'accomplissement de tous les devoirs humains en tant que commandements divins »<sup>67</sup>. À partir du moment où « l'essentiel de toute religion » consiste à remplir son devoir, tout ce qui se prétend religieux pour d'autres raisons est une entrave à l'accomplissement du Bien. Ce que précise avec brutalité *Le conflit des facultés* : Dieu n'a d'autorité au regard de la raison que s'il est en nous et se confond avec notre conscience du devoir., « la divinité d'un enseignement parvenu jusqu'à nous ne peut être reconnue que par des concepts de *notre* raison, en tant qu'ils sont purement moraux et par là infaillibles »<sup>68</sup>. Kant n'est pas un philosophe religieux, la religion n'est chez lui en discussion qu'au regard de la raison, et non pour sa place dans l'histoire de la culture (comme chez Herder) ou sa fonction dans le devenir de l'esprit (comme chez Hegel)<sup>69</sup>. Souvenons-nous des trois questions intéressant la raison (tant spéculative que pratique), dans la *Théorie transcendantale de la méthode* de la *Critique de la raison pure* : 1° *Que puis-je savoir ?* 2° *Que dois-je faire ?* 3° *Que puis-je espérer ?*<sup>70</sup>. La première question concerne la science, la deuxième la moralité, la troisième la religion..

*Que puis-je espérer ?* – si la réponse est *rien*, je suis livré au nihilisme. Kant ne répond *rien* qu'à la question du savoir spéculatif possible. Ce que je suis en droit d'espérer, par contre, n'est pas *rien*, mais le *bonheur éternel*. Une place est donc faite à la religion dans la mesure où l'idée – mais l'idée seulement – du suprasensible *hors de nous* peut être l'objet de notre espérance, de même que l'idée de liberté – comme idée du suprasensible *en nous* – peut

<sup>66</sup> Ernst TROELTSCH polémique contre un essai de J. FRIEDHEIM : « Atheismus und Idealismus », *Preussische Jahrbücher*, 1895, Bd. 82, 71-97 : l'athéisme est la religion des intellectuels, le christianisme celle des pauvres (94). La réponse de TROELTSCH paraît dans les *Preussische Jahrbücher*, 1895, Bd. 82, 193-217. Elle est reprise dans Ernst TROELTSCH : *Atheismus, Christentum und Theologie, Drei Aufsätze*, Schutterwald/ Baden, Wissenschaftlicher Verlag, 2000, 19-52. Cit. 26-28. Troeltsch appelait en renfort Ernest Renan disant, à propos de Feuerbach, qu'il ne fallait jamais croire les Allemands lorsque ils se disent athées.

<sup>67</sup> *La religion* op. cit., *Doctrine*, III<sup>e</sup> partie, I<sup>er</sup> section, VI, Pl. III, 133, AK. VI, 110.

<sup>68</sup> *Le conflit des facultés*, I<sup>er</sup> section, appendice, III, Pl. III, 852, AK. VII, 48.

<sup>69</sup> Jean-Louis BRUCH : *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, 1968, 220.

<sup>70</sup> *Critique de la raison pure, Théorie transcendantale de la méthode*, A 805/ B 833, Pl. I, 1365, AK. III, 522. Une quatrième question peut être posée : *Qu'est-ce que l'homme ?* (voir la lettre à Stäudlin du 4 mai 1793 et l'introduction à la *Logique*, AK., IX, 25).



déterminer notre action morale<sup>71</sup>. La *Religion* repère « des intentions religieuses immanentes à toutes nos actions conformes aux devoirs »<sup>72</sup>. Sa place est donc reconnue. Ce que le kantisme nous donne à espérer ressemble beaucoup à la *béatitude* chrétienne (*Seligkeit*). La *Dialectique de la raison pure pratique* s'explique là-dessus « La liberté elle-même devient indirectement capable d'une jouissance qui ne peut s'appeler bonheur, [...], ni, non plus, à parler exactement, *béatitude*, [...] mais elle ressemble à la béatitude, en tant que [...] cette jouissance, du moins par son origine, est quelque chose d'analogue à l'autosuffisance qu'on ne peut attribuer qu'à l'Être suprême »<sup>73</sup>. Au sujet libre et moral dans sa plénitude, Dieu certes n'apparaît pas, mais il n'y a point lieu de s'en plaindre : il reste caché parce que sage, « remercions le Seigneur de nous avoir rendus incapables de le voir »<sup>74</sup>. Notre finitude même est enviable. La faute nous a condamnés à l'exil – mais en nous laissant le vague espoir d'un retour au paradis perdu de notre innocence. C'est une faute heureuse (*felix culpa*) – puisqu'elle utilisera comme instrument de notre progrès une partie du mal que nous aurons commis, etc.. Souvenons-nous de la phrase terminale du dernier chapitre de la *Dialectique de la raison pure pratique* : « Ce que l'étude de la nature et de l'homme nous enseigne suffisamment pourrait bien encore s'appliquer ici, à savoir que la sagesse impénétrable par laquelle nous existons n'est pas moins digne de vénération pour ce qu'elle nous a refusé que pour ce qu'elle nous a donné en partage »<sup>75</sup>. La lecture la plus discursive de la *Critique de la raison pure* retient qu'un absolu et inconditionné existe sous la triple forme, cartographiée par la *Dialectique transcendantale*, de l'âme, du monde et de Dieu, c'est-à-dire du sujet pensant (psychologie rationnelle), des conditions des phénomènes (cosmologie rationnelle) et de tous les objets de la pensée en général (théologie rationnelle). Nous devons nous contenter de cela pour tout viatique. Mais ce n'est pas un viatique pour la laïcité républicaine.

C'est un étrange échafaudage que celui d'une religion de la raison pratique postulant Dieu tout en s'avouant incapable de le fonder en certitude ultime et définitive – à propos de laquelle on constaterait forcément – pour reprendre un proverbe anglais – qu'il manque « la baleine pour soutenir en dernière instance la tortue qui soutient la terre »<sup>76</sup>. On comprend un peu mieux l'extraordinaire largeur du spectre idéologique kantien en rappelant sa phénoménale ambiguïté : on interprète Kant de façon aussi légitime comme rationaliste impénitent que comme métaphysicien retors.. Le corpus critique fait une place de choix à la

<sup>71</sup> Olivier DEKENS : op. cit., 111.

<sup>72</sup> *La religion*, op. cit., *Doctrine*, IV<sup>e</sup> partie, I<sup>re</sup> section, Pl. III, 184 (note), AK. VI, 155 (note).

<sup>73</sup> *Critique de la raison pratique*, *Dialectique de la raison pure pratique*, Pl. II, 752 – 753, AK., V, 118.

<sup>74</sup> Alain BOYER op. cit., 100.

<sup>75</sup> *Critique de la raison pratique*, *Dialectique...* op. cit., Pl. II, 788, AK., V, 148.

<sup>76</sup> Leszek KOLAKOWSKI : *Philosophie de la religion*, Fayard, 1985, 107.

certitude indémontrable<sup>77</sup> de la croyance. Celle-ci semble hors d'atteinte de la critique. La religion reste nécessaire, même s'il importe de distinguer la forme rationnelle de la croyance en Dieu de sa forme à la fois fausse et dangereuse<sup>78</sup>. Il y aura même place pour le concept inattendu, mais foisonnant de *foi rationnelle*. Pour certains interprètes comme Jean-Louis Bruch, la contradiction – soulignée par la raison critique – entre le révélé et le rationnel est levée, et la raison s'installe au cœur de la révélation, qui en devient le moniteur<sup>79</sup>. Cette interprétation fait-elle la part (trop) belle à la foi ? Elle décale Kant sensiblement par rapport au militantisme antichrétien d'un Voltaire. Au cri de guerre « *Ecrasez l'infâme !* » il n'y a pas d'équivalent kantien. Par contre il y a dans le système de Königsberg place pour un christianisme allégé de toute croyance statutaire, c'est-à-dire pour un christianisme sans Église, dont la tradition est vivace en terre protestante, mais beaucoup moins en pays catholique. Là encore on est bien loin de la morale laïque à la française, avant tout soucieuse de neutralité religieuse. Notre laïcité ne sera kantienne que par la médiation protestante libérale qui constitue une de ses sources. L'anticonformisme religieux de Kant se ramène en effet à quelques distinguos théoriques également présents dans la théorie française de la laïcité : on citera pour mémoire les distinctions faites dans *La religion dans les limites...*, notamment entre pure croyance religieuse et croyance statutaire, ou entre vénération de Dieu et foi de l'Église, ou encore entre pure foi de la raison et foi historique<sup>80</sup>. Il arrive habituellement qu'une Église se présente comme la seule universelle – « celui qui ne reconnaît pas cette foi d'Église (particulière) sera appelé par elle un *incroyant* et cordialement haï »<sup>81</sup>. Kant en vient ensuite à l'orthodoxie religieuse, que l'on pourrait bien diviser en *despotique (brutale)* et libérale. « Si une Église qui prétend que sa foi d'Église est universellement obligatoire doit être dite *catholique*, en revanche celle qui s'est inscrite en faux contre les prétentions d'autres Églises [...] doit être dite *protestante*. Aussi un observateur attentif pourra relever beaucoup d'exemples glorieux de catholiques protestants, et encore bien plus d'exemples scandaleux de protestants archi-catholiques<sup>82</sup>. » On comprend mieux les distinguos kantien si on les situe dans la dualité de la sécularisation et de la religiosité<sup>83</sup>. Kant ne se battait pas à partir de positions systématiquement hostiles aux Églises instituées, mais en contact avec elles, que ses analyses mettaient au pied du mur. Plus qu'un défi, elles représentaient pour l'*establishment* ecclésiastique un danger, puisque le processus

<sup>77</sup> BRUCH op. cit., 63.

<sup>78</sup> DEKENS op. cit., 109

<sup>79</sup> BRUCH op. cit., 31.

<sup>80</sup> *La religion dans les limites de la raison, Doctrine*, III<sup>e</sup> partie, I<sup>er</sup> section, Pl. III, 124, AK. VI, 102-104..

<sup>81</sup> *La religion*, loc. cit., 131 (108).

<sup>82</sup> *La religion*, loc. cit., 132 (109).

<sup>83</sup> Ce développement doit beaucoup à Hans Erich BÖDEKER : « Die Religiosität der Gebildeten », *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Heidelberg, 1989 (145-195).

d'« éclaircissement » avait lieu à l'intérieur de l'appareil religieux (et non en dehors et contre lui). Sur tous ces points, Kant prolongeait Lessing – jusque dans les années 1770 celui-ci s'était battu contre le pouvoir écrasant de l'appareil institutionnel du protestantisme et avait pris un public laïc à témoin d'une querelle entre théologiens (*Fragmentenstreit*). L'intervention de Kant dans le débat protestant interne s'inscrivait dans le droit fil de l'engagement de la Réforme pour la liberté de conscience et la liberté de religion. Dans le dispositif philosophique du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce christianisme rationnel (ou raisonnable : « *vernünftiges Christentum* ») s'opposait au matérialisme athée français. Il se nourrissait de toutes les expériences des Pays-Bas en matière de tolérance religieuse<sup>84</sup>. On aura une vue cavalière de cette conception, où le kantisme luttait au coude à coude avec d'autres philosophies européennes éclairées, en disant que la religion s'y déclinait d'une triple façon : elle était affaire privée, inséparable de la cause libérale, et liée à la morale. Ces trois caractères sont présents dans les gènes de la laïcité.

1. La privatisation du religieux est un concept important de l'idéologie « éclairée ». Pour Kant la religion est chose radicalement subjective.

2. Admettre que Dieu est inconnaissable est le début de l'insoumission à « l'absolutisme théologique »<sup>85</sup>. Cette résistance, particulièrement vive chez Kant, s'observe déjà à la veille de l'*Aufklärung*, chez Leibniz et Reimarus. Elle conteste l'image d'un Dieu justicier (et monarque absolu). Elle signifie la valorisation d'une foi tournée vers l'ici-bas. Philosophiquement elle est centrée sur la liberté.

3. Pour que l'homme soit libre, il faut qu'il se reconnaisse dans une loi morale à laquelle il se soumet – et que l'on peut imaginer proche du « vrai christianisme », c'est-à-dire d'une religion libérée du péché originel et de l'augustinisme du « mal absolu ». Pour que le respect soit ontologiquement fondé, il faut que l'homme en soit digne. Cette conception est celle de Goethe et de Kant<sup>86</sup>.

Nous soutiendrons que cette triple définition de la religion comme chose privée, inséparable de la liberté et de la morale répondait à l'expérience et aux aspirations des couches instruites (*die Gebildeten*). Dans l'Allemagne kantienne et post-kantienne, l'appétit de culture et d'instruction (*Bildung*) était lié à la religion : c'était tout l'esprit des Lumières germaniques du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont Humboldt était l'héritier. De tous ces *Aufklärer* on dira que « leur

<sup>84</sup> Voir l'article *Neologie* de Walter SPARN 187-188 in *Lexikon der Aufklärung - Deutschland und Europa* (hrsg. von Werner SCHNEIDERS), Munich, C.H. Beck, 1995.

<sup>85</sup> Hans BLUMENBERG : *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort/M., 1966.

<sup>86</sup> BÖDEKER op. cit., 168.

culture fut religion, et leur religion culture »<sup>87</sup>. Le pasteur fut le médiateur de tout un processus d'acquisition culturelle et de réforme religieuse, dans lequel l'association du savoir et de la foi porta un nom – le protestantisme – et une domiciliation – l'université. Le lieu protestant (et kantien) par excellence, le lieu de sa culture ou de sa religion – les deux concepts étant équivalents – ce fut l'université, et ses hauts-lieux calvinistes ou luthériens (Heidelberg, Marbourg, Tübingen, Halle, etc.). Le kantisme fut protestant au sens où le protestantisme d'Allemagne ne fut pas une confession, mais une culture<sup>88</sup>. Et la conception kantienne de la religion ne trouva d'écho dans la France républicaine et catholique que parce que l'*intelligentsia* vit dans la méritocratie universitaire d'outre-Rhin la preuve de la meilleure acclimatation protestante à la société moderne..

### Une rupture limitée avec le christianisme

Dieu n'est pas anthropomorphe, l'homme est théomorphe.  
Eric Weil : *Problèmes kantien*s

Je n'ai rien à demander à Dieu et n'ai aucun devoir envers lui, pour la seule raison que je ne puis honnêtement me dire que je conçois clairement quel il est.  
M. Naar : Introduction à La religion dans les limites...

Ayant établi la force illimitée de la raison, Kant décrète la croyance religieuse hors de sa portée.. C'est le dénouement de sa philosophie – non le dénouement *vrai*, mais le dénouement *réel*, mais postiche – comme celui de Tartuffe, observait Léon Brunschvicg<sup>89</sup>. S'il avait été un peu plus de bonne foi, Kant se fût borné à dire qu'il était chrétien, et qu'il voulait simplement, comme philosophe, faire en sorte de montrer que seul le christianisme avait réponse à tout<sup>90</sup>. La pensée de l'*Aufklärung* et une grande partie de celle du XIX<sup>e</sup> siècle portent la marque d'une métaphysique chrétienne demeurée étroitement liée au pouvoir d'Église et au pouvoir d'État : « Descartes, Pascal, Hobbes, Gassendi, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Bayle, Rousseau, Kant et Hegel auraient pu réciter ensemble le *Pater*<sup>91</sup>. »

L'étrangeté de la pensée kantienne – et l'intérêt qu'elle présente dans l'histoire des idéologies – est d'avoir emprunté le détour de la critique la plus intransigeante de la religion pour aboutir à la foi, à une foi certes purifiée, mais sans que l'on sache si cette croyance terminale est chrétienne ou rationnelle, si cette critique est réformiste ou subversive, si ce

<sup>87</sup> « Ihre Bildung ist Religion, ihre Religion ist Bildung » BÖDEKER op. cit., 182.

<sup>88</sup> BÖDEKER op. cit., 184. Voir Ibid. l'aphorisme de GOETHE : « Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion – wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion » *Werke* (Hamburger Ausgabe), I, 36 sq. (Qui possède la science et l'art, a aussi une religion – qui ne possède ni l'un ni l'autre, c'est une religion qu'il lui faut).

<sup>89</sup> Léon BRUNSCHVICG : *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, T.I, PUF, 1953, 301.

<sup>90</sup> Marcel CONCHE : *Vivre et philosopher*, Réponses aux questions de Lucile LAVEGGI, PUF, 1992, 101.

<sup>91</sup> CONCHE op. cit., 110, 112.

enseur est un restaurateur ou un révolutionnaire. Cette incertitude est typique de la modernité, tout particulièrement protestante – car la rationalisation du religieux y a justement pour effet de donner à la foi une force nouvelle. Ce serait, on l’a constaté plus haut, restreindre la portée de la philosophie critique que de la juger *a priori* hostile au christianisme au nom de la raison : la religion lui est effectivement suspecte lorsqu'elle est contraire à la raison (ce qui est souvent le cas), mais – dans une perspective kantienne qui n'est jamais de rupture avec le christianisme – rien n'interdit à celui-ci de se conformer aux règles de la raison. On peut, d'un point de vue catholique, admettre par exemple que Dieu n'est pas une idée, mais un idéal, ou que « toute philosophie authentiquement rationaliste est amenée, par une voie ou par une autre, à utiliser l'argument ontologique »<sup>92</sup>. Dans le protestantisme, les choses sont encore plus claires : le processus de désenchantement du monde n'a pas été mis en route contre la religion, mais par elle. Les instances ont disparu qui, dans la tradition catholique, servaient de médiateurs entre la transcendance et l'homme perdu dans le monde : plus de clergé, plus de moines, plus de saints – plus personne pour décharger l'individu de sa liberté de pensée et de croyance, plus personne pour lui contester la gloire d'agir pour son compte et de réfléchir par ses propres forces – c'est-à-dire d'asseoir sur les deux colonnes de la liberté individuelle et du savoir<sup>93</sup> un système qui est celui d'une modernité européenne bourgeoise aussi protestante que kantienne – dans les deux cas la conscience (*das Gewissen*) est liée à un savoir (*das Wissen*), et la responsabilité morale de chacun associée à un effort de réflexion par définition inachevable. Dans les deux cas – Dieu étant inconnaissable – la raison se consacrera totalement à l'étude du monde – puisque cette connaissance est licite et sans limites, et qu'elle atteste, lorsqu'elle réussit, la valeur de celui qui s'est lancé dans l'aventure.

La philosophie de Kant a constitué un réaménagement du rapport de la raison pure pratique à la religion. Le dispositif qui déplaçait vers le sujet rationnel l'initiative de la moralité le rendait responsable de ses actes – il lui était désormais impossible d'échapper à cette responsabilité personnelle. Pourtant le sujet libre et responsable devait obéissance à la Loi morale, dont l'autorité en surplomb avait apparemment succédé à celle de Dieu. Comment interpréter ce réaménagement radical de la morale et de la religion ? On pouvait y lire, soit une démarche d'émancipation par rapport à la religion instituée, soit une logique de restauration de la foi dans sa pureté. Les deux interprétations se contredisaient évidemment, mais paraissaient aussi justifiées par les textes l'une que l'autre. Ni l'une ni l'autre ne faisait de

<sup>92</sup> Jean LACROIX : *Kant et le kantisme*, PUF, Que sais-je ?, 1995, 59, 64. Il n'est pas indiscret d'observer que l'auteur est un philosophe catholique.

<sup>93</sup> Thomas NIPPERDEY : « Luther und die moderne Welt » in *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, Munich, C.H. Beck, 1986, 35, 43.

Kant un athée. L'une et l'autre mettaient Kant en relation avec le protestantisme – mais dans des configurations idéologiques contraires. Ceci explique que, dans l'histoire du kantisme – c'est-à-dire dans l'histoire de ses interprétations – il y ait eu constamment place pour un kantisme de la fidélité à la Réforme, et place pour un kantisme plus radicalement « républicain » – où l'on chercherait en vain le Dieu des Évangiles, puisque la raison souveraine l'avait évincé comme norme *a priori*.

Le kantisme se concevait donc sous deux espèces contradictoires – l'une compatible avec le dogme chrétien, l'autre compatible avec les *a priori* progressistes.. Elles fondent la terrifiante ambiguïté de Kant en la matière.

L'une s'efforçait de « récupérer » Kant pour le protestantisme et la tradition théologique d'un christianisme considéré comme religion de la raison. Cette conception eut les faveurs des protestants libéraux. Elle pouvait se réclamer de Kant lui-même, invoquant, dans une lettre à Schütz, « la restitution, grâce à la raison pure pratique, de ce (qu'il avait) refusé à la raison spéculative, (et) la possibilité de la raison pure pratique »<sup>94</sup>. Il est certes exclu que Dieu puisse être objet de connaissance. Mais dans le domaine pratique, une sorte d'analogie de la preuve ontologique existe effectivement »<sup>95</sup>. Certains protestants, comme l'écrivain Jung-Stillling, faisaient d'ailleurs compliment à Kant d'avoir restauré la compatibilité de la foi avec l'usage transcendantal de la raison. Il créditaient la philosophie critique d'une immense portée religieuse par rapport au luthéranisme lui-même<sup>96</sup>.

L'autre lecture du kantisme croyait davantage à la vocation émancipatrice de la raison pratique : constatant que le sujet moral ne reconnaissait d'autre autorité que celle de la Loi et que Dieu avait disparu comme instance extérieure de la morale, cette seconde interprétation pouvait inscrire Kant dans une filiation politiquement très différente – celle du progrès conduisant de Luther à 1789, à travers la médiation des philosophes de l'*Aufklärung*. Dans cette autre perspective on voyait à l'œuvre dans la philosophie de Kant ce que Heine nommait « le 21 janvier du déisme ». Ernst Troeltsch a consacré à ce problème une étude passionnante<sup>97</sup>, dans laquelle il met face à face les interprétations de Fischer et de Schweitzer.

<sup>94</sup> Lettre à Christian Gottfried Schütz (25 juin 1787) in KANT : *Correspondance*, Gallimard, 1991, 295.

<sup>95</sup> LACROIX op. cit., 65.

<sup>96</sup> Dans sa lettre du 1<sup>er</sup> mars 1789 Heinrich JUNG-STILLING écrivait à Kant : « Vous êtes un grand, un très grand instrument dans la main de Dieu... Votre philosophie causera une bien plus grande révolution, qui sera bien davantage bénie et bien plus générale que la réforme de Luther... » (*Correspondance*, op. cit., 337). Voir Ibid. 338 la réponse de Kant : « Vous avez tout à fait raison de rechercher l'ultime apaisement de votre esprit dans l'Évangile, cet ÉTERNEL guide vers la vraie sagesse ».

<sup>97</sup> Ernst TROELTSCH : « Das Historische in Kants Religionsphilosophie », *Kant-Studien*, 9 (1904), 21-54.

Il constate, avec le célèbre Kuno Fischer<sup>98</sup>, que la philosophie kantienne de la religion est le couronnement du système tout entier, et son approfondissement. Elle se séparerait de la philosophie morale, en introduisant dans le système de la raison pratique le concept de salut (*Erlösungsbegriff*<sup>99</sup>). Elle conserverait la notion – centrale dans le protestantisme selon Fischer – de souffrance rédemptrice<sup>100</sup>. Au bout du compte, la foi kantienne serait restée – entre révélation et raison – à la place d'équidistance que lui assignait le protestantisme. Bref, la religion de Kant serait tout à fait comparable à celle de Lessing, c'est-à-dire chrétienne, ou plus exactement protestante

En matière religieuse, le kantisme offrait donc aux Français une double occasion de se séculariser, soit par une méthode, soit par une morale, ou, pour dire les choses autrement, de se moderniser religieusement par la science ou par la raison pratique. Le kantisme moral des fondateurs de l'école républicaine se présentait comme un idéalisme sévère et pessimiste où la marque chrétienne transparaissait certainement davantage que dans la philosophie de Descartes avec sa confiance infinie en la science. Mais là encore, Kant et Descartes se faisaient concurrence – en même temps que leurs idées concouraient à moderniser philosophiquement la France. Le transfert philosophique franco-allemand fut, dans le domaine religieux, à la fois un échange et un affrontement : Kant et Hegel s'opposèrent en Allemagne à la diffusion du cartésianisme, au moment où, au contraire, l'idéalisme d'outre-Rhin entreprenait de conquérir la France. Le mouvement inverse s'amplifia après juillet 1830, lorsque le scientisme cartésien, en franchissant le Rhin, gagna l'*intelligentsia* des classes moyennes et populaires, préparant même la vague matérialiste et antireligieuse de Feuerbach et Karl Marx<sup>101</sup>. Dans le même ordre d'idées les Français découvraient un Kant radical, fondateur d'un rationalisme moral dans lequel la théologie et la religion étaient exclues de la morale, et où il importait de réintégrer la morale dans l'orbite de la raison<sup>102</sup>.

Dans les configurations contradictoires sous lesquelles les Français prenaient connaissance de la conception kantienne de la religion, l'interprétation de Heine, qui faisait de la philosophie critique une guillotine du déisme était minoritaire. On a tellement dit et redit

<sup>98</sup> Kuno FISCHER : *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg, 1898.

<sup>99</sup> TROELTSCH (op. cit., 81) convient néanmoins que ce concept n'apparaît pas chez Kant.

<sup>100</sup> TROELTSCH Ibid., 23.

<sup>101</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, Bd. 8 : *Die protestantischen Kirchen in Deutschland*, Fribourg / Br., 1970..

<sup>102</sup> Voir la présentation des *Leçons d'éthique* de KANT par Luc LANGLOIS (Livre de poche 1997), 17. Les leçons professées dans les années 1775-1780, ont été publiées en 1780-1782. Leur Première partie constitue « la cellule germinale » des *Fondementss de la métaphysique des mœurs*, la deuxième partie évoque déjà la *Métaphysique des mœurs* de 1797 (25,47).

que Kant avait été le philosophe d'une machine de guerre contre l'Église, et l'Église lui a été si constamment hostile – au point d'inscrire son œuvre à l'*Index* – que l'on est tout surpris de découvrir en lui, à côté de l'anticléric, un chrétien. On lui rend mieux justice en l'interprétant comme le théoricien d'une laïcité de compromis qu'en le lisant comme le penseur d'une laïcité de combat. Peut-être même, ainsi que nous l'avons observé en passant, a-t-il dû à ses contradictions, à ses atermoiements, à ses ambiguïtés, d'être devenu l'incarnation d'une laïcité urgente mais prête au dialogue et disposée au compromis, comme le fut celle des opportunistes républicains. Pouvait-il en être autrement dans une Troisième République pressée de pacifier par la raison le conflit religieux qui empoisonnait la société française ? On est frappé de constater que, parmi les philosophes de la Sorbonne et de l'École Normale Supérieure, les « cléricaux » furent assurément hostiles à Kant (ce fut notamment le cas d'Edme Caro et de Léon Ollé-Laprune), mais que les kantien les plus notoires restèrent à la fois fidèles au catholicisme et loyaux envers la République. L'exemple le plus convaincant est Victor Delbos (1862 – 1916), qui illustre la réussite de la greffe kantienne sur l'arbre de la philosophie française. Delbos a soutenu en 1902 comme thèse de doctorat un *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant*, qui n'est pas seulement son chef-d'œuvre, mais celui – inégalé en aucune langue – de la recherche sur la morale kantienne<sup>103</sup>. Il a sans doute expérimenté avec une intensité exceptionnelle la si kantienne « sainteté de la raison »<sup>104</sup>. On nous permettra de noter qu'il fut, dans toute sa vie et dans toute son œuvre, animé d'une inspiration religieuse à propos de laquelle Maurice Blondel note, dans son hommage posthume de 1917 : Delbos « ne permettrait ni qu'on omît de le dire, ni qu'on violât la demeure haute et sereine où s'élevait, au-dessus des nuages et des discussions, la fidélité de sa pratique pieuse »<sup>105</sup>. Le kantisme de Delbos nous semble représenter la version la plus accomplie du kantisme républicain dans ce qu'il eut de mieux accordé à l'éthique de la laïcité, et à ce qu'elle exigeait de probité, d'indulgence, de droiture, de dévouement. C'est du meilleur Kant qu'il avait appris que l'exercice scrupuleux de la raison met à l'abri de la partialité, qu'il y a de multiples demeures dans l'habitation de l'esprit, et que la sagesse des hommes se retrouve toujours, sous les figures les plus diverses, dans les doctrines les plus contraires à ce que l'on s'imaginait savoir<sup>106</sup>. La figure de Victor Delbos mérite, selon nous, d'être un instant tirée de l'oubli, parce qu'elle représente une réussite exemplaire de la méritocratie républicaine. Il écrivait en 1896 : « nous sommes unanimes à nous féliciter que l'Université se

<sup>103</sup> Nous nous référons au long et bel article de Maurice BLONDEL consacré à Delbos dans *l'Annuaire de l'association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure*, 1917, 47-69.

<sup>104</sup> L'expression est de Xavier LEON, cité BLONDEL, loc. cit., 69.

<sup>105</sup> BLONDEL op. cit., 65.

<sup>106</sup> BLONDEL, Ibid., 62.



recrute pour une large part dans ces familles modestes et laborieuses qui sont la force de notre démocratie »<sup>107</sup>. Il était le fils d'un clerc de notaire et d'une des filles du directeur de l'école communale de Figeac..

### Trois hypothèses en conclusion

Nous proposons de lire la contribution kantienne à la philosophie républicaine de la religion à partir de trois hypothèses, dont nous espérons qu'elles aideront à en situer impartialement la problématique et les enjeux.

1. Le territoire de la religion a été redessiné, mais il continue d'exister, avec des frontières reconnues. La religion est perçue comme la trace de nos aïeux parmi nous, la preuve qu'ils sont encore vivants, la forme visible de leur immortalité. Les manuels de morale laïque ne contestaient pas à la religion la place qui lui revient dans un environnement national sécularisé, comme les manuels d'histoire – pourtant agnostiques – de Debidour et Aulard réhabilitaient à la même époque « nos ancêtres ». La religion fait partie – mais sous une forme totalement disjointe des institutions cléricales – de cette « bonne vieille morale de nos pères » qu'évoquait Jules Ferry dans son discours du 10 juin 1881. L'affinité kantienne de cette conception ne fait pas de doute. C'est à cette continuité biologique que Kant et Ferry rendaient hommage, en la valorisant face à l'autorité (usurpée) des Églises instituées. C'est au demeurant un fait d'expérience que notre mentalité religieuse est le plus souvent celle que nous avons reçue de notre famille. Que nous la conservions comme nous l'avons reçue et aimée, ou que nous nous la soyons formée en réaction contre la religion familiale, c'est toujours sous son emprise que nous agissons<sup>108</sup>. Ni Kant ni ses émules républicains français ne voyaient d'inconvénient à reconnaître la religion comme l'inscription des individus dans une lignée croyante : la religion consiste à se savoir engendré, à croire comme d'autres ont cru avant nous<sup>109</sup>.

2. Kantisme et laïcité partagent les deux ambitions conjointes d'arracher aux Églises instituées le monopole de la morale, et pourtant de fonder cette morale de la raison pratique sur la foi. Une morale sans Église, d'une part – mais une morale justifiée par la croyance

<sup>107</sup> *L'Enseignement secondaire*, 1<sup>er</sup> janvier 1896, 2.

<sup>108</sup> Lire à ce sujet les explications d'Emmanuel MOUNIER : *Traité du caractère*, Seuil, 1961, 738.

<sup>109</sup> « La religion [...] un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière » (Danièle HERVIEU-LEGER : *La religion pour mémoire*, Cerf, 1993, cité in Jean-Paul WILLAIME : *Sociologie des religions*, PUF, 1995, 121).

d'autre part, le besoin d'éthique individuelle ou collective ainsi manifesté a les apparences de la religiosité. Kant et Durkheim affrontent le même problème : comment inventer une morale sacrée dans un système social qui se passe de religion ? Pour Kant non plus il n'y a pas de morale sans sacré. Mais comment faut-il s'y prendre pour dissocier le sacré du religieux, et donner au sacré un fondement scientifique (Durkheim) ou rationnel (Kant)<sup>110</sup> ? Les réponses sont incertaines, mais elles ménagent communément l'éventualité d'une foi rationnelle ou laïque, explicite chez Ferdinand Buisson<sup>111</sup>.

La rupture avec l'Église statutaire a été consommée, sans qu'il y ait eu rupture avec l'idée chrétienne. Tout comme la laïcité française, Kant fait le meilleur accueil à la sécularisation du christianisme – il ne se distingue en rien, sur ce plan, des théologiens qui lui ont succédé, qu'ils aient été protestants (Tillich, Bonhoeffer ou Gogarten), ou catholiques (Rahner). Il a été le premier théoricien et le premier avocat d'une rationalisation du religieux, qu'il voyait prendre les formes d'une transformation spirituelle et éthique irréversible<sup>112</sup>. Son importance, nous semble-t-il, va bien au-delà de ce constat. Elle l'inscrit dans la longue durée du non-conformisme religieux, dont on a peut-être sous-estimé l'incidence dans les généalogies des idées politiques françaises. Nous indiquons ici brièvement les deux directions dans lesquelles nous semble s'être exprimée cette religiosité non cléricale de Kant et de ses disciples – mais dans des orientations étrangères à l'idée laïque :

Que l'avènement d'un nouveau christianisme soit imminent, voilà ce dont fut convaincue une minorité kantienne aujourd'hui oubliée, mais fortement représentée dans l'opinion intellectuelle sous la Restauration et la Monarchie de Juillet – notamment dans les *Opuscules théosophiques* de Jean-Jacques Bernard (1822), où Kant était cité non seulement avec Swedenborg et Platon, mais aussi avec Lamartine et Klopstock<sup>113</sup>. Ce surprenant lieu commun lui attira les sympathies d'hommes très éloignés du rationalisme critique, et l'inimitié d'émules de Condillac et Destutt de Tracy comme Stendhal. De ce point de vue, la pensée de Kant ne s'inscrivait ni dans la continuité de l'idée libérale rationaliste moderne, ni dans celle de l'idée républicaine de 1789, elle épousait au contraire les thématiques résurgentes de la

<sup>110</sup> Olivier REBOUL : *Les valeurs de l'éducation*, PUF, 1992, 101-103.

<sup>111</sup> Jean-Marie MAYEUR : « La foi laïque de Ferdinand Buisson - une libre-pensée religieuse », 73-88 in *La question laïque (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*, Fayard, 1997. Buisson a été Directeur de l'enseignement primaire de 1879 à 1896, puis professeur de pédagogie à la Sorbonne. Il est l'auteur de *La foi laïque – Discours et écrits*, 1913 ; *Le fonds religieux de la morale laïque*, *Revue pédagogique*, avril 1917 ; « L'avenir du sentiment religieux » in *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, 1918.

<sup>112</sup> François-André ISAMBERT : « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, XVII, 1976, 573-589.

<sup>113</sup> Paul BENICHOU : *Le sacre de l'écrivain*, José Corti, 1985, 267.

tradition joachimite explorée par Henri de Lubac<sup>114</sup>. Ce Kant n'était ni contre-révolutionnaire, ni voltairien, mais enrôlé dans le « nouveau christianisme » de Saint-Simon. On pouvait lire dans un article du *Globe* (3 mars 1831) : « les prophètes n'ont pas manqué à l'avènement qui se prépare : Kant, Lessing, Hegel et Goethe, De Maistre, Chateaubriand, Lamennais et Ballanche ont prédit comme prochaine une nouvelle ère religieuse »<sup>115</sup>. À l'écart des sentiers battus de l'interprétation libérale et de la lecture républicaine, un espace inédit s'ouvrait donc à un kantisme néo-religieux. Tout aussi tendancieusement le philosophe de Königsberg se trouvait resitué dans le voisinage du renouveau théologique lancé par Lessing contre le protestantisme institutionnel. Eugène Rodrigues traduisait en français *L'éducation du genre humain*, dont il avait eu connaissance par Germaine de Staël. Le kantisme est ainsi entraîné malgré lui dans des parages idéologiques à forte turbulence dont, manifestement, il est éloigné, et qui ne sont pas non plus les terres d'élection de la morale laïque. Ce kantisme est loin d'être négligeable, il ne s'exprime pas dans le registre réactionnaire, mais dans celui d'une subversion ésotérique<sup>116</sup> dont l'Allemagne du romantisme semblait détenir le secret.

Aux antipodes du progressisme laïque – mais aussi de la stricte orthodoxie protestante – est la philosophie kantienne de l'histoire, ce qu'Alain Boyer appelle « la conception théodicéenne de l'Histoire »<sup>117</sup>. La Création a pour but final, non de confirmer l'espèce humaine dans sa prééminence universelle, mais de la mettre à l'épreuve sous les yeux du Créateur. Ce Kant étonnamment proche de Bossuet est en contradiction avec la laïcité et avec... lui-même. Ce Kant existe, lorsqu'il soutient par exemple que l'enfer est horrible mais sublime, que le châtement des pécheurs est souhaitable, car il rend nécessaire la croyance en une vie future, ou que le Sénat d'Athènes, à partir du moment où il avait décrété publiquement et légalement au nom de l'autorité souveraine qu'il y a des dieux, avait raison de condamner Protagoras au motif qu'il avait refusé de leur faire ses dévotions<sup>118</sup>. Ce Kant existe, et son existence suffit à démentir l'idée d'une parfaite coïncidence de sa doctrine et de celle de la laïcité. Les deux idées, souvent confondues, d'un kantisme intégralement laïque et d'une laïcité intégralement kantienne, ne sont que des légendes. Particulièrement incompatible avec

<sup>114</sup> Henri DE LUBAC : *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, T.2 : *De Saint-Simon à nos jours*, Sycamore, 1981, 310.

<sup>115</sup> DE LUBAC op. cit., 33.

<sup>116</sup> Paul BENICHOU : *Le temps des prophètes*, Gallimard, 1977, 225. Il vaudrait la peine de s'intéresser au kantisme singulier du catholique social Philippe Buchez (1796-1865), opposé à la fois au rationalisme bourgeois et à l'*establishment* clérical. Il a été dans sa jeunesse fortement marqué par Turgot, Condorcet et Kant, puis Saint-Simon. Il avait un passé de robespierriste et de carbonaro en rupture d'Église (DE LUBAC, op. cit., 114-115).

<sup>117</sup> BOYER op. cit., 270.

<sup>118</sup> *Métaphysique des mœurs*, II. *Doctrine de la vertu*, Conclusion : « La doctrine de la religion comme doctrine des devoirs envers Dieu se situe au-delà des limites de la philosophie morale pure », Pl. III, 785-787, AK. VI, 486 – 488.

le principe laïque est l'idée, que Nietzsche a inlassablement dénoncée dans son combat contre Kant, qu'il est nécessaire de punir pour promouvoir la moralité.

3. Il y a par contre un christianisme non orthodoxe kantien intégrable à la morale laïque. C'est celui de la paix à construire entre les religions qui se combattent tout en se réclamant de l'Évangile, et entre ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient pas. C'est le Kant du *Projet de paix perpétuelle* qui a, dans l'Europe entière, libéré les énergies et accru le rayonnement de cette « troisième force » spirituelle dont Friedrich Heer a écrit la magnifique histoire<sup>119</sup>. Sur ce point, kantisme et laïcité ont été d'accord sur une priorité, qui était de faire cesser les guerres de religion. On n'a pas suffisamment souligné la place de Kant dans ce bouquet de résistances qui, du cœur du catholicisme, du luthéranisme et du calvinisme, entrèrent en lutte contre le « fanatisme » des Églises instituées, toujours prêtes à en découdre. Cet autre Kant peut être dit arminien, en mémoire de Jakob Hermansz, dit Arminius (1560-1609) et des luttes qu'il mena contre l'orthodoxie du calvinisme de son temps. Il y a peut-être, du côté de la Hollande, des sources à la fois hétérodoxes et chrétiennes, critiques et croyantes du kantisme et de la laïcité. Elles ont en commun de n'avoir pas été explorées. Elles devraient être comptées au nombre des idées fondatrices du compromis laïque.

---

<sup>119</sup> Friedrich HEER : *Die Dritte Kraft - Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Francfort /M., S. Fischer, 1960, 444, 494, 753 ; sur Arminius 574 sq.

# Kant « philosophe du protestantisme »

## – au rendez-vous républicain

Êtes-vous homme ? Alors il vous faut un droit, des lois, un ordre.  
Sinon vous n'êtes que des ours, des loups, des lions, bref des bêtes.  
Martin Luther : *Propos de table*

La Révolution française est la vérité de l'*Aufklärung*,  
comme celle-ci est la vérité de la Réforme.  
François Châtelet : *Hegel*.

Je suis porté à penser que, si (l'homme) n'a pas de foi,  
il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie.  
Alexis de Tocqueville : *De la démocratie en Amérique*

### Émergence du protestantisme et transfert culturel franco-allemand

S'il est un point sur lequel France et Allemagne divergent au premier coup d'œil, c'est bien celui de la religion. Il aura fallu un siècle et demi à la France pour que le corps social admette la légitimité d'un groupe de chrétiens non catholiques<sup>120</sup>. L'Allemagne a connu elle aussi des guerres de religion, mais elles se sont achevées dès le XVII<sup>e</sup> siècle par la paix. La partition religieuse des territoires germaniques s'est néanmoins traduite par une éclatante domination du protestantisme : la Réforme représente outre-Rhin un véritable gène culturel<sup>121</sup> transmis par l'éducation, et le nouveau socle spirituel de toute la culture nationale<sup>122</sup>. On risquerait pourtant de se méprendre sur le rapport de Kant à la Réforme si l'on oubliait que celle-ci a toujours été le lieu de contestations internes, se traduisant par des dépassements (*Überwindungen*) en cascade, de Luther par Melanchthon, puis, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, par le piétisme, ensuite de Melanchthon par Thomasius, Reimarus et Semler, puis par l'*Aufklärung* et Kant, puis de l'*Aufklärung* par Kant et ainsi de suite. Il résulte de cette

<sup>120</sup> André ENCREVE : *Les protestants en France de 1800 à nos jours – Histoire d'une réintégration*, Stock, 1985, 12.

<sup>121</sup> Jean-Marie PAUL : *Dieu est mort en Allemagne*, Payot, 1994, 7.

<sup>122</sup> Bernard BOURGEOIS : *La philosophie classique allemande*, PUF, 1995, 19.

différence structurelle que la France et l'Allemagne sont *a priori* hors d'état de porter sur Kant et le protestantisme un jugement identique : les Allemands seront tentés de récupérer Kant pour le protestantisme, alors que le thomisme catholique inclinera à l'ostraciser et à le considérer comme le philosophe de l'apostasie<sup>123</sup>. Le semi-rationalisme de Thomas d'Aquin avait séparé la foi de la raison, et ménagé pour la première un espace qui était celui – inconditionnel – de l'Église, réservant à la raison le territoire restant, celui d'Aristote. Comme Kant n'excluait pas la religion du territoire de souveraineté de la raison, il entra de plein fouet en collision avec l'Église catholique : or l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) confirmait le thomisme comme doctrine de l'Église, à un moment où le protestantisme français dans son ensemble – c'est-à-dire orthodoxes et libéraux confondus – apportait son soutien à la République. Pour que le kantisme fût intégré comme il l'a été à la philosophie française, il fallait donc que le corpus philosophique républicain sortît du Concordat, ou que Rome mît de l'eau dans son vin. Dans la gestion stratégique du protestantisme dans une modernité sécularisée, l'Allemagne semblait donc avoir une tâche plus aisée que la France, même révolutionnaire. Elle prit sur elle un avantage inattendu au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque se diffusa à travers l'Europe entière, et à partir de polémiques internes au protestantisme germanique, l'idée que la Réforme avait été une promesse de liberté que 1789 allait tenir. Cette idée d'une continuité enjambant les siècles fut une grande idée de Heine, que Lessing et Goethe avait anticipée, et dont, trois générations plus tard, Michelet se fit le propagandiste. Mais les versions française et allemande de la filiation révolutionnaire de la Réforme divergeaient totalement. À Paris on se grisait à l'idée que la flamme de la liberté, allumée par Luther, n'avait pas été éteinte par l'échec de la Révolution. En Allemagne au contraire on se vantait que la sagesse protestante eût évité au pays les affres de la Terreur, et l'on en tirait la conclusion que la Réforme serait le talisman de l'Allemagne et lui permettrait un jour de réaliser sa vocation mondiale sous le patronage de Wittenberg<sup>124</sup>.

Le poids social et culturel du protestantisme augmenta en Allemagne après 1815, et malgré la sécularisation rapide de la société. Il se confondait alors avec la montée en puissance de la Prusse. L'antagonisme franco-allemand en fut bien sûr affecté, malgré un phénomène étonnant, qui avait commencé à l'époque de la Révolution : le transfert culturel entre les deux pays battait son plein. Sans doute : parce qu'il était de plus en plus clairement associé à la modernité des institutions, au progrès des sciences et à la richesse des nations, le

<sup>123</sup> Friedrich PAULSEN : *Kant der Philosoph des Protestantismus*, Berlin, Reuther und Reichard, 1899, 4 sq.

<sup>124</sup> H.-J. KREUTZER : « Die Ersatzrevolution - Die Reform als die wahre Revolution – Über ein Konzept der frühen deutschen Geschichtsschreibung » , 343-353, in *Les romantiques allemands et la Révolution française* (colloque de Strasbourg, nov. 1988), *Recherches germaniques*, 3, Strasbourg, 1989.

protestantisme acquit une visibilité croissante dans les échanges culturels entre France et Allemagne, et dans le processus de sécularisation des deux pays. Ce rapprochement, placé d'emblée sous le signe de l'*Aufklärung*, avait commencé sous Frédéric II, et il s'était poursuivi avec la Révolution. Il avait préalablement vécu un moment fondateur dans la Querelle de l'athéisme (*Atheismusstreit*), qui est le premier matin de la complicité entre la gauche intellectuelle française et Kant. Celui-ci, très tôt considéré dans les deux pays comme le « philosophe du protestantisme », s'était tout naturellement associé au transfert auquel la minorité huguenote avait participé ardemment du côté prussien. Ce n'est pas pour rien que la cathédrale française de Berlin, sœur jumelle de la cathédrale allemande sur la Place de l'Académie de la Friedrichstadt, est exactement contemporaine de la Critique de la raison pure, et il n'est pas surprenant non plus que, un siècle plus tard, l'installation de la République et les lois de laïcité scolaire, soutenues et parfois initiées par les protestants, aient coïncidé avec une certaine protestantisation de l'exécutif. Le Refuge joue alors en pleine lumière un rôle qu'il n'a en vérité jamais cessé de jouer dans la clandestinité et l'exil, et grâce auquel il a constamment défié, stimulé, provoqué, fécondé l'*intelligentsia* catholique restée en France<sup>125</sup>.

De cette conjonction du protestantisme et des Lumières, rayonnant au mépris des frontières sur les deux pays, et de leur heureuse symbiose avec l'idée républicaine, les Théremin<sup>126</sup> sont l'exemple classique à l'époque de la paix de Bâle (1795). Charles Guillaume, descendant de quatrième génération d'une lignée de pasteurs nîmois émigrés après la révocation de l'édit de Nantes, écrit à Sieyès le 12 fructidor an III, par l'intermédiaire de son frère Louis Antoine, pasteur à Memel. Il s'efforce de mettre le Président du Conseil des Cinq-Cents, qui s'apprêtait à représenter la République à Berlin, en contact avec le philosophe de Königsberg. Sa démarche associe foi protestante et sympathie pour la France de 1789, ce qui cristallise un formidable trinôme d'idées-forces : la Révolution est la fille de la Réforme, la République kantienne est l'avenir des protestants, et la France est leur patrie. C'est en application de ces théorèmes que Charles Guillaume obtient la citoyenneté française et offre ses services à la France après 1795. Il collabore régulièrement à la *Décade philosophique* des Idéologues. Il sera sous-préfet à Monaco après le 18 brumaire, à Savenay sous Louis XVIII, et destitué après les Cent jours. Trois de ses fils seront officiers dans l'armée française.

Un autre exemple d'affinité républicaine et francophile du protestantisme réformé nous est donné, côté suisse, par Philippe-Albert Stapfer (1766-1840) : lui aussi a été un

<sup>125</sup> Kurt NOWAK : « Protestantische Eliten – Aspekte eines Vergleichs zwischen Deutschland und Frankreich (1870-1918) » in *Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 2 (hrsg. von Louis DUPEUX, Rainer HUDEMANN und Franz KNIPPING), Munich, Oldenbourg, 1976, 165 sq.

<sup>126</sup> Alain RUIZ : « Une famille huguenote du Brandebourg au XVIII<sup>e</sup> siècle : les Théremin », *Revue d'Allemagne*, 1982, XIV, 2, 219-228. Charles Guillaume Théremin se réclame de l'amiral Coligny, il plaide pour une paix perpétuelle entre la France et le monde, et pour les droits inaliénables des femmes (Ibid. 227).

messager, décidément kantien, des protestants allemands auprès de leurs coreligionnaires français, auxquels il présentait les fruits de leur érudition. C'est ici peut-être le moment de rappeler que Kant devait une partie de son savoir théologique à un pasteur d'Argovie, ancêtre de Philippe-Albert. Les contributions de ce dernier aux *Archives du christianisme* et aux *Mélanges de religion, de morale et de critique* furent régulièrement suivies par les pasteurs français. Il a assisté durant la Restauration à des persécutions qui évoquaient les temps mauvais des dragonnades. La terreur blanche de 1815 dans les Cévennes devait contribuer à éloigner les protestants de la monarchie : il y eut à nouveau entre eux et le roi du sang versé<sup>127</sup>, ce qui renforça leur sympathie pour la République et leur gratitude pour la liberté religieuse et l'égalité confessionnelle que la Révolution leur avait offertes.

Mais en même temps, sur le terrain moins engagé de la théologie, le protestantisme participa, au nom de l'Évangile, à la grande offensive du kantisme contre les cléricaux et les « Jésuites », quand dans le même temps Kant se présentait aux Français en héritier des idées de 1789. Le militantisme anticlérical des républicains s'enrichit ainsi d'une composante réformée<sup>128</sup>, que l'intensification du transfert culturel franco-allemand ne fit qu'activer. Le philo-protestantisme devint un marqueur de l'opposition à la monarchie, l'Allemagne de Weimar et de Wittenberg se profilait en patrie du libéralisme, Luther en précurseur de Rousseau, et les thèses de 1517 en serment du Jeu de paume avant l'heure. Ce furent des thèmes fréquents de la Revue germanique de Dollfuss et Nefftzer, qui vulgarisait la philosophie allemande pour le public cultivé. Sur la scène idéologique française de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, s'ouvre ainsi, à propos de l'Allemagne, du protestantisme et de Kant, une faille entre orléanistes – libéraux – démocrates qui tendent à les valoriser, et catholiques – ultramontains – monarchistes, qui les démystifient sans pitié : le philo-protestantisme et la germanophilie des républicains<sup>129</sup> deviennent les cibles de la polémique catholique. L'affaire Dreyfus lui donnera l'occasion de tirer à vue, au nom de la France et de la latinité catholique, sur l'Hydre à trois têtes (protestante, juive et maçonnique)<sup>130</sup>. La germanophobie n'épargne pas Kant puisque, selon un cliché commode et répandu, il est considéré comme le philosophe du protestantisme, la *Critique de la raison pratique*

<sup>127</sup> André ENCREVE : « La République des protestants », in *Dictionnaire critique de la République* (dir. Vincent DUCLERT et Christophe PROCHASSON), Flammarion, 2002, 419-425.

<sup>128</sup> Rudolf LUGINBÜHL : *Philip-Albert Stapfer (1766-1840)*, Bâle, Detloff, 1887, 511 sq.

<sup>129</sup> Alfred WAHL : « La dimension confessionnelle de l'image de l'Allemagne en France (1852-1866) in *Aspects des relations franco-allemandes à l'époque du Second empire (1851-1866) – Deutsch-französische Beziehungen im Zeitalter des Second empire (1851-1866)*, Colloque d'Otzenhausen, octobre 1981, Metz, 1982.

<sup>130</sup> Frédéric HARTWEG : « De la nature du protestantisme français, de sa prétendue provenance germanique et de son allégeance à l'Allemagne », 111-140 in *Marianne – Germania : deutsch-französischer Kulturtransfer im europäischen Kontext* (hrsg. von E. François u. a.) Leipzig, Universitätsverlag, 1998.



interprétée comme l'aboutissement de la tentative luthérienne de réduire le christianisme à la moralité, et le personnage du pasteur ramené à n'être plus, selon Joseph de Maistre, qu'un « homme en habit noir qui dit des choses honnêtes »<sup>131</sup>. Certains raccourcis percutants font leur apparition, tels celui qui voit la prédication protestante glisser de la théologie à l'éthique, et la soupçonne des plus noires complicités avec le modernisme, le scientisme, le positivisme, etc. On insinue que le protestantisme conspire avec la subversion kantienne, argument frappé au coin de l'aveuglement idéologique, mais auquel on ne peut dénier quelque vraisemblance sociologique : la structure de la minorité protestante a sensiblement évolué au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, elle s'est embourgeoisée et libéralisée depuis la Révolution, l'heure n'est plus à cette noblesse religieuse monarchique, proche de la jeune aristocratie anglicisée et américanisée qui tenait le haut du pavé en 1789, le protestant libéral du XIX<sup>e</sup> siècle, avec les affinités germaniques et kantiennes que l'on vient de dire, est plutôt un bourgeois instruit, installé dans une profession moderne exigeant de fortes compétences et une disposition marquée à l'altruisme et au civisme<sup>132</sup>, bref un bon républicain en herbe.

### Un Kant protestant d'affinités françaises ?

Friedrich Heer observe que Kant repose entièrement sur Calvin<sup>133</sup>. On peut en effet lire son système comme un élitisme métaphysique et moral proche de la prédestination calvinienne, mais plaqué sur le piétisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, que Kant avait hérité de sa mère. Et de fait le protestantisme de la Prusse se caractérise par une dualité identique, puisqu'il superpose au luthéranisme du peuple le calvinisme des Hohenzollern et des *Junker* de l'aristocratie terrienne. Ce n'est que depuis 1648 que « protestant » désigne en allemand aussi les Réformés. Il y a dans les trois *Critiques* un besoin de pureté et de purification, qui n'est pas sans évoquer Calvin et son partage de l'humanité en purs et impurs, élus et condamnés. Cela s'accompagne d'un déclasserment de l'impur, lequel détourne le fidèle de son devoir d'obéissance aux commandements divins (impurs sont le théâtre, le luxe, le sexe, la beauté). Conjointement est valorisé ce que Kant appelle la raison pure, et qui, dans notre vocabulaire, équivaut au savoir et à la science. La République de Genève répugne à construire des théâtres, mais elle fonde sans tarder un lycée, une université, des académies, qui seront autant de refuges pour les protestants persécutés. Le calvinisme dont Kant a hérité est celui qui croit à

<sup>131</sup> Cité Émile G. LEONARD : *Histoire générale du protestantisme, III. Déclin et renouveau*, PUF, 1964, 67.

<sup>132</sup> Voir in LEONARD op. cit., 223 sq. la composition sociale du comité directeur de la Société Biblique (1816-1868) : elle fait apparaître une prépondérance de la fonction publique, des professions libérales et des métiers du commerce et des affaires – structure sensiblement moins académique. que la *Öffentlichkeit* kantienne au sens propre.

<sup>133</sup> Friedrich HEER : *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, 373 (« Kant ruht auf Calvin »).

la permanence d'une nature humaine identique à elle-même sur toute la Terre – cette idée est à la base de la doctrine des droits de l'homme – le protestant Ferdinand Buisson sera le successeur du protestant de Pressensé à la tête de la Ligue des droits de l'homme en 1913. Encore plus décisif : l'universalisme réformé est inséparable de l'*ethos* scientifique, il considère la raison comme l'outil donné par Dieu à l'homme pour rendre compte de tout phénomène, il a partie liée avec l'essor de la physique depuis Galilée<sup>134</sup>, et plus généralement avec le rationalisme moderne sous ses formes mathématiques, juridiques, naturalistes, philologiques, philosophiques<sup>135</sup>. Par toutes ses fibres il se confond avec l'idéologie française de la raison et de l'école comme base du progrès de la société. De ce fait le protestantisme kantien assimilable par les Français sera d'orientation plutôt calviniste que luthérienne, plutôt rationnelle, méthodique, systématique, clarificatrice que mystique, sentimentale et intériorisée. Il sera engagé dans le « monde » plutôt qu'indifférent à ses aléas, et donc plus disposé à l'engagement civique républicain que son rival luthérien. *In fine* il sera politiquement moins passif que le luthéranisme orthodoxe<sup>136</sup>, et si l'on veut plus proche de Machiavel que de Luther. On conçoit donc que le kantisme des républicains français, lorsqu'il se colorait de protestantisme, ait été de sensibilité plutôt réformée, et que les notions de participation à la vie sociale et d'engagement « mondain » aient placé nos kantien religieux dans la mouvance de Genève plutôt que dans le sillage de Wittenberg. Le mouvement d'émancipation théologique auquel participe la philosophie de Kant et que les républicains français politisent à leur façon, est en réalité – en particulier sous l'habillage libéral – une sortie du luthéranisme encore augustinien, et un passage au pluralisme confessionnel, qui fut au XVI<sup>e</sup> siècle le *credo* politique radical des révolutionnaires de Prague, de Heidelberg et de l'Angleterre élisabéthaine<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Blandine KRIEGLER : *Philosophie de la République*, Plon, 1998, 146 sq.

<sup>135</sup> HEER op. cit., 381.

<sup>136</sup> On se souviendra que la résistance protestante au nazisme s'est originellement exprimée dans les références réformées de l'Église confessante (*Bekennende Kirche*) au synode de Barmen en 1938.

<sup>137</sup> KRIEGLER loc. cit., voir Thomas NIPPERDEY : *Réflexions sur l'histoire allemande*, Gallimard, 1990, 43.

## La sécularisation protestante par la morale et par le savoir – un Kant récupérable par le protestantisme

La sécularisation protestante en France se produit dans une situation micro-minoritaire<sup>138</sup>. Il en est différemment dans une Allemagne de protestantisme dominant, où Luther a été à l'origine, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, d'un vaste mouvement de décléricalisation du religieux : c'était, selon lui, dans le cœur de l'homme – dans le cœur de tout homme, quelle que soit sa condition – que Dieu résidait, et non dans une autorité ecclésiastique extérieure, monopolisant la représentation du sacré<sup>139</sup>. Cette construction avait évolué à son tour au siècle de l'*Aufklärung*, sous l'effet de la diffusion du livre, de la lecture, des bibliothèques publiques, de l'instruction, de l'esprit critique. L'autonomie du protestant allemand se perpétuait donc sous la forme d'une intériorisation de la foi. Mais elle se modernisait en même temps par la reconnaissance officielle – dans des limites rigoureusement balisées – de la capacité de chacun à user de sa raison dans les questions religieuses. Cette promotion du savoir et de la raison, dont la pensée de Kant est le fleuron, correspond, dans l'histoire culturelle allemande, à la prépondérance de la bourgeoisie cultivée (*Bildungsbürgertum*) et à l'influence des classes moyennes cultivées (*gebildeter Mittelstand*)<sup>140</sup>. En Allemagne comme en France, le protestantisme du XIX<sup>e</sup> siècle est en effet, comme le kantisme, un phénomène bourgeois<sup>141</sup>. Un mouvement se dessine en sens inverse, dans la deuxième moitié du siècle, lorsque se manifeste outre-Rhin, pour la première fois de l'histoire moderne, une baisse du nombre d'étudiants en théologie, et que décline le prestige des pasteurs. Avec l'institutionnalisation du mariage civil se confirme la tendance générale à la décléricalisation (*Entkirchlichung*)<sup>142</sup> de la vie sociale. Prêtres et pasteurs sont écartés de l'enseignement public à partir de 1872, au profit d'enseignants diplômés des Universités. Le coup porté par Bismarck est plus durement ressenti par le clergé catholique que par le pastorat protestant, qui n'a pas oublié sa vocation originelle au laïc<sup>143</sup> : le pasteur est selon la doctrine de la Réforme un laïc, de même que tous les baptisés sont des prêtres. Il n'y a pas, au contraire du catholicisme,

<sup>138</sup> Jean-Paul WILLAIME : « Les apports de la sociologie à l'étude du protestantisme français contemporain », *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français*, 148, 2002, 1011-1033. Voir Sébastien FATH : « Protestants et modernité laïque à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, d'après le *Grand Larousse universel* et la *Grande Encyclopédie* », *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français*, 144, 1998, 647-686.

<sup>139</sup> Paul NATORP : *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Fribourg/ Br. – Leipzig, 1894.

<sup>140</sup> Oliver JANZ : « Das evangelische Pfarrhaus », in *Deutsche Erinnerungsorte* (hrsg. von Etienne FRANÇOIS und Hagen SCHULZE), Munich, Beck, 2001, T. III, 221-238.

<sup>141</sup> Wilhelm Heinrich RIEHL : *Die bürgerliche Gesellschaft*, 1851.

<sup>142</sup> JANZ art. cit., 228.

<sup>143</sup> Jean-Paul WILLAIME : *Sociologie du protestantisme*, PUF, 2005 (« Une figure particulière de clerc : le pasteur », 44-48).

de différenciation ontologique entre clergé et fidèles. Le pasteur se reconnaît à sa robe noire, qui fait allusion à l'origine universitaire de son ministère, et qui est le signe que l'idée protestante est passée du sacré au civil, du théologique au moral.

Cette mutation revêt une importance considérable, car elle ouvre le protestantisme à la vie sociale tout entière, et donne l'impression qu'il a sacrifié des pans essentiels de sa foi. La religion réformée semble être passée de l'affirmation calvinienne que tout est religieux dans la cité, à la proposition moderne selon laquelle, hors de la Bible, rien n'est sacré. Sans doute cette mutation fait-elle partie de la logique du développement interne d'une doctrine protestante qui, à force de prétendre que tout est religieux, s'est trouvée contrainte de concéder que rien ne l'est<sup>144</sup>, et à analyser comme Weber les logiques sociales à l'œuvre dans les religions. La sociologie de Weber pouvait se réclamer de la liberté d'examen selon Luther, mais elle se situait aux antipodes de celle de Durkheim, qui considérait le religieux comme l'art de transfigurer la banalité d'ici-bas. Nous retiendrons, pour cerner de plus près les affinités du protestantisme et du kantisme dans leur alliance républicaine, qu'ils sont également portés à justifier le pluralisme confessionnel, ce qui les place de plain-pied avec la laïcité de Jules Ferry. Nous croyons que le principe de séparation, dont nous montrons ailleurs qu'il inspire la démarche kantienne, produit les mêmes effets fissipares que Jean-Paul Willaime attribue au *Sola scriptura* de la Réforme<sup>145</sup>. Ces hypothèses permettent de saisir les affinités laïques du protestantisme d'une part, et la convergence de la philosophie critique et du protestantisme libéral dans leurs sympathies républicaines d'autre part. Elles permettent aussi d'apprécier l'efficacité pragmatique du protestantisme et du kantisme dans leur effort permanent pour résoudre leurs contradictions : en ce sens, protestantisme, laïcité et République sont toujours des synthèses fragiles, qui reposent sur des équilibres instables, à reformuler sans cesse. Les ressources de la dialectique sont infinies. De même que le protestantisme est traversé de trois tensions centrales – entre fondamentalisme et libéralisme, sacerdoce universel et cléricisme, universalisme et provincialisme<sup>146</sup> – la philosophie républicaine est dynamisée par les divisions qui opposent en son sein la critique et l'idéalisme, le positivisme et le spiritualisme, la nécessité de séparer et l'obligation de réunir, etc. Les sympathies intellectuelles des protestants pour la laïcité peuvent être interprétées comme spontanées, on peut aussi bien les lire – moins glorieusement – comme le signe d'une sortie du protestantisme. Lorsque Félix Pécaut s'expatrie de l'orthodoxie

<sup>144</sup> Dale K. VAN KLEY : *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Seuil, 2002, 28.

<sup>145</sup> Jean-Paul WILLAIME : « La problématisation protestante de la tradition et ses effets sociaux », *Études théologiques et religieuses*, 73, 1998, 3, 391-402. Cit. 397.

<sup>146</sup> WILLAIME art. cit., 399-400.

protestante et cherche désespérément une issue dans un christianisme épuré et spiritualisé que l'on peut dire théiste, il tire les leçons d'une impasse religieuse, et trouve dans la laïcité scolaire une foi de substitution<sup>147</sup>. De la sorte une perte de foi au sens de la pratique religieuse traditionnelle se compense logiquement par un gain de foi au titre de la modernité laïque. La République supplante alors les Églises comme référence insoupçonnable, mais dans un contexte confessionnel complètement déminé par le principe de laïcité : l'héritage des guerres de religion est liquidé, et le dynamisme social désormais orienté vers une foi collective, incarnée par la République.

Dans quelle mesure le modèle du protestantisme allemand a-t-il servi à la France du XIX<sup>e</sup> siècle dans sa quête d'une pacification des conflits religieux ? La philosophie du protestantisme, dont Kant est la quintessence, se distingue à la fois de l'orthodoxie théologique, et de l'analyse scientifique, c'est-à-dire philologique et textuelle, de la doctrine. Kant est, en tant que penseur, libre de toute tutelle d'Église, mais il n'est en apparence ni anticlérical ni même a-clérical<sup>148</sup>. En apparence, disons-nous, car – comme Descartes – il avance masqué. Cette éventualité sera examinée plus loin. On peut approcher le rapport de Kant au protestantisme en rappelant que la religion cesse au XIX<sup>e</sup> siècle d'être l'affaire des théologiens (à l'exception de Herder et de Schleiermacher), pour devenir celle des philosophes, des historiens, des anthropologues, des ethnologues, des sociologues. Cette substitution est une mondanisation (*Verweltlichung*) du religieux, et la pensée de Kant à ce point de vue un protestantisme intégralement désacralisé<sup>149</sup>. Les laïcs qui prennent la parole dans les temples sont de plus en plus des spécialistes formés à la philologie, et des hommes d'appareil (*Ressortmenschen*). Une lecture protestante-libérale de Kant se justifie donc au XIX<sup>e</sup> siècle à la fois par la distance prise par Kant vis-à-vis de la tradition, et par la nouvelle conjoncture culturelle, le rôle croissant des universités dans l'instruction des classes moyennes, l'influence grandissante des médias (presse, revues). Il y a donc des différences entre la neutralité religieuse de Kant, qui implique vis-à-vis de la religion dominante, la distance mais non la rupture, et la laïcité de ses disciples français, qui, dans un pays où le catholicisme fut longtemps religion d'État, aspirent à trancher le lien entre État et Église. Le protestantisme germanique se distingue doctrinalement par trois caractères :

<sup>147</sup> André ENCREVE : « Félix Pécaut et le miracle », 171-197 in *L'expérience et la foi – Pensée et vie religieuse des huguenots au XIX<sup>e</sup> siècle*, Genève, Labor et fides, 2001.

<sup>148</sup> Heinrich SCHOLZ : « Zur Philosophie des Protestantismus », *Kant-Studien*, 25, 1920, 24-49. « Kirchenfrei, aber weder kirchenfeindlich noch unkirchlich », Ibid. 26.

<sup>149</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 7 : *Die protestantischen Kirchen*, Fribourg / Br., 1970, 11 ssqq.

1. La connaissance religieuse est une connaissance *sui generis*, supérieure à l'entendement,
2. Le rapport intime de la religion et de la morale est donné *a priori*,
3. La liberté intellectuelle, en particulier dans les sciences, ne souffre aucune entrave, du moins dans le domaine de l'observation empirique. Si l'on s'en tient à cela, il apparaît que la laïcité française rejette en partie le premier point, récuse totalement le second (comme Kant lui-même), et ne retient *grosso modo* que le troisième, d'ailleurs commun au protestantisme, à la philosophie critique et au positivisme<sup>150</sup>.

La sécularisation du protestantisme allemand se manifeste avec éclat dans les deux domaines de l'école et de la morale. C'est la composante doctrinale protestante la plus facilement acceptable par Kant, et la mieux assimilable à l'idée républicaine.

1. L'école. Le nouveau droit prussien (*Allgemeines Landrecht*, 1794) et les réformes législatives des États de la confédération germanique dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle instituent la scolarité obligatoire<sup>151</sup>, alors que décline l'emprise des autorités protestantes et catholiques sur l'école. Du point de vue de la doctrine luthérienne, c'est l'éducation qui réhabilite une nature humaine déchue. Pratiquement, une pédagogie indépendante de l'*establishment* théologique paraît seule en mesure de contester le dogme du péché originel, et d'ouvrir – par voie scolaire – les chemins du rachat. Du vivant de Kant, d'assez nombreux pasteurs ont utilisé leur chaire pour diffuser les Lumières et la « philosophie populaire » dans les campagnes, en s'appuyant sur le piétisme. La valorisation du savoir allait de pair avec celle du travail, ce qui n'était pas sans danger pour la doctrine, mais offrait aux enseignants des libertés intellectuelles appréciables, quoique périlleuses pour la tradition. L'inspecteur général Eugène Rendu qui a visité sous le Second Empire les écoles d'Allemagne du Nord a rencontré à Hanovre un sacristain (Küster) plongé dans la lecture hyper-subversive de David Friedrich Strauss et Ludwig Feuerbach<sup>152</sup>. Le protestantisme germanique est si ambigu qu'il peut proposer au choix des Français la ressource d'une orthodoxie apte à justifier la conservation de l'ordre établi, tout en livrant des armes à sa subversion interne (Rendu soutient que le protestantisme « veut l'anéantissement de l'autorité »<sup>153</sup>). La Saxe prussienne et la Saxe

<sup>150</sup> SCHOLZ, loc. cit., 37-47.

<sup>151</sup> L'article 43 du *Code prussien* de 1794 prévoit l'obligation scolaire dès l'âge de six ans, la loi saxonne du 6 juin 1835 institue dans son article 20 huit années d'obligation scolaire.

<sup>152</sup> Eugène RENDU : *De l'éducation populaire dans l'Allemagne du Nord*, Hachette, 1855, 21.

<sup>153</sup> RENDU, op. cit., 50.

protestante ont basculé dans l'hégélianisme et le rationalisme<sup>154</sup>. Schleiermacher, qui sur ce point suivait Kant, refusait un enseignement religieux confessionnel, il préférerait, dans l'intérêt de la foi, voir l'enseignement du christianisme assuré par des maîtres rompus aux méthodes de la philologie moderne.

La laïcisation de la culture par l'école protestante est un phénomène ancien en Allemagne, où il remonte – particulièrement en Saxe et en Souabe – aux débuts de l'ère moderne. Les processus d'alphabétisation populaire et de diffusion du rationalisme qui ont accompagné l'*Aufklärung* au XVIII<sup>e</sup> siècle y ont été historiquement liés à la fondation, dans les locaux d'anciens monastères, de séminaires à vocation profane, tels le Stift de Tübingen. C'étaient à la fois des pôles d'excellence et d'érudition, et des centres de popularisation de la haute culture. L'ensemble du système était, par nature, disposé à adopter la pensée de Kant lorsque le public atteint avait bénéficié d'une instruction suffisamment poussée, ou préparé à recueillir plutôt la *Popularphilosophie* (Garve, Sulzer, Meiners) lorsque l'auditoire vivait dans des conditions culturellement plus précaires. La philosophie critique se diversifiait donc sociologiquement selon ce critère. Les réseaux de sécularisation religieuse y répondaient à deux fonctions sociales différentes – mais également profitables à la philosophie de Kant – selon qu'il s'agissait d'universités et d'académies<sup>155</sup>, destinées à l'érudition, ou de sociétés de vulgarisation, de vocation plus modeste, mais qui ne faisaient pas d'ombre aux universités. L'ensemble avait pour idéologie – et ce fut son message à destination des Français – d'explorer les possibilités d'une paix religieuse et civile fondée sur la tolérance.

Ce que le protestantisme allemand présentait de séduisant pour l'observateur français qui en trouvait l'équivalent dans la philosophie de Kant, c'était la justification du rationalisme par d'autres arguments que ceux du sensualisme condillacien et de l'Idéologie. Où Luther voyait dans la raison une métaphore de la « perfection de Dieu », Kant voyait bien davantage : la preuve de la « perfection de l'homme » dans la construction de son avenir<sup>156</sup>. Mais pour que fût applicable ce programme de la *Critique de la raison pure*, il fallait que l'effort des individus en vue de la paix civile ne se dispersât point dans la diversité, mais fût coordonné par un État neutre et ferme. Malheureusement, sur ce point comme sur le lien de l'école et de l'État, Kant n'avait rien dit.

---

<sup>154</sup> RENDU Ibid,52-53.

<sup>155</sup> Voir J. VOSS : « Die Akademien als Organisationsträger der Wissenschaften im 18. Jahrhundert », *Historische Zeitschrift*, 231, 1980.

<sup>156</sup> Jürgen EIBEN : *Von Luther zu Kant – der deutsche Sonderweg in die Moderne*, Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden, 1989, 215 sq.

2. La morale. Le protestantisme libéral et le kantisme partagent la conviction que la morale révélée appartient au passé, et que les temps de la morale naturelle sont arrivés. L'autorité de libération s'appelle la science. Dans ce domaine, Fourier, Comte et Proudhon<sup>157</sup> ne disent rien d'autre que Kant et que l'aile libérale du protestantisme : le christianisme a exercé sur la morale une influence négative, partiellement rééquilibrée par le judaïsme. Mais les liens de la raison pratique et de la religion ne sont pas définis de façon claire dans l'œuvre kantienne : les trois *Critiques* apportent des solutions différentes de celles de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) et de *La métaphysique des mœurs* (1797). En 1793, Kant est préoccupé par la question de savoir « comment [il doit] comprendre l'union possible de la religion avec la raison pratique »<sup>158</sup>. Rien à voir avec la *Critique de la raison pratique*, où la morale est devenue un fait de la raison et un jugement synthétique *a priori*, alors qu'elle n'était pour le canon de la raison pure qu'un fait empirique<sup>159</sup>. Ce qu'a retenu le protestantisme du XIX<sup>e</sup> siècle – à son profit – c'est qu'un espace de moralité peut être reconnu à la compétence des Églises, non sous la forme ecclésiastique d'un catéchisme, mais sous celle – sécularisée – de l'éthique. Celle-ci se substitue à la religion traditionnelle selon un modèle effectivement d'abord tracé par Kant, repris ensuite par Fries dans une variante déiste, puis par Schleiermacher (1768-1834) dans une acception mystique et piétiste, qui infléchissait sensiblement le kantisme qui lui avait servi de base. Le prédicateur berlinois de l'église de la Trinité s'efforçait de réunir dans sa doctrine les enseignements de Kant et ceux de Herder, c'est-à-dire d'un philosophe qui avait le plus grand mal à se séparer de la théologie, et d'un évêque de l'Église luthérienne qui l'avait depuis longtemps jetée par dessus bord. Ce que Schleiermacher avait appris de Herder – à savoir que la religion n'est pas affaire de raison mais de sentiment – était absolument incompatible avec la philosophie critique. La synthèse de l'*Aufklärung* et du sentiment religieux, de la liberté intellectuelle et de la foi évangélique était à la fois tentante et boiteuse, ce fut pourtant celle que diffusa Schleiermacher avec grand succès. Elle contournait habilement l'agnosticisme de Kant, en faisant mine d'accueillir la science dans le sanctuaire<sup>160</sup>. Elle fut particulièrement du goût des Français protestants, lorsqu'ils étaient à la fois républicains, pédagogues et sentimentaux, comme Pécaud. Il fallait suivre Kant aussi longtemps qu'il plaçait l'homme au centre de la religion, mais l'abandonner lorsque le chemin le conduisait à l'athéisme. Schleiermacher offrait alors une alternative,

<sup>157</sup> Jean BAUBEROT : « Le moraliste », 236-246 in *Religion et culture dans les sociétés et dans les États européens (1800-1914)*, éd. Patrick CABANEL, Jean MARSEILLE, Vuibert, 2001 (déjà in *Pierre Larousse et son temps*, dir. J.-Y. MOLLIER et P. ORY, Larousse, 1995, 113-120).

<sup>158</sup> Lettre à Stäudlin du 4 mai 1793, en pleine rédaction de la *Religion dans les limites...* AK., XI, 429.

<sup>159</sup> Jean-Louis BRUCH : *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier –Montaigne, 1968, 25 sq.

<sup>160</sup> André ENCREVE : *Protestants français au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle – Les Réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et fides, 1984, 99.



puisqu'il promettait de réconcilier les Lumières avec une religion sans dogmatisme. Cette solution parut à Buisson et Pécaud préférable au rationalisme de Kant. Elle eut pour effet de permettre aux petits-fils des voltairiens de retrouver le chemin des assemblées religieuses sans avoir jamais lu une ligne de Schleiermacher ni de Kant. Cette solution qui n'était que partiellement kantienne présentait pour les Français l'avantage de ressembler à une tradition fortement représentée dans la culture nationale, et qui, de Pascal à Bayle et Rousseau, attestait que l'on pouvait être religieux sans s'asservir à un appareil clérical ou à un dogme<sup>161</sup>. Le vicaire savoyard était un fils de la Réforme, un descendant authentique de Locke et de Lecler, un fils de Marie Huber, et par elle, du piétisme, il était le père de Kant<sup>162</sup>. La foi protestante de Kant posait un problème, car elle n'était pas orthodoxe. Du moins pouvait-elle se justifier, face à l'orthodoxie, comme religion morale. La contradiction souvent relevée entre religion et métaphysique des mœurs était alors résolue, peut-être escamotée, puisque la foi religieuse se confondait avec la confiance en la loi morale, et que la moralité d'un individu prouvait simplement sa confiance en Dieu<sup>163</sup>. La récupération du protestantisme moral de Kant par l'éthique moderne est une solution transitoire, bien adaptée au seuil intermédiaire de la laïcité, elle autorise la réintégration de la foi dans le criticisme. Elle facilite les transactions de compromis entre les orthodoxies chrétiennes (protestante et catholique) et leurs adversaires sceptiques qui n'ont pas fait le saut dans l'athéisme. Elle rend, si l'on peut dire, l'impératif catégorique, les fins dernières et la chose en soi acceptables par des chrétiens de bonne volonté.

Si l'on s'en tient à l'hypothèse que la réception par les Français de la morale de Kant a privilégié la raison pratique et non la métaphysique des mœurs, on jugera beaucoup plus moderne sa contribution à la sécularisation de la morale par le protestantisme. On résume communément cette transformation de la morale protestante par Kant par les concepts de liberté et de perfectibilité. C'est parce que le sujet moral est libre qu'il est capable de s'affranchir de la logique des penchants naturels, au nombre desquels figurent l'égoïsme, mais aussi le recours à la religion superstitieuse, qui est la forme par excellence de la dépendance. Dans l'âge théologique de l'histoire, religion, péché et égoïsme identifient condition humaine et absence de liberté. Ce ne peut plus être le cas lorsque s'affirme l'autonomie du sujet. Il n'est plus soumis ni à la tutelle religieuse, ni à son propre asservissement par l'égoïsme et la violence. Son émancipation se définit donc par une sortie de la religion, et par la construction

<sup>161</sup> Émile G. LEONARD op. cit., 119.

<sup>162</sup> LEONARD op. cit., 125.

<sup>163</sup> Voir la thèse stimulante mais à contre-courant de Allen W. WOOD : *Kant's Moral Religion*, Cornell UP, Ithaca -Londres, 1970, « the moral man's trust in God », 161. On pourra lire le compte rendu qu'en fait un bon connaisseur du protestantisme et de Kant comme Rudolf MALTER in *Kant-Studien*, 65, 1974, 334-339.

d'impératifs catégoriques qui marquent sa conversion à la cause de l'humanité. C'est une vraie rupture : c'est l'humanité qu'il servira demain comme sujet libre, et non plus Dieu, qu'il servait hier comme esclave. Cette mutation complète de la morale, Kant n'a pu la théoriser que dans une séparation complète de la morale et de la religion. C'est le point sur lequel il a le plus contribué à la morale républicaine et laïque, en donnant, après Rousseau, ses lettres de noblesse à l'idée de perfectibilité. Cette idée était en bonne orthodoxie étrangère au christianisme, pour lequel l'imperfection marque à jamais l'homme depuis le péché originel. Les deux concepts d'intention désintéressée et d'universalisme des fins font partie de la doctrine de la raison pratique. Ils ont été adoptés *in extenso* par la morale laïque et républicaine. Ils se confondent avec l'essentiel de la morale moderne. La neutralité religieuse, même d'affinité protestante libérale comme elle semble l'avoir été, caractérise la culture bourgeoise moderne dans son ensemble, dont l'idéologie républicaine est une forme parmi d'autres<sup>164</sup>.

Le kantisme religieusement récupérable était une aubaine à la fois pour des adversaires des Églises statutaires qu'ils n'avaient pas encore quittées, et pour des communautés religieuses qui espéraient encore les retenir. La théologie de Kant et celle de Schleiermacher se fondaient sur la *Critique de la raison pure* et sa récusation de la métaphysique. La religion n'était recevable qu'à condition d'être sans dogme, et la participation à la vie de l'Église ne se concevait que fondée sur le plein gré<sup>165</sup>. La faillite de la théologie dogmatique et celle de la métaphysique, dont Kant avait été le commissaire liquidateur, avaient créé une alliance des faillis, qui pouvaient espérer conduire ensemble un jour quelque revanche. Entre Kant, le philosophe anti-mystique, et Hamann, le mystique anti-philosophique<sup>166</sup>, il restait beaucoup de place pour un christianisme modernisé, mais ne faisant au modernisme qu'un minimum de concessions. Dieu s'était momentanément éclipsé, et, dans l'attente de son retour, il n'était plus présent que dans les impératifs de la moralité (*Sittlichkeit*). Il se confondait avec le devoir (*das Sollen*), la raison et la loi. Kant s'était arrêté au canevas – en faisant de la métaphysique une affaire privée, il avait pour ainsi dire filé à l'anglaise – Fichte avait repris le dessin, et c'est Herbart (1776-1841) qui avait magistralement achevé le tableau<sup>167</sup>. La fusion de la religion et de l'éthique permettait d'inscrire le protestantisme libéral d'expression kantienne dans un front

<sup>164</sup> Helmut PLESSNER : *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zurich – Leipzig, Max Niehans, 1935, 39.

<sup>165</sup> « Alles Kirchentum auf Freiwilligkeit gestellt », écrit par exemple Ernst TRELTSCH : *Gesammelte Schriften*, repr. Aalen, Scientia, Bd. 2 : *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 1981, 202 –204.

<sup>166</sup> LEONARD op. cit., 127-128.

<sup>167</sup> TRELTSCH op. cit., 251-272 (texte original « Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1904, 227-327).

commun des religions antiques et modernes, comprenant Platon, les stoïciens et le judaïsme sécularisé de Spinoza<sup>168</sup>. Le sauvetage du protestantisme de Kant par Ernst Troeltsch entérine la mutation génétique du christianisme en éthique, dont les théologiens allemands se sont fait une spécialité avec Albrecht Ritschl et Adolf von Harnack<sup>169</sup>. Notons que dans les années où les protestants libéraux français participaient en première ligne à l'installation de la République, les facultés des théologie du Reich s'étaient constituées en bastions du libéralisme (Iéna, Heidelberg) ou du positivisme (Erlangen, Leipzig, Greifswald)<sup>170</sup>.

### **Entre Kant et le protestantisme – l'abîme : un autre Kant pour protestants libéraux et libres-penseurs**

Si Kant avait été seulement un protestant rationaliste, il n'aurait jamais conquis la sympathie de républicains agnostiques. Il faut donc, si l'on veut lui rendre justice et comprendre son audience auprès de l'*intelligentsia* de gauche, examiner ses attaques contre la religion, et envisager l'existence d'un Kant radicalement agnostique. Cette hypothèse présente l'avantage heuristique de ne pas disqualifier le kantisme intégralement laïcisé des protestants libéraux et des libres-penseurs. Commençons par quelques faits. Kant ne connaît vraiment ni Luther ni Calvin<sup>171</sup>, il s'informe souvent de seconde main dans Stapfer. De Luther il ne souffle mot. La Réforme n'est manifestement pas à ses yeux un événement majeur de l'histoire universelle, la véritable Réforme est l'*Aufklärung*<sup>172</sup>. De l'enseignement religieux qu'il a reçu dans sa jeunesse au Fridericianum de Königsberg et de la dévotion obligatoire qui y était pratiquée, il n'a que des souvenirs tout en grisaille<sup>173</sup>. Contrairement à Hegel, il ne dira jamais « notre religion protestante ». Les protestants lui ont généreusement rendu son indifférence. Au témoignage de Karl Vorländer, il y avait, au rayon « philosophie » de la bibliothèque de son collègue, des ouvrages de Descartes, Leibniz, Brucker, Feder, Meier, d'Alembert, Garve, Jacobi – mais pas la moindre brochure signée de sa main<sup>174</sup>. L'explication la plus vraisemblable est qu'il a inventé mille astuces et ruses pour éviter le *clash* avec

<sup>168</sup> TRELTSCH op. cit., 286.

<sup>169</sup> Thomas NIPPERDEY : *Religion im Umbruch – Deutschland 1870-1918*, Munich, Beck, 1988, 67-123. Voir en particulier 69-72.

<sup>170</sup> NIPPERDEY, Ibid.

<sup>171</sup> KANT : *Lettres sur la morale et la religion* (éd. Jean-Louis BRUCH), Aubier, 1969. Avis contraire H. RUST : *Kant und das Erbe des Protestantismus*, Gotha, 1928, et J. BOHATEC : *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*, Hambourg, 1938.

<sup>172</sup> Jean-Louis BRUCH : *La philosophie religieuse...*, op. cit., 224.

<sup>173</sup> Karl VORLÄNDER : *Immanuel Kant, der Mann und das Werk*, repr. Wiesbaden, 2003, I, 32 sq.

<sup>174</sup> VORLÄNDER op. cit., 42.

l'orthodoxie luthérienne – d'où une prudence diplomatique et des contournements de Sioux que Lessing n'eut jamais<sup>175</sup>.

Le cliché kantien de la libre pensée française n'est pas aussi invraisemblable qu'il paraît : pour un *Aufklärer*, la religion est toujours une superstition. L'agnosticisme de Kant a des bases doctrinales précises, qui mettent son épistémologie en total porte à faux vis-à-vis du christianisme, et ceci dès 1763, lorsque, dans le traité *Du seul argument qui puisse servir de démonstration de l'existence de Dieu*, il élimine l'argument cosmologique, puis l'argument ontologique, sans le moindre signe qu'il ait lu Thomas d'Aquin. On est fondé à reconnaître avec *fair-play* que « son horizon historique est étroitement borné »<sup>176</sup>, et qu'il est déjà en 1763 agnostique sans le savoir. L'agnosticisme de la *Critique de la raison pure* était virtuellement posé depuis que Kant avait séparé *simpliciter* le logique et l'ontologique, et dès qu'il avait dénié à l'intelligible une valeur en soi, objective par soi, bref depuis qu'il avait ramené la métaphysique à l'expérience<sup>177</sup>. C'est précisément ce dont il lui était fait légitimement reproche d'un point de vue religieux, qui justifiait l'intérêt que lui portait, tout aussi légitimement, le libéralisme protestant, c'est-à-dire l'avant-garde et l'extrême gauche du monde religieux<sup>178</sup>. Ce kantisme tirait le libéral vers le libertaire, et récusait ce légalisme de principe, et cet esprit d'autorité qui ont animé le protestantisme depuis Luther, et qui se sont durablement insufflés à la pensée allemande, cette notion que toute autorité est faite pour être respectée, ou que le père de famille détient le droit d'instituer et d'imposer (à son épouse et à ses enfants) tous les châtiments qu'il veut<sup>179</sup>, et qu'un droit comparable revient à toute autorité civile instituée.

La raison, qui pour Luther était la servante de l'homme (et même sa putain, *Hure*), est devenue la maîtresse du foyer, et, au-delà, la seule instance de plein exercice dans les deux règnes que distinguait Luther – celui de la connaissance et celui de la foi. Ses adversaires fidéistes (Hamann, Herder, Jacobi) n'ont cessé de reprocher à Kant son rationalisme sécularisateur, et ses infidélités au luthéranisme, jusques et y compris sur le point névralgique

<sup>175</sup> BRUCH *philosophie...* op. cit., 186.

<sup>176</sup> Pierre CHARLES : « L'agnosticisme kantien », *Revue philosophique de Louvain*, 1920, 22, 257-286. Il faut croire que l'ignorance doctrinale de Kant ne paraissait pas nécessairement grave à des religieux – même catholiques ! – puisque le bénédictin Materne Reuss, professeur de théologie à Würzbourg, rendit en 1789 visite à Kant à Königsberg, et à Reinhold à Iéna (Ibid. 268). CHARLES renvoie à Hugo BUND : *Kant als Philosoph des Katholizismus*, Berlin, 1913, dont je n'ai pu prendre connaissance.

<sup>177</sup> CHARLES loc. cit., 284.

<sup>178</sup> Jean-Marie MAYEUR : *La question laïque – XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Fayard, 1997, 69.

<sup>179</sup> LUTHER : *De l'autorité séculière*.

de la conscience. Sa morale, qui ressemble tellement à celle de Jean-Jacques Rousseau et d'Adam Smith, est une morale séculière. Qu'ont vraiment en commun la conscience selon Luther et la conscience selon Kant ? – Rien ! Le croyant luthérien ne possède aucune autonomie morale, sa conscience reste captive d'un rapport au Dieu ambivalent de l'Écriture, plein de colère et de Grâce à la fois. Sa raison ne peut être pour le vrai protestant qu'un perroquet du Décalogue<sup>180</sup>. C'est la révélation divine qui le libère et lui donne sa force intérieure et sa liberté, mais sa liberté ne se conçoit et sa vie ne prend sens qu'avec la promesse de la Grâce. La lumière divine une fois allumée en lui, le chrétien est libre, mais il éprouve au fond du cœur et face à Dieu, un sentiment d'abjection dont il souffrira toute sa vie. Toutes ces affirmations centrales de la doctrine luthérienne sont démenties par la *Critique de la raison pratique* comme par la *Métaphysique des mœurs*. Toute la morale de Kant s'inscrit dans la continuité d'une croisade de l'*Aufklärung* contre la casuistique des clercs, considérée comme un art de faire intentionnellement du mal. Le kantisme, résume Heinz Kittsteiner, est la fin de la Grâce, et le passage de la Grâce à la vertu<sup>181</sup>. Le nouveau système change d'échelle – la clémence est pour la première fois promue, puisque Dieu ne fait plus peur et qu'il semble même aimer ses créatures. L'axe de la vie personnelle est modifié, la conscience ne s'oriente plus prioritairement sur Dieu, mais sur des modèles de sociétés futures, c'est-à-dire sur une nouvelle vie en commun et universelle de l'humanité. Le sacré n'a pas disparu, mais il a changé de résidence. Le *sanctum* n'est plus le « saint des saints » de Dieu, mais le sacré des vertus humaines<sup>182</sup>. Bien que luthérien, Kant penche vers un positivisme religieux, où comme chez Renan la raison morale se substitue au christianisme<sup>183</sup>. Tout le référentiel philosophique et toute la terminologie morale ont été inversées, l'autonomie du sujet a pris la place de sa théonomie luthérienne, où Luther parlait de « justification », Kant parle de rétablissement de la liberté morale, et le philosophe substitue la notion de « mal » (*Böses*) à celle de « péché » (*Sünde*)<sup>184</sup>. C'est un système taillé sur mesure pour la morale laïque en général, et pour la libre pensée en particulier.

Jules Barni en est le porte-parole le plus exemplaire, en même temps qu'il est le traducteur de Kant le plus éminent du siècle. Il a trouvé refuge à Genève après le coup d'état du 2 décembre. C'est dans cette ville, où il est titulaire de la chaire d'histoire à l'Académie,

<sup>180</sup> Heinz D. KITTSTEINER : *La naissance de la conscience morale*, Cerf, 1987, 135 sq.

<sup>181</sup> KITTSTEINER op. cit., 171.

<sup>182</sup> KITTSTEINER Ibid.

<sup>183</sup> Alexis PHILONENKO : *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, 1998, 104.

<sup>184</sup> Rudolf MALTER : *Das reformatorische Denken und die Philosophie*, Bonn, Pöschel, 1980, 234.

qu'il tient, à l'hôtel de ville, douze conférences publiques durant l'hiver de 1862. Elles seront publiées sous le titre *Les martyrs de la libre pensée*. Son Kant n'est pas protestant, mais libertaire. Il incarne moins la raison souveraine que la tolérance intellectuelle et la liberté de conscience. Il a pour adversaires le clergé genevois et son intolérance dogmatique. Son héros est Michel Servet (1509-1553), que Calvin fit brûler vif pour avoir mis en doute le dogme de la Trinité<sup>185</sup>. Barni est, avec Auguste Dide, à l'initiative du monument édifié à Servet à Annemasse en 1908. La grande cause au service de laquelle il se met depuis son exil helvétique est celle de la paix – il est là encore un disciple de Kant. Un congrès international de la paix s'est réuni grâce à lui à Genève en septembre 1865. Le drapeau sous lequel il se bat – au nom de Kant – est celui du protestantisme libéral allié à la libre pensée, en collaboration étroite avec Auguste Dide. Ce dernier a fait scandale dans les milieux protestants en rencontrant les Coquerel, fondateurs en janvier 1861 de l'Union Protestante Libérale. Le kantisme de la libre pensée est donc un affluent du protestantisme républicain et quarante-huitard, il est marqué d'une forte présence maçonnique, et toujours connoté d'une solide sympathie pour la Révolution. Les soutiens de Barni – parmi eux Michelet, Vacherot, Jules Simon, et le colonel Jean-Baptiste Charras – sont le Gotha de la foi républicaine, ils portent témoignage d'une alliance conjoncturelle et intime de la franc-maçonnerie et du protestantisme (Frédéric Desmons, Ferdinand Buisson, Félix Pécaut, Jules Steeg)<sup>186</sup>. Ce milieu est un relais important entre l'*intelligentsia* diplômée et des couches de moyenne bourgeoisie moins instruites, mais en forte demande de philosophie populaire.

### Haine du protestantisme et « kantophobie »

L'image de Luther dans la France et l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle est brouillée. On le voit tantôt en barbare et adversaire de la Renaissance, tantôt en révolutionnaire et prophète du progrès<sup>187</sup>. La première interprétation reprend les arguments de la fraction progressiste du mouvement (Zwingli) et de son aile anarchisante (Hutten, Sickingen). Elle acquiert une forte stature intellectuelle au XIX<sup>e</sup> siècle, particulièrement avec l'école théologique de Tübingen, les écrits d'histoire de l'art de Jakob Burckhardt, puis la philosophie de Nietzsche. Par réflexe anti-catholique, la gauche française accrédite plutôt l'idée, présentée avec brio par Heine, d'une continuité entre Réforme et Révolution, elle sera reprise par Louis Blanc et Jean Jaurès, puis allègrement adoptée, mais avec des intentions diamétralement contraires, par un

<sup>185</sup> Sur Barni, lire Valentine ZUBER : *Les conflits de la tolérance – Michel Servet entre mémoire et histoire*, H. Champion, 2004, 153 –154, 166-168, 184-185.

<sup>186</sup> ZUBER op. cit., 155-159, 165.

<sup>187</sup> Ernst BENZ : *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*, Leyde, 1956, 75-78.

catholicisme qui voit le vieil ennemi surgir à nouveau, 274 ans après les thèses de Wittenberg, dans la Constitution civile du clergé (1791). La privatisation de la foi, qui fonde philosophiquement l'individualisme libéral et la laïcité, est considérée par les théologiens catholiques comme une trahison de l'idée chrétienne<sup>188</sup>, alors que Saint-Simon et Auguste Comte y voient au contraire, et positivement, le signe que l'âge théologique est terminé. Pour l'abbé Julien Fontaine, Kant, que Friedrich Paulsen a présenté comme « le philosophe du protestantisme », joue à ce titre son rôle malfaisant de « métaphysicien de l'incrédulité »<sup>189</sup>. Fontaine fait flèche de tout bois, flétrissant en bloc Luther, Kant, « les élucubrations de M. Loisy », les *Annales de philosophie chrétienne* devenues « l'organe du kantisme le plus avancé », le néo-catholicisme catholique en particulier, et l'ensemble de la production philosophique française, qui, à l'entendre, n'est plus « qu'un essai d'appropriation des idées et doctrines kantiennes à notre esprit français et catholique ». La diatribe de l'abbé Fontaine est plus politique que religieuse, elle a pour cible « le scepticisme au moins philosophique, à demi incrédule au point de vue religieux et chrétien, pareil enfin au parti libéral protestant »<sup>190</sup>. Le pamphlet du Père jésuite a un parfum de règlement de compte avec une Église en pleine « décadence », incapable de se défendre de « l'introduction subreptice d'un principe schismatique dans l'organisation religieuse » du pays<sup>191</sup>.

Pour mesurer le rôle central de Kant dans l'idéologie catholique de la III<sup>e</sup> République, on peut se reporter à l'ouvrage d'un autre clerc, l'abbé Paquier qui dénonce la philosophie allemande tout entière comme le fruit de la Réforme. Son réquisitoire stigmatise successivement Luther, qui a tué la vérité révélée, Kant, qui a tué la vérité théorique, Nietzsche, qui a tué la vérité morale. En pleine guerre de 14-18, le manichéisme de Paquier place Kant à la fois parmi les ennemis de Dieu et parmi ceux de la France : d'un côté une pensée allemande, luthérienne et subjective, mère d'un modernisme qui met l'homme à la place de Dieu, de l'autre côté une pensée universelle, catholique, déiste, objective et latine<sup>192</sup>. La charge est d'une extrême violence contre le subjectivisme de Descartes et de Schleiermacher, contre l'Allemagne savante, pour laquelle le Christ redevenait ce qu'il était

<sup>188</sup> Tilmann PESCH : *Briefe aus Hamburg*, Berlin, Germania, 1905, 592. Cité Ibid. le pasteur luthérien Hanne, qui dans son sermon du 3 juillet 1884 s'est écrié : « Liberté, égalité, fraternité sont des pièces de monnaie chrétiennes que la Révolution française a remises en circulation ».

<sup>189</sup> Abbé Julien FONTAINE : *Les infiltrations kantiennes et protestantes dans le clergé français*, Victor Retaux, 1902, 141.

<sup>190</sup> FONTAINE, op. cit., XXVII sq, 1, 353-428, 451.

<sup>191</sup> FONTAINE, Ibid., 354, 352.

<sup>192</sup> Abbé J. PAQUIER : *Le protestantisme allemand – Luther – Kant – Nietzsche*, Bloud et Gay, 1915, 6. Le livre contient quelques dérapages antisémites savoureux : « Luther maudissait les Juifs, quoiqu'au fond la nature dissolvante du Juif l'ait, je crois, aidé dans son œuvre » (45).

pour Saint-Paul, « le Dieu inconnu »<sup>193</sup>. L'infiltration kantienne dans la pensée française est mise sur le même plan que l'espionnage industriel et commercial allemand. Le livre comporte un acte d'accusation impitoyable du mouvement intellectuel officiel, de l'enseignement primaire surtout, mais également secondaire et universitaire, qui s'enlise dans la pensée allemande, subjectiviste avec Kant, et immoraliste avec Nietzsche. C'est par la philosophie qu'a lieu l'envahissement de la France par l'Allemagne. Heureusement, prédit le bon Père, la France reviendra au catholicisme et à la patrie à l'issue de la guerre<sup>194</sup>.

La kantophobie de l'Église catholique est intéressante pour une histoire du kantisme français sous la III<sup>e</sup> République, non seulement parce qu'elle dément la légende d'une France globalement convertie au kantisme, mais parce qu'elle recentre utilement la place que prend Kant dans les débats plus idéologiques que religieux qui agitent les intellectuels : quelle place revient à la croyance dans une société moderne ? Dans quelle mesure la liberté de croyance peut-elle être enseignée ? C'est au fond la laïcité républicaine qui est en ligne de mire des opposants à la philosophie critique, qu'ils jugent condamnable en soi. C'est aussi la philosophie en tant que telle, et comme elle est enseignée dans les lycées et les universités, qui est mise en cause au motif qu'elle aurait rompu son pacte d'union avec la vérité révélée du christianisme. Pour cette raison s'enflamme contre Descartes le même anathème que contre Kant – les deux penseurs sont accusés d'être des maîtres d'incrédulité, issus de l'hérésie luthérienne (on soupçonne même l'auteur catholique du *Discours de la méthode* d'avoir eu des contacts coupables avec des Rose-Croix à Ulm<sup>195</sup> – amalgame de haine du protestantisme et de haine de la franc-maçonnerie). Ces polémiques ne sont pas anecdotiques, elles sont des symptômes de la radicalisation, dans les années 1890, de l'offensive catholique et, plus encore, nationaliste lancée contre les trois déchristianisations – protestante, maçonnique et surtout juive<sup>196</sup>. Il suffit, au risque de mettre en panne la machine de la laïcité, de faire peser sur une pensée le soupçon de l'impureté religieuse, ou nationale, ou raciale, pour faire cesser aussitôt la liberté de la confrontation des idées. L'anti-protestantisme – et, on nous permettra de l'ajouter : la « kantophobie » – deviennent, dans la crise qui se noue, les objets d'un consensus nationaliste des catholiques et des libres-penseurs. La défense du capitaine Dreyfus

<sup>193</sup> H. LICHTENBERGER : *L'Allemagne moderne, son évolution*, 1908, 253.

<sup>194</sup> PAQUIER op. cit., 139-141. (Kant : 52-90).

<sup>195</sup> PAQUIER op. cit., 60. Voir François AZOUVI : *Descartes et la France*, Fayard, 2002, 154 (Lammenais : *Mémorial catholique*, VIII, 1827, 53). La comparaison Descartes – Luther est reprise, mais dans un sens positif, par Michelet et Quinet, Ibid., 193-198.

<sup>196</sup> Jean BAUBEROT – Valentine ZUBER : *Une haine oubliée – L'antiprotestantisme avant le pacte laïque (1870-1905)*, Albin Michel, 2000, 78.



ne tardera pas à passer pour un complot des ennemis de l'Église et de la France ourdi par des protestants, des Juifs et des kantien.

### **On peut être républicain et protestant sans être kantien...**

L'alliance des réformés et de la République n'est pas une constante de l'histoire politique du XIX<sup>e</sup> siècle. Le sacerdoce universel peut conduire à l'engagement républicain, mais il s'est traduit entre 1856 et 1860 par un ralliement à l'Empire, au moment où la politique italienne de Napoléon III brouillait le régime avec l'ultramontanisme. Le basculement dans la sympathie républicaine a lieu après 1865, quand est consommée la rupture des libéraux avec les cléricaux<sup>197</sup>. C'est le moment où est scellé une sorte de pacte entre protestants et républicains, et où un petit groupe de militants (Renouvier, Henri Martin, Carnot, Camille Pelletan) se découvre une sympathie pour le rationalisme protestant<sup>198</sup>. Le passage des libéraux à la République n'est évidemment pas limité aux protestants, puisque se rallient en même temps des libéraux catholiques comme Jules Simon et Étienne Vacherot. La philosophie des réformés ne se distingue guère de celle des progressistes catholiques, elle consiste à mêler la foi en la civilisation, dont François Guizot avait fait l'histoire, à des convictions modernistes proches du positivisme. Mais ce cocktail idéologique préparait sans doute plutôt au libéralisme qu'au militantisme de la gauche républicaine. La fidélité protestante à la République s'installe lentement, elle ne devient un fait électoral constant que peu à peu. Le droit de prêcher librement le protestantisme dans toutes les communes de France est une promesse ancienne du temps de la Révolution, mais qui n'est tenue qu'après la conquête par la III<sup>e</sup> République de tous les organes du pouvoir, c'est-à-dire entre 1875 et la fin des années 1870, même si le glissement des huguenots au vote républicain s'est amorcé dès 1871-1876<sup>199</sup>. Le premier gouvernement républicain de février 1879 comptait 50 % de ministres protestants sous la présidence de Waddington, alors que les protestants représentaient 1,6 % de la population<sup>200</sup>. Décisif semble avoir été le choix républicain de la bourgeoisie protestante riche, précédemment de conviction orléaniste. Mais rien ne laisse supposer que l'option républicaine de William Waddington, du colonel Pierre Denfert-Rochereau ou de Charles de Freycinet se soit accompagnée de lectures kantiennes intenses. Il

<sup>197</sup> André ENCREVE : *Les protestants français au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle – les réformés de 1848 à 1870* (thèse), Genève, Labor et fides, 1984, 920.

<sup>198</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France – Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, 51. On peut faire la préhistoire de l'hostilité protestante à la monarchie, et la faire remonter au XVI<sup>e</sup> siècle, lorsque les calvinistes s'opposaient au cléricisme d'État du parti dévot et que Marie de Médicis se rapprochait des Habsbourg.

<sup>199</sup> André SIEGFRIED : *La géographie électorale de l'Ardèche sous la III<sup>e</sup> République*, 1949, 75.

<sup>200</sup> ENCREVE *République...* art. cit., 423.

en allait autrement chez les juristes comme Jules Ferry, qui vibraient à l'évocation de deux grands principes de la foi républicaine – la valeur de la science, et le droit des puissances civilisées à répandre leurs lumières dans des empires coloniaux<sup>201</sup>. Les thématiques kantienne qui avaient le plus fort impact dans les consciences protestantes étaient celles de l'éducation. Ferry n'avait-il pas affirmé dans un discours du 4 juin 1881 qu'un bon père de famille devait être comme un instituteur protestant<sup>202</sup> ? On peut voir dans le culte républicain de l'excellence scolaire une variante de l'élitisme réformé dont on a indiqué plus haut qu'il avait fleuri dans le régime aristocratique tempéré de démocratie de la République de Genève<sup>203</sup>, et qu'il se retrouvait dans la pédagogie kantienne.

La concordance conjoncturelle du protestantisme, de l'engagement républicain et du kantisme tient à un concept central, dont Kant a été le principal ordonnateur : la liberté. Même s'il se prête à la rhétorique, ce concept est le seul à répondre à l'attente des fidèles en théologie, à celle des citoyens en politique, à celle des individus en morale, et à celle des femmes dans la société. Ce dernier point est éclairant : lorsque les femmes accèdent au savoir théologique, l'accès au pastorat leur est ouvert. L'acquisition par elles d'une compétence dans l'administration du sacré contribue à la décléricalisation du ministère pastoral<sup>204</sup>, mais elle se suffit à elle-même, et précède la revendication d'égalité des sexes<sup>205</sup>. Le protestantisme offre une chance à l'émancipation des individus. La ressemblance avec l'idée républicaine et avec le libéralisme kantien est donc évidente<sup>206</sup>.

Sous la III<sup>e</sup> République la conjoncture a changé, mais les composantes de l'idéologie convergente des protestants et des républicains sont toujours là. Pour un théologien d'extrême gauche et ardent défenseur de la République comme Félix Pécaut, le modèle est Fichte, le Fichte des *Discours à la nation allemande* de 1807. Le vocabulaire s'est entièrement dépouillé

<sup>201</sup> Douglas JOHNSON : « Jules Ferry et les protestants », in *Jules Ferry fondateur de la République*, EHESS, 1985, 73-77.

<sup>202</sup> JOHNSON loc. cit., 77.

<sup>203</sup> André ENCREVE : « La République des protestants », 419-425, in *Dictionnaire critique de la République* (dir. Vincent DUCLERT et Christophe PROCHASSON), Flammarion, 2002.

<sup>204</sup> Jean-Paul WILLAIME : *Sociologie du protestantisme*, PUF, 2005, 47.

<sup>205</sup> Jean-Paul WILLAIME : « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle de clerc dans le protestantisme », *Archives des sciences sociales des religions*, 1996, 95, 29-45.

<sup>206</sup> Les objectifs et les principes sont communs. Mais les incohérences observables dans le comportement se ressemblent aussi. Pour reprendre l'exemple de la sécularisation par féminisation des tâches, protestants, républicains et kantien se ressemblaient par la conviction que les deux sexes avaient des droits égaux à l'instruction, mais ils se réunissaient tacitement aussi – contre eux-mêmes – dans la conviction qu'il importait de bloquer l'accès des femmes aux postes de responsabilité. Voir Jean BAUBEROT: De la femme protestante, 241-259 in *Histoire des femmes en Occident*, t.IV *Le XIX<sup>e</sup> siècle* (dir. G. FRAISSE et M. PERROT), Plon, 2002. Cit. 242. On se reportera à Françoise ROSENZWEIG : « Pauline Kergomard, née Reclus de 838-1925) – ou comment devient-on républicaine ? », 185-202, in *Femmes dans la cité* (dir. CORBIN, LALOUETTE, RIOT-SARCEY), Créaphis, 1997.

de la gangue religieuse, Pécaut ne parle jamais de protestantisme ou de Réforme, il leur préfère laïque et libéral. Ses mots-clefs sont « esprit séculier » et « progrès spirituel ». Son libéralisme spirituel n'est ni conservateur, ni révolutionnaire, il refuse à la fois le cléricisme et l'irréligion, et la double impasse d'une religion illibérale et d'un libéralisme irrégieux<sup>207</sup>. C'est dans cette laïcité religieuse que se rencontrent républicains et transfuges du protestantisme. Le protestantisme a été, durant la dernière décennie du Second Empire, secoué par une crise institutionnelle et le schisme des libéraux, mais cette crise a été sans lien avec la conversion républicaine des protestants, qui a concerné aussi bien les orthodoxes que les libéraux. Philip Nord soutient que la modernisation théologique protestante dans son entier a coïncidé avec la synthèse républicaine, ce qui permet d'expliquer la rencontre de la République avec le peuple protestant<sup>208</sup>.

## Conclusion

Il est difficile de conclure sur le rapport de Kant au protestantisme et du protestantisme à la République, sinon par le constat d'une incertitude généralisée. Kant passe pour le philosophe du protestantisme, mais la bibliothèque du *Fridericianum* de Königsberg ignore ses écrits. Il y a d'ailleurs de bonnes raisons de le voir en restaurateur de la croyance qu'en agnostique intégral. On invoquera aussi légitimement son nom pour soutenir que le règne des fins est une métaphore du royaume de Dieu, et pour affirmer, avec la *Critique de la raison pratique*, que la loi morale s'applique entièrement ici-bas et se passe de transcendance. Quant au contenu de la croyance à laquelle aspire Kant après la *Critique de la raison pure* et que ses œuvres jusqu'à l'*opus postumum* prétendent avoir atteinte, nul ne peut dire ce qu'il est, s'il reste chrétien ou devient athée. L'impression demeure que, même après sa rupture avec la théologie, la philosophie allemande, est restée protestante en ce sens que le protestantisme – sous l'effet de la critique philosophique – se veut libre et ouvert, et admet pour la foi un *aggiornamento* doctrinal permanent. Mais là encore on peut défendre l'opinion inverse, reconnaître dans le protestantisme des philosophes un agnosticisme qui ne dit pas son nom, et imaginer Kant en parangon d'une laïcité irrégieuse épousant la III<sup>e</sup> République. On peut même se représenter la laïcité républicaine comme une machine à recycler des protestants

<sup>207</sup> Sur Pécaut nous suivons Patrick CABANEL : « Les nouvelles Provinciales – Félix Pécaut et la formation de l'esprit républicain dans les années 1870 », in *Religion et culture dans les sociétés et les États européens (1800-1914)*, éd. P. CABANEL, Marseille, Vuibert, 2001, 247-263. Pécaut est candidat républicain en 1870 dans les Basses-Pyrénées, comme Jules Steeg en Gironde. Il défend un déisme chrétien confondu avec la laïcité. Inspecteur général de l'Instruction publique en 1880, il démissionne de ce poste en 1898 pour se consacrer à la révision de l'Affaire Dreyfus (notice in I. HAVELANGE, F. HUGUET, B. LEBEDEF, *Les Inspecteurs généraux de l'Instruction Publique – Dictionnaire biographique 1802-1914* (dir. G. CAPLAT), INRP-CNRS, 1986).

<sup>208</sup> Philip NORD : op. cit., 90-92.

résignés pour faire d'eux les chantres de la laïcité, de la même façon que l'industrie a été au XIX<sup>e</sup> siècle une machine à recycler les saint-simoniens après la fin de leur mouvement, ou la République médiatique au XX<sup>e</sup> une machine à recycler des trotskistes assagis<sup>209</sup>.

L'incertitude, à y regarder de plus près, est déjà dans la doctrine luthérienne, où les obstacles mis par la loi à l'exercice de la liberté sont effrayants. Kant a visiblement hérité de la Réforme la notion que la limitation des libertés est la condition de la souveraineté de la loi<sup>210</sup>. Nous préférons voir dans ces tensions conceptuelles extrêmes une explication de l'extraordinaire plasticité du kantisme français : agnostiques et spiritualistes, chrétiens et libres penseurs, conservateurs et progressistes s'y donnaient rendez-vous – comme les bêtes sauvages les plus diverses à un point d'eau. Nous nous en tiendrons ici à une antinomie de vaste amplitude, qui illustre le grand écart du protestantisme kantien – et peut-être aussi celui de l'idée républicaine dans sa texture profonde : l'antinomie de la conversion et du mal radical, reflet de l'écartèlement de toute humanité. L'homme est seul quand il affronte la contrainte morale, et c'est grâce à cela qu'il est libre. Mais il est tributaire des autres et de Dieu lorsqu'il affronte le mal. La conversion au souverain bien est, selon la *Critique de la raison pratique*, individuelle et morale, elle s'oppose au christianisme en ce qu'elle dénonce le scandale du péché originel, elle postule la raison critique du sujet, là où le christianisme exige sa foi sans condition. De ce point de vue c'est un concept laïque, et « un objet de foi et d'espérance »<sup>211</sup>. Le mal radical a des effets contraires. La Dialectique de la raison pure pratique oblige en effet, dans la même *Critique de la raison pratique*, tous les êtres raisonnables qui se consacrent de toute leur âme à la loi morale, à se représenter le monde comme un royaume de Dieu, où la nature et les mœurs entrent en harmonie « grâce à un saint auteur qui rend possible le souverain bien dérivé »<sup>212</sup>. La sanctification du règne des fins signifie, à rebours du principe de séparation, qu'une communauté des croyants est nécessaire, et qu'elle ne peut prendre forme qu'avec le soutien d'une Église invisible reconnue comme archétype de l'humanité<sup>213</sup>. Kant réussit une belle pirouette dans *La religion dans les limites de la raison*. Le Royaume s'y dépouille certes de son halo mystique afin de rejoindre sa dimension morale universelle, mais c'est un retour en force de la religion dans la morale<sup>214</sup> qui a lieu *in petto* Kant écrit : « un effort comme celui ici accompli pour rechercher dans l'Écriture le sens qui

<sup>209</sup> Patrick CABANEL : « Les sources protestantes de la laïcité au XIX<sup>e</sup> siècle », *Colloque Sources et origines de la Séparation*, Académie des sciences morales et politiques, 22 février 2005.

<sup>210</sup> Jürgen EIBEN : op. cit., 115, 141 sq.

<sup>211</sup> Jules LACHELIER, cité in Jean-Louis BRUCH : *La philosophie religieuse...*, op. cit., 228.

<sup>212</sup> *Critique de la raison pratique*, Pl. II, 765, AK. V, 128.

<sup>213</sup> Henri D'AVIAN DE TERNAY : *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Beauchesne, 1986, 208 sq.

<sup>214</sup> Dieter Jürgen LÖWISCH : « Kants gereinigter Theismus », *Kant-Studien*, 56 (1966), 505-513.

s'harmonise avec ce que la raison enseigne de plus sacré, n'est pas seulement permis, mais doit aussi être regardé comme un devoir »<sup>215</sup>. Cette formulation éclate d'ambiguïté, elle peut être lue comme un retour du religieux, ou comme une accession de la raison au sacré. Au choix. On est ici au cœur de la croyance protestante, de la croyance kantienne, de la croyance républicaine, et tout se passe comme si existaient deux rationalités, l'une régulée par l'Église, l'autre par une culture laïque, comme si la croyance n'était pas le négatif du savoir, mais un moment de celui-ci, et comme si le croire, au carrefour de la passion et de la raison, n'était pas étranger à la raison. La croyance comme moment dans la démarche de connaissance et comme réalité du fonctionnement social<sup>216</sup> – voilà ce que le kantisme et la République ont en commun avec la Réforme et avec les Lumières.

Quelle est la place de tout cela dans le transfert culturel franco-allemand moderne ? Centrale assurément. L'émancipation protestante séduit les Français, lorsqu'elle dénonce, sous la bannière du piétisme, les scléroses des Églises instituées. L'extraordinaire rayonnement de l'*Aufklärung*, du *Sturm und Drang* et du romantisme allemand dans toute l'Europe est dû à ce vent de révolte qui balayait les conventions, et qui souvent se réclamait du « vrai Luther »<sup>217</sup>. Lessing, Goethe, Herder et Kant étaient devenus pour leurs émules français les emblèmes de cette rupture culturelle dont le Réformateur avait été l'inventeur et dont la Révolution avait repris le flambeau. Comme haut-lieu de la foi et de la lutte contre l'Église d'État<sup>218</sup>, le Stift de Tübingen irradiait de sympathies révolutionnaires. La ferveur girondine qui s'était emparée de Hegel, Schelling et Hölderlin en 1792 se confondait avec leur rêve d'Église invisible. Les idéaux de liberté et de raison se mêlaient au protestantisme et à l'amour de la France dans un syncrétisme qui est une matrice du spirituel républicain. Tel est l'arrière-plan franco-allemand du rendez-vous du protestantisme avec la République, sous le parrainage de 1789.

<sup>215</sup> *La religion dans les limites de la simple raison, Doctrine*, II<sup>e</sup> partie, II<sup>e</sup> section, Pl. III, 104, AK. VI, 83.

<sup>216</sup> Jean-Paul WILLAIME : « Le croire, l'acteur et le chercheur » – Introduction au dossier « Croire et modernité », *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, 81, 7-16.

<sup>217</sup> Friedrich HEER : op. cit. ce que, 535.

<sup>218</sup> Robert MINDER : *Dichter in der Gesellschaft – Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Francfort /M., 1966, 64-76. L'ex-théologien Reinhard peut se mettre au service de la diplomatie du Directoire, et être nommé en 1799 Ministre des affaires étrangères du Consulat, puis servir durant quarante années aux côtés de Talleyrand, achever enfin sa carrière comme président de l'Église luthérienne de France et Pair de France.

# La séparation comme principe

## – son rapport à l'idée républicaine

### Séparer et unir

L'analyse qui sépare est la voie royale de la connaissance. C'est la méthode de Descartes et de Kant, qui l'ont empruntée à la science. C'est d'elle que se réclament tous les programmes républicains – celui de Charles Teste en 1833, de Jules Simon et Étienne Vacherot en 1868, de Gambetta en 1869. Ils ont une caractéristique commune : ils relèvent de l'esprit d'analyse, confondu avec la liberté intellectuelle. La méthode séparatrice fait partie de l'armure intellectuelle de la République : l'école apprend à l'enfant ce qui lui servira de boussole conceptuelle toute sa vie, le recours aux éléments – valable en mathématiques comme en philosophie. L'esprit séparateur et élémentaire a une histoire, il se réfère au *Discours de la méthode*, à la *Critique de la raison pure*, à la Révolution française, à la chimie. Il y a une similitude de méthode, bien que l'objet soit différent, chez Kant, chez Lavoisier, chez Condorcet, chez Julius Stahl<sup>219</sup>. La philosophie s'était séparée de la religion, et l'intelligence a appris à se distinguer de la croyance. Cette distinction, déjà inscrite dans la pensée cartésienne, a été radicalisée par Kant. La première *Critique* séparait l'entendement et le réel, en établissant que celui-ci n'est pas connaissable en dehors des formes *a priori* de l'entendement. Elle visait à fonder rationnellement la légitimité de la science et à permettre à celle-ci de dresser la carte exacte de ses territoires. Autres séparations majeures, celle du public et du privé, du citoyen et du bourgeois, mais aussi séparation de l'État et de la société. Et, concernant l'école, double exigence séparatrice, de l'école envers l'Église et de l'État envers l'école. C'est précisément parce que ces cloisonnements sont rationnels que la vie sociale moderne peut se déployer : les compétences requises pour l'exercice de fonctions

<sup>219</sup> *Critique de la raison pure*, AK III,40 ? (Pl.I, 737) et *Prolégomènes pour une métaphysique future*, AK IV, 158 (Pl.II, 152). Voir Mai LEQUAN : *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001 : la purification chimique de la loi morale, Ibid. 37-50.

distinctes sont définies en droit – qui lui aussi sépare. La liberté de savoir et d'agir est assurée dans des conditions que la raison peut analyser et contrôler et qui excluent l'arbitraire. La loi humaine se substitue à la loi divine. L'État de droit est possible. Nul besoin de justifier la morale en recourant à une transcendance, puisque action et religion sont séparées. En matière de croyance, l'État est neutre. Les droits civils sont dissociés de la confession. Les prétentions de telle ou telle religion à confesser la vérité sont disqualifiées au nom précisément de la liberté religieuse<sup>220</sup>. Toutes ces idées appartiennent à la doctrine du libéralisme, elle expriment les convictions et les intérêts de classes instruites et ambitieuses. Certaines des séparations énumérées ci-dessus – notamment celles du bourgeois et du citoyen, et de l'État et de la société – ne figurent pas dans le catalogue républicain.

Si l'on veut saisir la pensée de Kant et la portée de sa réception il faut pourtant se rendre à l'évidence : la pensée critique sépare en analysant, c'est vrai, mais elle ne serait pas une philosophie si elle ne cherchait à unifier par la synthèse ce qu'elle a séparé par l'analyse.. Le criticisme a certes abandonné la recherche du fondement en Dieu ou dans les idées, mais pour retomber ensuite dans une autre recherche du fondement. La vérité échappera à l'homme pour retourner à l'absolu<sup>221</sup>. Et là encore, une philosophie de cet ordre s'accorde à l'esprit républicain. On ne peut comprendre autrement la fascination de Kant pour la République, et la fascination des républicains pour Kant. La conception kantienne est nettement dualiste. L'ordre géométrique est une nécessité quand il faut édicter des lois et des règles, ou tracer des frontières – comme l'a fait la *Critique de la raison pure*. Mais la géométrie ne saurait suffire quand il s'agit de réunir des hommes autour d'une croyance – ce que démontre la *Critique du jugement*. La philosophie est de grande utilité lorsqu'il faut cartographier les connaissances, et pourtant elle ne peut être une connaissance parmi d'autres. Elle est dans le cas le meilleur des cas « une quête de la connaissance du tout »<sup>222</sup>, mais elle ne peut ignorer qu'une connaissance du tout est irrecevable pour un esprit instruit par le criticisme. Plus une question est essentielle, et plus notre ignorance est grande. Seule nous sauve la loi morale. Tel est l'esprit général du kantisme : une métaphysique dogmatique est définitivement impossible, mais non une métaphysique fondée sur la raison pure pratique. Cette posture est ambiguë, et cette ambiguïté se retrouve dans la philosophie des républicains. Eux aussi étaient métaphysiciens, mais dans les limites de leurs appartenances idéologiques ou religieuses, lesquelles étaient

---

<sup>220</sup> Hermann LÜBBE : *Religion nach der Aufklärung*, Vienne-Graz, Styria, 1986, 89

<sup>221</sup> Jacques RIVELAYGUE : *Leçons de métaphysique allemande, II. Kant, Heidegger, Habermas*, Grasset, 1992, 39.

<sup>222</sup> « A quest for Knowledge of Whole », écrit par exemple Leo STRAUSS *An Introduction to Political Philosophy – Ten Essays*, ed. by Hilail GILDIN, Detroit, Wayne State U.P., 1989, 38-39.

hétérogènes. Ce qui les rendait réceptifs à l'enseignement de Kant, c'était la place centrale qu'il assigne à l'expérience dans toute métaphysique moderne, nécessairement empirique et inductive, et jamais spéculative. Selon toute leur tradition nationale, les Français étaient effectivement plus proches des conceptions de Kant que de celles de David Hume, adversaire intransigeant de la notion d'expérience métaphysique<sup>223</sup>. Kant présentait pour nos républicains l'avantage de ménager les intérêts de la métaphysique, tout en ouvrant à la philosophie les portes de la réalité expérimentale. Cette combinaison se retrouvera dans les idéologies saint-simonienne et positiviste.

En quoi consiste alors cette qualité éducative dont se targuent les philosophes ? À démontrer exemplairement que penser, c'est tracer des plans, de vastes plans, de larges plans, et que pour cela « *il faut avoir horreur du petit, du mesquin, du pauvre, de l'arriéré.* »<sup>224</sup> L'objectif véritable, c'est d'établir par la synthèse une foi différente de celle que l'analyse a récusée. La concordance avec l'idée républicaine est frappante sous deux aspects : l'inspiration chrétienne, en premier lieu, peut éventuellement survivre au procès qui condamne la religion comme dogme, cette survie n'est toutefois concevable que si le lien de la philosophie et de la théologie est rompu, et en second lieu, politiquement, le *credo* républicain exige l'unité. La séduction de la philosophie critique est à double détente, et opère de façon contradictoire : Kant détruit d'abord la métaphysique ancienne, mais pour instaurer dans un deuxième temps une métaphysique moderne, c'est-à-dire une pensée du supra-sensible pratique. D'abord pulvérisée, la métaphysique semble renaître de ses cendres, mais sous une forme irrégulière. Si l'homme exige une métaphysique, c'est pour ne pas désespérer de son existence, et pour pouvoir être moral sans désespoir, dans sa vie finie et dépendante<sup>225</sup>. À la religion traditionnelle, tributaire d'une révélation, la métaphysique substitue une anthropologie, dont l'objet unique est l'humanité, la condition humaine. La vie humaine, c'est de la métaphysique en action<sup>226</sup>. L'homme garde le droit d'être métaphysicien, mais seulement s'il s'est affranchi de toute subordination à quelque divinité que ce soit<sup>227</sup>. Il peut croire à un autre monde, mais sans croire à un au-delà. Une théologie morale<sup>228</sup> est possible, mais qui n'a plus rien de commun avec la théologie d'avant la révolution copernicienne. La foi n'est plus le

<sup>223</sup> Karl NAWRATIL : *Wie ist Metaphysik nach Kant möglich?*, Kant-Studien 50 (1958-1959), 168.

<sup>224</sup> Lucien FEBVRE : *Propos de rentrée 1941 aux élèves de l'École normale supérieure* in *Combats pour l'histoire*, Armand Colin 1992, 33.

<sup>225</sup> Jean LACROIX : *Kant et le kantisme*, PUF, 1995, 20

<sup>226</sup> C'est le point de vue du philosophe catholique Maurice BLONDEL, cité par Jean LACROIX, op. cit., 56.

<sup>227</sup> « *C'est métaphysiquement qu'un verre de bière peut-être meilleur entre amis, ce n'est pas seulement à cause de la chaleur communicative des banquets* » Jean-Michel MUGLIONI : *La philosophie de l'histoire de Kant*, PUF, 1994, 10.

<sup>228</sup> Ibid. 21



fondement de la moralité, c'est au contraire la moralité qui fonde la foi. Voilà le premier terrain d'affinités idéologiques entre idée kantienne et idée républicaine. On lit dans la *Critique la raison pratique* : « Le principe chrétien de la morale n'est pas théologique, mais il est l'autonomie de la raison pure pratique par elle-même<sup>229</sup>. » Deuxième terrain de rencontre : comme l'idéologie républicaine, le kantisme aspire à la synthèse, il éprouve un besoin d'unité – celle qu'apporte la troisième *Critique*. C'est lorsque ont été rompus les liens entre l'État et toute religion que se réalise cette unité sociale que les républicains appellent laïcité. Aucune République n'est pour eux concevable hors de l'unité géographique, territoriale et mentale que Jules Barni postule dans son *Manuel républicain* de 1870. Cet unitarisme politique est, à la vérité, beaucoup plus présent chez les kantiens français que chez Kant lui-même, il est plus imputable aux circonstances particulières de l'histoire politique française qu'à la pensée du philosophe de Königsberg.. Plus qu'un élément nécessaire du kantisme, il constitue une partie de l'héritage de l'État césarien, puisque historiquement « la République s'est installée dans le lit de l'Empire »<sup>230</sup>.

## Le principe de séparation

Le travail analytique de l'esprit aboutit à des séparations que le criticisme salue, mais dont il ne peut se satisfaire. C'est pourquoi les périodes historiques où la pensée séparatrice l'emporte sont régulièrement suivies de périodes de reconstruction de l'unité. Le kantisme participe des deux. Le XVIII<sup>e</sup> siècle a été de fragmentation et de « *mise en ruines* »<sup>231</sup>, la première moitié du XIX<sup>e</sup> s'est placée sous le signe de la reconstruction monumentale. Le savoir romantique récuse le principe de séparation. À la méthode analytique et critique, il substitue l'analogie et la polarité<sup>232</sup>. La mise en cause du criticisme prend une tournure politique. Le rationalisme analytique des Lumières<sup>233</sup> et la Révolution française sont rendus responsables des crises modernes. Théorisées par Kant, les démarcations entre raison pratique et raison théorique, entre certitude dogmatique et certitude morale<sup>234</sup> se trouvaient déjà chez Rousseau. Le principe de séparation avait une utilité, il délimitait les espaces des sciences humaines, en distinguant les territoires du philosophe de ceux de l'historien ou du

<sup>229</sup> *Critique de la raison pratique* (éd. Picavet), PUF, 1949, 137

<sup>230</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire culturelle*, Gallimard, 1982, 449.

<sup>231</sup> Myriam ROMAN : *Victor Hugo et le roman philosophique*, Honoré Champion, 1999, 21.

<sup>232</sup> Georges GUSDORF : *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988, 347.

<sup>233</sup> Robert LEGROS in *Histoire de la philosophie politique*, vol.3. *Lumières et romantisme* (Dir. Alain RENAULT), Calmann Lévy, 1999, 284 sq.

<sup>234</sup> Ernst CASSIRER : *Kant et Rousseau in Rousseau – Kant – Goethe – deux essais*, Belin, 1991, 81.

sociologue<sup>235</sup>. L'idée générale qui inspirait ces séparations méthodiques était bien de donner à la connaissance une assise, et de lui permettre de secouer la tutelle de la religion : la philosophie de la séparation était une philosophie sans christianisme obligatoire. Cette neutralité pouvait devenir du scepticisme, de l'indifférence, voire tourner à l'hostilité envers la religion. Le penseur se muait en libre penseur<sup>236</sup>. Mais la dualité de la foi et de la raison, telle qu'elle s'exprimait chez Descartes et chez Kant, ménageait les intérêts de la croyance : il y avait, comme chez Pascal, place pour un *deus absconditus*,.

Le disciple avait le choix : il pouvait, soit se réfugier dans une croyance, soit se décider à l'agnosticisme. Kant avait choisi la première solution, les Français préféraient souvent la seconde. Elle convenait à la tradition averroïste de la pensée française<sup>237</sup>. Le séparatisme systématique de Kant tombait en France sur un sol idéologique réceptif, qui était celui de l'anticléricalisme national. La philosophie de la religion naturelle impliquait chez les Français – comme chez Kant – une méfiance certaine envers le clergé. Dans le tableau qu'ils dressaient de la société chrétienne dans laquelle ils vivaient, le culte supplantait la loi morale, et la théologie ne pouvait être que l'instrument du mauvais usage de l'esprit religieux<sup>238</sup>. Il leur était facile de plier leur interprétation du kantisme aux habitudes intellectuelles nationales, c'est-à-dire d'inscrire Kant dans la continuité de Descartes et de Pascal. Un Kant cartésien ou pascalien était plus facilement assimilable. Et, pour tendancieuse qu'elle fût, une telle interprétation n'était pas inexacte. Il y avait par contre un risque de distorsion si, à la suite de Germaine de Staël ou de Victor Cousin, on présentait Kant en philosophe idéaliste, car cela revenait à escamoter un aspect essentiel de sa pensée : l'idée directrice de l'idéalisme est en effet de ne pas séparer<sup>239</sup>. Pour Émile Boutroux par exemple, qui incarne cette lecture non séparatrice de Kant, les savants et les philosophes sont par vocation des hommes d'idées : ils trahiraient leur destination naturelle s'ils consentaient à « séparer la connaissance de ce qui est de la poursuite de ce qui devrait être »<sup>240</sup>. C'est faire peu de cas de la distinction kantienne, si fondamentale, entre le devoir (*das Sollen*) et l'être (*das Sein*). L'interprétation de Kant comme penseur idéaliste risquait de manquer l'essentiel. Elle correspondait néanmoins, psychologiquement, aux attentes des républicains dont l'idéologie se nourrissait

<sup>235</sup> Marc SADOUN introduction à *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUN 1. *Idéologies*, Gallimard, 2000, 25.

<sup>236</sup> André ROBINET : *La philosophie française*, PUF, 1996, 43

<sup>237</sup> Ibid. 72

<sup>238</sup> Ibid. 76

<sup>239</sup> Émile BOUTROUX : *La philosophie en France depuis 1887*, Revue de métaphysique et de morale, novembre 1908, 714.

<sup>240</sup> Ibid., cité par Joseph CHARMONT in *Modern French Legal Philosophy*, New York, A.M.Kelley, 1916 (Reprint 1968), 81.

d'enthousiasme plus que de raison pure. Comment auraient-ils oublié le testament politique si émouvant du penseur de Königsberg – ce *Conflit des facultés* (1798) où il témoignait de sa fidélité à l'idée de la Révolution française : « cette Révolution éveille dans le cœur de tous les spectateurs... des vœux sympathiques qui confinent à l'enthousiasme<sup>241</sup> ». Il y eut, à l'occasion de la Révolution, un *credo* idéaliste franco-allemand. Il fut en quelque sorte, selon une observation de Théodore Ruysen, « la foi laïque de la génération de Kant »<sup>242</sup>.

Comme idéologies, le kantisme et le républicanisme se ressemblaient en profondeur : il existait, commune aux deux, une tension entre rationalité et utopie. Exprimée en termes politiques, cette contradiction est centrale. La rationalité exige que le principe de séparation s'applique en tous domaines. L'expression doctrinale de cette exigence est le libéralisme : parler de libéralisme séparateur, c'est énoncer une tautologie lorsqu'il s'agit de la pensée de Benjamin Constant, d'Alexis de Tocqueville ou de John Stuart Mill. Le libéralisme constitue donc un passage obligé de la politique moderne, où kantisme et Révolution française devaient nécessairement se rencontrer. Observons cette rencontre entre libéraux et républicains sur un double exemple de séparation impérative, entre : politique et religion d'abord, entre État et société civile ensuite. Il fallait d'urgence, ainsi que John Locke l'avait demandé dans son *Essai sur la tolérance* (1667), séparer l'autorité politique et l'autorité religieuse, et non, ainsi que Hobbes l'avait conseillé, subordonner les affaires ecclésiastiques à l'État. La séparation républicaine est donc, en France, libérale chez ses pères fondateurs, elle peut logiquement se réclamer de Locke et de Kant. Elle répugne, dès ses origines, à placer dans l'État le principe directeur de la société, elle pense que la liberté est la meilleure garantie de l'égalité – « on croirait lire du Tocqueville »<sup>243</sup>. Mais cette lune de miel idéologique risque de tourner court. Comme doctrine de la séparation, le libéralisme souffre en effet d'un défaut que la République à la Jean-Jacques Rousseau prétend corriger : il ne peut conserver sa pureté lorsqu'il doit s'adapter aux contraintes de la démocratie<sup>244</sup>. Deuxième exemple : c'est une exigence de la pensée libérale que cette autre séparation de la société civile et de l'État<sup>245</sup>. C'est précisément dans la mesure où elle n'est pas libérale que la pensée républicaine refuse cette séparation, qui perd sa justification lorsqu'il s'agit de citoyens, et non d'individus. Or, dans l'État rationnel que la République prétend être déjà ou devenir un jour, l'individu est nécessairement un citoyen – selon une doctrine qui, initiée par Rousseau, sera reprise par Hegel. Refuser la

<sup>241</sup> *Conflit des Facultés*, II<sup>e</sup> section, 6, Pl. III, 895, AK. VII, 85.

<sup>242</sup> Théodore RUYSEN : *La philosophie de l'histoire selon Kant* in *Annales de philosophie politique*, 4, PUF, 1962, 48.

<sup>243</sup> Marc SADOUN, op. cit., 408.

<sup>244</sup> Ibid. p 407.

<sup>245</sup> Michel TERESTSCHENKO : *Philosophie politique*, 1. *Individu et société*, Hachette, 1994, 13.

séparation libérale de l'État et de la société prépare un État républicain du dirigisme musclé, adossé à la volonté générale. Les libéraux refusent évidemment cela..

On voit à la lumière de ces deux exemples comment la théorie de la séparation a été révélatrice d'une opposition fondamentale entre doctrine républicaine et doctrine libérale. Les républicains sont moins séparateurs que les libéraux, et, inversement, les libéraux répugnent par principe à la synthèse républicaine. Et comme Kant est par excellence le philosophe libéral, le simple constat de cette différence suffit à distinguer Kant de ses émules républicains. Dans la partie non critique, c'est-à-dire non libérale de leur idéologie, les Français s'éloignent du kantisme des deux premières *Critiques*. Ils se rapprochent par contre à la fois du rousseauisme de la volonté générale, qui requiert la solidarité civique, et du romantisme fusionnel, qui déteste toute séparation. Il serait inexact de prétendre que l'esprit républicain se situe alors à l'opposé de la pensée de Kant. À l'opposé de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique* peut-être, mais non de la *Critique du jugement*. Si Kant était simplement un philosophe libéral, les choses seraient simples. Il est aussi un philosophe de la synthèse, et le maître à penser de Schiller et des romantiques. Il y a d'ailleurs la même ambivalence chez les républicains : ils rêvent d'unanimité, mais ils n'y accèdent que par des luttes séparatrices, grâce auxquelles ils classent, délimitent les territoires, mettent en cause des frontières antérieures. Bref, ils ne séparent pas seulement parce qu'ils sont kantien, ils séparent aussi parce qu'ils vivent en société.. Séparer, c'est, en résumé, faire société. La lutte des séparations et classements, observe Pierre Bourdieu, sert à « produire des concepts », et « produire des concepts, c'est produire des groupes – les groupes mêmes qui les produisent et les groupes contre lesquels ils sont produits... C'est seulement dans et par la lutte que les limites incorporées deviennent des frontières, auxquelles on se heurte et qu'il faut déplacer »<sup>246</sup>.

Revenons, pour en souligner la portée, à la philosophie du principe de séparation. Rien ne recoudra l'unité du devoir (*das Sollen*) et de l'être (*das Sein*). Le monde des valeurs échappe à la compétence des savants, car la science n'a à connaître que des choses qui existent. Elle ne peut être que neutre en morale. Cette dichotomie rigoureuse, inhérente à la philosophie laïque, est reprise par Max Weber en particulier dans la distinction des deux éthiques – de conviction pour le devoir et de responsabilité pour l'être. Heinrich Rickert a insisté sur les aspects dialectiques de la démarche kantienne<sup>247</sup>, tour à tour analytique et

<sup>246</sup> Pierre BOURDIEU : *La distinction – critique sociale du jugement*, Minuit, 1985, 559.

<sup>247</sup> « *Der trennende Kant ist der Kritiker, der synthetische Kant ist der Klassiker* ».

unificatrice. Il l'a notamment rapprochée de celle de Schiller<sup>248</sup> : l'art apparaît comme une synthèse de la logique et de la morale, le sublime unifie de même la nature et la morale. Par là s'ouvre au kantisme un champ d'influence inédit, en consonance avec le romantisme européen et son exigence d'unité spirituelle. Le transcendant est inaccessible, mais la philosophie transcendantale, incapable d'y atteindre, s'impose pourtant de systématiser la connaissance totale de ce qui est<sup>249</sup>. Il n'y a bien sûr de science que des phénomènes ; mais « cette restriction apparente, que supporte mal l'orgueil du dogmatisme, garantit la valeur des propositions scientifiques auxquelles la liberté de l'esprit législateur confère nécessité et universalité »<sup>250</sup>. L'idéalisme transcendantal kantien s'inscrit alors, vers l'amont, dans la continuité avec la pensée de Leibniz et de Rousseau : la conscience est originellement une, la raison unifie, la connexion de la loi et de la liberté satisfait l'exigence de la conscience morale. Dans cette évocation de l'unité spirituelle de l'existence, Kant parle aux Français le langage de la *Profession de foi de vicaire savoyard*<sup>251</sup>.

Ainsi Kant applique-t-il une méthode double : analytique il sépare, mais synthétique il unifie. Il est homme de combat, et homme de conciliation. Les séparations ne sont pas des antithèses, elles ne dressent pas un conflit, elles *déréalisent* les antinomies<sup>252</sup>. C'est dans le domaine de la conduite et du droit que cette dialectique agit de la façon la plus subtile, mais aussi la plus déterminante. Kant distingue la légalité d'un acte et sa moralité : dans le premier cas, j'agis par devoir, parce que la loi existe et me contraint. Dans le second cas, j'agis par respect de la loi et je suis libre. De cette distinction il résulte qu'un comportement simplement conforme à la loi n'est pas moral<sup>253</sup>. Cette séparation suffit à démentir une interprétation courante, selon laquelle l'obéissance à la loi serait le dernier mot de la morale de Kant. Il ne suffit pas d'obéir à la coutume, ni d'obtempérer aux injonctions des autorités pour avoir une conduite morale. La loi morale prévaut dans le droit naturel, la contrainte dans le droit positif. S'il fallait ordonner les philosophies du droit sur l'échelle des opinions métaphysiques et politiques, on pourrait situer le droit de la raison pratique à droite et le droit positif à gauche. La synthèse kantienne, dans la mesure où elle sert de médiatrice, serait donc au centre<sup>254</sup>. De même divergent fatalement l'objectivité de la loi et l'intériorité subjective. Là encore une

<sup>248</sup> Ibid. 39.

<sup>249</sup> Arsenij GOULYGA : *Emmanuel Kant – une vie*, Aubier-Montaigne, 1985, 107.

<sup>250</sup> Léon BRUNSCHVICG : *L'esprit européen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947, 134

<sup>251</sup> Ibid. 135.

<sup>252</sup> Judith SCHLANGER : *L'énergétique de la raison dans les Préfaces de la Critique de la raison pure*, *Revue de métaphysique et de morale* 80 (1975), 9.

<sup>253</sup> AK V, 71, 81.

<sup>254</sup> Friedrich KAULBACH : « Moral und Recht in der Philosophie Kants in Recht und Ethik – Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jh », hrsg. von Jürgen BLÜHDORN und Joachim RITTER, Francfort/M., V. Klostermann, 1970, 53 ;

médiation centrale est concevable. Mais, par définition, si l'on ose dire, le travail de médiation n'est jamais achevé.

Nous nous proposons d'analyser le rapport des Français au kantisme séparateur sur trois séparations d'importance stratégique, celle de la philosophie et de la science, celle de la morale et de la religion, celle enfin de la philosophie et de la métaphysique.

## Science et philosophie divorcent

« *Sapere aude* » : le siècle de l'*Aufklärung*, la Révolution française et le XIX<sup>e</sup> siècle retentissent du mot d'ordre lancé par Kant. La science est un pouvoir, qui récompense l'audace de savoir<sup>255</sup>. Toute activité humaine – matérielle ou non – peut être analysée par voie d'induction ou d'expérimentation<sup>256</sup>. La synthèse n'est pas nécessairement scientifique, même si le jugement synthétique *a priori* est à l'œuvre en toute science. Tout le système de Kant est une justification de la science. Pour autant, ses positions ne sont pas sans équivoque. Ne semble-t-il pas détruire la métaphysique au profit de la science, et chercher néanmoins à faire de la métaphysique un savoir enfin fondé<sup>257</sup> ? On ne peut dire si la métaphysique n'était pour lui que la propédeutique à une science qui la dépasserait un jour<sup>258</sup>. Ces ambiguïtés démontrent que le criticisme est en même temps précis dans sa cartographie des domaines de la connaissance et le tracé de leurs limites, et flou dans la gestion de ces multiples confins. Il n'y a pas de localisation kantienne unique. Le lieu d'où parle Kant est double : un territoire dont les frontières sont reconnues, en application du principe séparateur, mais aussi des confins où les frontières se franchissent en tous sens, en vertu de l'impératif de synthèse. Le lieu kantien est-il une zone *off limits* entre science et croyance, un entre-deux entre scientisme et utopie, entre rationalité et romantisme ?

C'est une position qui convenait exactement à un XIX<sup>e</sup> siècle où la science s'imposait tous les jours par ses découvertes. Il n'était pas d'explication crédible du monde qui ne prît acte du progrès scientifique et ne s'appuyât sur lui. Toute pensée était tenue de s'incliner devant la science vivante du moment : toute épistémologie se devait d'être conforme à l'état des mathématiques, de la physique, de la chimie, de l'astronomie du moment. Une évidence : les philosophes étaient obligés d'admettre que la science unit les hommes, alors que la

<sup>255</sup> Klaus TENFELDE : « Wissen ist Macht » in *Deutsche Erinnerungsorte*, hrsg. von Etienne François und Hagen Schulze, Munich, Beck, 2001, III, 40-54.

<sup>256</sup> Ibid. 19-21.

<sup>257</sup> Michel MEYER : *Science et métaphysique chez Kant*, PUF, 1995, 233.

<sup>258</sup> Ibid. 135.

métaphysique les divise<sup>259</sup>. Les historiens avaient à inventer de nouveaux objets. La formule  $H^2SO^4$ , qui témoigne du génie de l'espèce, en dit plus long sur l'esprit humain que toute l'histoire de la royauté britannique<sup>260</sup>. Quelques principes simples président au raisonnement scientifique. Les mêmes méthodes s'appliquent à l'étude des comportements humains, des phénomènes sociaux, des religions, de la morale. Les révolutions scientifiques ont à la fois modifié les conditions de travail de la science, et celles du travail philosophique. Kant démontre le premier que le sujet connaissant est lui-même actif dans la connaissance et la construction de ses objets de recherche<sup>261</sup>. L'attitude « synthétiste » d'un Boutroux est à l'opposé de l'attitude contemplative de la science ancienne. Les temps de la passivité dogmatique sont révolus. Il ne suffira plus de se référer à la voix de la conscience ou à la volonté de Dieu pour convaincre un savant, qu'intéressera davantage la question de savoir qui a le droit et le pouvoir – et à quel titre – d'exprimer le message de la conscience ou d'interpréter la volonté de Dieu.

Kant concède à la science une priorité de principe dans le domaine séparé qui est le sien. Mais par cette concession il délégitime sa prétention à construire un modèle définitif du fonctionnement de la raison pure : la science, en effet, n'est jamais définitive. Le kantisme peut difficilement s'affirmer insensible au temps qui passe, alors que la science évolue et progresse – progrès qui justement font obligation au savant de mettre en question la pérennité de toute spéculation philosophique. C'est pourquoi les commentaires les plus critiques du kantisme furent souvent l'œuvre de savants, même lorsqu'ils se réclamaient théoriquement de Kant. Ce fut le cas d'Antoine Cournot dans son *Essai sur le fondement de connaissance et les caractères de la critique philosophique* (1861), et dans ses *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872). Si la science progresse, c'est parce qu'elle pose des problèmes nouveaux et crée des disciplines nouvelles – telles que la chimie, la géologie, la biologie, la sociologie, ou même une forme de mathématiques non euclidiennes.. Que la recherche scientifique fasse une large place à l'induction, ne dément pas les démonstrations de la *Critique de la raison pure*. Kant aurait salué comme une victoire de la raison la découverte de Neptune : d'après les tables de Bouvard (1821), l'orbite d'Uranus, découverte en 1781, est déviée de sa trajectoire théorique par un corps qu'il s'agissait d'identifier. Ce qu'accomplit la découverte de 1846

<sup>259</sup> Philipp FRANK : *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge, Harvard UP., 1949, 276.

<sup>260</sup> Ibid. 233.

<sup>261</sup> Jean PIAGET in *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade vol. 22, 1967, 7.

La valorisation de la science et des savants revêt une signification idéologique importante, car elle est contemporaine de la Révolution française, qui fit du géomètre Lazare Carnot un général en chef, et du mathématicien Gaspard Monge un ministre de la marine. Ce n'est pas par hasard que les grandes écoles fondées par la révolution, c'est-à-dire l'École normale supérieure (1794) et l'École polytechnique (1795) furent au XIX<sup>e</sup> siècle des foyers d'opposition intellectuelle, et, en ce qui concerne la première, le principal lieu de diffusion du kantisme. Il est intéressant de noter que le modèle scientifique révolutionnaire – avec ce qu'il sous-entendait d'engagements jacobins et de sympathies kantiennes – s'exporta vers Prague, Vienne, Stockholm, Saint-Pétersbourg, Zurich et le Massachusetts, mais non vers l'Angleterre<sup>262</sup>. Philosophiquement, l'empirisme opposait en effet à la philosophie critique un barrage infranchissable. Kant restait tributaire de Leibniz pour son épistémologie et de Newton pour la physique. Ces deux maîtres étaient mathématiciens, mais pour le premier, qui s'était opposé à l'empirisme de Locke, il n'est rien dans l'intelligence qui ne passe par les sens, rien « sauf l'intelligence elle-même ». L'alignement de Kant sur la physique gravitationnelle de Newton n'impliquait pas son ralliement à l'épistémologie de Hume. La révision kantienne, qui était d'une « envergure extraordinaire<sup>263</sup> », combinait deux convictions décisives : la science est capable d'une déduction à la fois autonome et nécessaire, l'expérience est indispensable pour nous renseigner sur les faits. C'est cet accord entre déduction et expérience qui constitue l'impulsion formidable du kantisme en matière de science. Kant a doué le sujet connaissant – l'*ipse intellectus* de Leibniz – d'une capacité sans précédent à changer le monde<sup>264</sup>. C'est pour cette raison que les sciences exactes prennent au sérieux les deux questions que pose Kant : comment des mathématiques sont-elles possibles ? D'où vient leur accord avec le réel<sup>265</sup> ? Mais ces questions se posent en termes différents selon le moment historique où on les pose. Ernst Cassirer et Hermann Cohen ont réactualisé la doctrine scientifique de Kant à la lumière des acquis scientifiques de leur époque. Ce qu'ils récusait l'un et l'autre – et que Kant lui-même aurait récusé – c'était le projet hégélien d'unification des sciences, le fameux théorème du passage dialectique de toute quantité à la qualité : ils y voyaient tout l'arbitraire fantaisiste du jeu métaphysique, auquel toute science se refuse par principe.

Nous touchons ici au problème du lien entre Kant et l'école des Idéologues. Kant dissocie les mathématiques et la philosophie, alors que les Français croient plutôt, dans la

---

<sup>262</sup> E.J. HOBBSBAWM : *L'ère des révolutions*, Fayard, 1969, 355-356.

<sup>263</sup> Jean PIAGET loc. cit. 22.

<sup>264</sup> Jean PIAGET loc. cit. 23.

<sup>265</sup> Ibid. 554.



tradition de *L'Encyclopédie*, à la possibilité d'un savoir unifié, incluant les mathématiques, mais gardant à la philosophie sa fonction unificatrice. Maine de Biran rédige en ce sens un vibrant *Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques*<sup>266</sup>. Candidat à un poste de professeur de mathématiques à l'École centrale, il y renonce toutefois : il se juge en effet plus utile à la science en se consacrant à son œuvre philosophique<sup>267</sup>. Attitude que Kant ne saurait justifier, car il la jugerait « idéologique ». Ce qui fait obstacle au travail de la raison, ce n'est pas seulement l'aveuglement obscurantiste, c'est – au sein même de la raison – l'illusion de croire la vérité accessible à la réflexion philosophique. Il suffit de croire détenir la vérité pour la perdre<sup>268</sup>. La science est un apprentissage de l'incertitude. Gauss et Lobatchevsky doutaient de la géométrie d'Euclide, comme Einstein de la mécanique céleste de Newton, alors que les philosophes y voyaient encore les axiomes de vérités éternelles. Ce que nous nommons idéologie se désigne dans le vocabulaire kantien comme « dialectique ». Ce que les Idéologues du début du XIX<sup>e</sup> siècle appelaient Idéologie correspond à ce que Kant nomme *Ideenlehre*<sup>269</sup>. Il dénonce la tendance de la raison à confondre la réalité avec une chose en soi, à recourir par facilité et paresse à la « cause suprême », à s'abuser elle-même<sup>270</sup>. Kant anticipe sur la critique marxiste de l'idéologie : dans leur *Idéologie allemande* (1844-1846), Marx et Engels polémiquent contre Feuerbach, resté fidèle à l'école française et coupable à leurs yeux de fermer les yeux sur les causes sociales de l'aliénation de la raison. La tentation idéologique est omniprésente. Elle existe chez les politiciens, qui invoquent la raison indéfiniment, mais ... sans raison. Elle existe chez les scientifiques, qui croient pouvoir, par la science, transformer les sociétés humaines, et annoncent le règne de la justice pour les lendemains d'une révolution socialiste ou libérale<sup>271</sup>.

La nécessité de séparer la philosophie de la science implique un strict respect de la frontière entre la science et l'idéologie, c'est-à-dire une obligation de protéger la science de toute infiltration extérieure. Ce risque s'est aggravé en Allemagne dans la décennie qui suit la fondation du Reich en 1871. Le « retour à Kant » de ces années – là s'efforce de parer à ce danger.. La société, la science et le pouvoir se sécularisent à tout va. Objet de suspicion dans

<sup>266</sup> MAINE DE BIRAN : *Œuvres*, Alcan, 1924 (VI, 1-28).

<sup>267</sup> Nicole et Jean DHOMBRES : *Naissance d'un nouveau pouvoir : science et savants en France (1793-1824)*, Payot, 478.

<sup>268</sup> Hermann LÜBBE : *Politische Philosophie in Deutschland – Studien zu ihrer Geschichte*, Bâle-Stuttgart, Benno Schwabe, 16.

<sup>269</sup> Ibid. 19.

<sup>270</sup> Autoaliénation (*Selbstentfremdung*) de la raison, Ibid. 17.

<sup>271</sup> Raymond ARON : *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, 481.

les années 1850, le panthéisme devient la religion de l'*intelligentsia* libérale<sup>272</sup>. À cette idéologisation galopante le néo-kantisme réagit par un retour à un idéalisme scientifique solidaire chez Kant des vérités de la physique mathématique<sup>273</sup>. La tension entre philosophie et science existe évidemment, mais elle se résout à rebours de la solution classique : la philosophie ne commence plus où s'arrête la science, mais la science commence désormais où s'arrête la philosophie<sup>274</sup>. Grandiose intronisation de l'esprit de méthode, spectacle comparable à celui qui stupéfia l'Europe lorsque Descartes parut<sup>275</sup> ! Pour les philosophes de Marbourg, deux logiques sont à l'œuvre dans la pensée. Selon la première, qui est celle de la chose et d'Aristote, penser, c'est parler. Selon la seconde, qui est celle des mathématiques et de la relation, penser, c'est calculer<sup>276</sup>. Cette logique de la relation peut s'affirmer dans les sciences de l'esprit, dans l'éthique, dans le droit<sup>277</sup>. C'est tout l'esprit de la philosophie allemande qui a changé : sa philosophie n'est plus métaphysique. « La force philosophique des Allemands, écrit par exemple Lucien Herr à Charles Andler en 1912, est sûrement là aujourd'hui, dans toute cette logique et cette métaphysique qui se dégagent peu à peu des doctrines et des hypothèses scientifiques nouvelles<sup>278</sup> ». Le kantisme de Couturat et Duhem atteste que les Français suivent les travaux des Allemands. Le primat de la science au sein même de la philosophie est, en France, à la même époque, un trait de la pensée de Léon Brunschvicg, pour lequel la philosophie se limite à étudier l'activité spirituelle dans la science<sup>279</sup>.

Un fossé s'est creusé entre la raison et ce que Wilhelm Dilthey appelait la « *conception du monde* » (*Weltanschauung*). La philosophie a fait sécession. Elle s'est affirmée comme domaine propre. Sa séparation avec la science lui a donné l'occasion de sortir de l'université<sup>280</sup>. Réfléchissant hors de l'institution universitaire, elle était en posture de concurrencer celle-ci, et de penser selon des codes non académiques. Ce fut le cas de Nietzsche, qui partit en guerre contre le kantisme comme philosophie professorale. Rappelons qu'en France, ni Auguste Comte, ni Charles Renouvier fut n'enseignèrent en faculté. De toute

<sup>272</sup> Ibid. 343. Voir Friedrich PAULSEN : « *Was uns Kant sein kann* », *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 5(1881), 1-96.

<sup>273</sup> Hermann COHEN : *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1907.

<sup>274</sup> Jean LACROIX : op. cit., 17.

<sup>275</sup> Alexis PHILONENKO : *L'école de Marbourg*, Vrin, 1989, 34.

<sup>276</sup> Ibid. 65. Voir Ernst CASSIRER : *Substance et fonction*, 1910.

<sup>277</sup> Hermann COHEN : *Ethik des reinen Willens*, 1904.

<sup>278</sup> Lucien HERR – Charles ANDLER : *Correspondance (1891-1926)*, Presses de l'École normale supérieure, 1992, 122. Voir 121-122 la liste de savants destinée à l'ouvrage collectif de Charles Andler sur *la philosophie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle*. On y trouve, parmi beaucoup d'autres, les noms du mathématicien David Hilbert, des physiciens Ernst Mach, Heinrich Hertz, Max Planck, du biologiste Hans Driesch, du géographe Friedrich Ratzel.

<sup>279</sup> Maurice MERLEAU-PONTY : *Parcours (1935-1951)*, Lagrasse, Verdier, 1997, ; 66.

<sup>280</sup> Hermann LÜBBE in *Neukantianischer Sozialismus – Materialien zur neukantianischen Diskussion*, hrsg. von H.L.OLLIG, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, 248.

évidence, la séparation de la philosophie et de la science ne fut pas seulement un gain de liberté pour la philosophie, elle fut aussi source d'angoisse : tous les penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle qui ont douté des sciences – Nietzsche, Burckhardt, Kierkegaard, Joubert – ont été marginalisés<sup>281</sup>. Le prix de leur autonomie fut pour les philosophes l'ébranlement des certitudes, la fin de l'espoir théologique<sup>282</sup>, la peur de la science.

### La morale séparée de la religion

Dire « il est moralement certain que Dieu existe » serait sans validité, en revanche je suis fondé à dire : « je suis moralement certain que Dieu existe ». Voilà la position de Kant<sup>283</sup>. On dira qu'il fut métaphysiquement en conflit avec le christianisme, mais moralement hostile à l'athéisme. Cette approximation valait sans doute pour nombre de ses disciples les plus attachés à l'orthodoxie doctrinale, mais non celle de cette multitude de Français républicains, qui n'étaient pas nécessairement ses disciples, ni passés par l'école du positivisme, mais qui restaient convaincus que la morale est en fin de compte inséparable de la religion.. Un exemple : dans son *Cours élémentaire de philosophie*, paru en 1892, Émile Boirac écrivait : « la théodicée est le commencement nécessaire de la morale, comme la psychologie en est le fondement nécessaire »<sup>284</sup>. Dans cette perspective, la métaphysique ne se confond plus avec la religion, mais elle l'englobe. En cela, elle se différencie à la fois du criticisme kantien et du positivisme d'Auguste Comte<sup>285</sup>. La sécularisation selon Boirac en est vraiment à ses balbutiements. Elle représente la ligne générale de l'éclectisme à la Victor Cousin, dominant dans l'enseignement philosophique dispensé dans les lycées et les facultés : elle maintient notamment – contre toutes les démonstrations de la *Critique de la raison pure* – que la métaphysique est légitime sous la triple forme de la théorie de la connaissance, de la théorie de l'être (ontologie), et de la théorie de Dieu (théologie ou théodicée)<sup>286</sup>. On mesure à ce conservatisme quelle résistance l'*intelligentsia* de classe moyenne opposait à l'intransigeance méthodique de Kant, dès que celui-ci tentait d'expulser le christianisme de la métaphysique et de la morale.

<sup>281</sup> Wolf LEPENIES : *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie – Regards sur les intellectuels d'un vieux continent*, Collège de France, leçon inaugurale du 21 février 1992, 12.

<sup>282</sup> Ibid. 10.

<sup>283</sup> Hubert GRENIER : *Les grandes doctrines morales*, PUF, 1995, 81.

<sup>284</sup> Émile BOIRAC : *Cours élémentaire de philosophie*, Félix Alcan, 1892, 299.

<sup>285</sup> Ibid. 387.

<sup>286</sup> « Sous une forme ou sous une autre, écrit Boirac, les idées métaphysiques dominent et mènent l'humanité » Ibid. 389.

Débrouillons cet écheveau. La vie pratique et la foi chrétienne se sont disjointes. La vie a cessé d'être chrétienne<sup>287</sup> dans la réalité, la religion s'est limitée de plus en plus à l'observation de rites, à la fidélité à une tradition, à la participation à des cérémonies. Cette disjonction ne signifie pas que l'incrédulité l'ait emporté. Le christianisme a cessé d'inspirer l'action, mais les anciennes conceptions se sont conservées, même si les manières d'agir leur infligeaient un continuel démenti<sup>288</sup>. Une incrédulité moderne s'est progressivement formée, que l'on définira comme *mondaine* au sens weberien. Elle resta longtemps individuelle, ne s'appuyant pas sur une conscience de classe. De ce fait, elle ne peut être mise sur le même plan que l'incrédulité bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle, qui fut une forme essentielle de l'esprit de classe<sup>289</sup>. Le bourgeois s'opposait à la religion parce que celle-ci, au fil des jours, contrariait la mise en ordre de ses affaires. En ce sens, et à nous en tenir à la distinction proposée par Bernard Groethuysen, la position de Kant fut incontestablement plus « bourgeoise » que celle d'Émile Boirac.

D'un point de vue sociologique, la séparation systématique de la morale et de la religion opérée par Kant avait de quoi séduire des intellectuels issus des classes moyennes instruites. La dernière phrase de *La religion dans les limites de la simple raison* sonne en effet comme un manifeste de la morale nouvelle : « la bonne voie ne conduit pas de la rémission des péchés à la vertu, mais bien au contraire de la vertu à la rémission des péchés »<sup>290</sup>. Pourtant, à relire sans *a priori* idéologique cette belle phrase, si provocante au premier abord, on s'aperçoit que la pensée de Kant n'est pas réellement sortie du christianisme : le dogme du péché garde le dernier mot. Ces questions sont complexes. Interdisons-nous de les simplifier. Le kantisme représente un effort systématique de « *mondanisation* » et de « *décléricalisation* »<sup>291</sup>. Dans ce domaine Kant fait cause commune avec Voltaire Philosophiquement superflue, la religion demeure nécessaire pratiquement. De plus, la pensée critique ne s'est affranchie du dogme du salut qu'en le sécularisant : c'est à l'histoire des hommes – et à elle seule – qu'incombera désormais la mission d'accomplir un projet d'apparence séculière, mais qui ressemble étrangement au plan divin qui l'a précédé et que les Églises catholiques et protestantes enseignaient depuis des siècles. Tout cela ajoute à la confusion. L'autorité du christianisme s'est effacée dans les institutions, mais sa téléologie demeure dans la culture.

<sup>287</sup> Bernard GROETHUYSEN : *Les origines sociales de l'incrédulité bourgeoise en France*, 299-328 in *Philosophie et histoire*, Albin-Michel, 1995.

<sup>288</sup> Ibid., 313.

<sup>289</sup> Ibid., 327.

<sup>290</sup> *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 1983, 214.

<sup>291</sup> « *Verweltlichung* » et « *Entkirchlichung* » : Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, vol. 8 : *Die protestantischen Kirchen in Deutschland*, Fribourg/Br., Herder, 1970, 21-35.

Nulle part la pensée téléologique héritée de la tradition n'a pris forme aussi épurée que chez Kant et Fichte, puis culminé de façon aussi grandiose que chez Hegel. Cette Allemagne si ostensiblement protestante, mais qui avait cessé de croire, réussissait à parer son manque de foi des atours de l'idéalisme : c'est par cette ambiguïté peut-être qu'elle parvint à séduire les élites intellectuelles françaises. La philosophie de Kant trouva son public d'élection dans les couches cultivées de la haute bourgeoisie, puis des classes moyennes. Le peuple, auquel elle se croyait destinée, lui restait interdit. Elle ne rencontra d'écho dans les couches socialement moins bien nanties, que lorsque furent réalisées les deux conditions nécessaires à la réussite de sa réception : il fallait d'abord que l'alphabétisation eût ouvert au « peuple » les portes de l'enseignement secondaire et supérieur. Il fallait ensuite que la France, dans son cheminement vers la laïcité, eût atteint le niveau de sécularisation culturelle auquel l'Allemagne protestante était parvenue grâce à ses universités et par sa littérature classique. La sécularisation à l'allemande avait commencé très tôt, mais elle avait rapidement atteint ses limites : elle restait cantonnée à des élites issues des universités.

Si Kant est en France comme chez lui, c'est qu'il y fut salué d'emblée comme un allié de l'individualisme national dans sa lutte contre la tutelle de l'Église. À ce titre, l'intensité du kantisme français reste un marqueur fiable d'anticléricalisme. *La religion dans les limites de la simple raison*, par « la coupe sombre pratiquée dans la bigoterie », apparaît comme une « déclaration de guerre à la religion »<sup>292</sup> Mais la morale ne se limite pas à cette indépendance arrachée au pouvoir clérical. Elle est aussi – et cela la place sous le signe inverse – ce qui reste de la religion quand décline le sens du sacré. Jamais la morale n'a joué dans le discours religieux un rôle plus central que dans les temps d'absence du sacré. Plus le sacré s'efface, et plus s'impose la nécessité d'un transfert du religieux au moral<sup>293</sup>. Or la désacralisation va son train. Politiquement, la monarchie de droit divin est rejetée par les catholiques eux-mêmes – le dernier sacre royal (celui de Charles X) a lieu à Reims en 1825. C'est précisément la fonction d'une religion désacralisée que de valoriser la morale à l'intérieur de la foi, sinon de mesurer la foi à l'aune de la moralité. Du christianisme ne sont conservées – on n'ose dire consacrées – que ses vertus moralisatrices. L'Église apparaît alors, par exemple chez Balzac, comme garante de l'ordre social – ce qui suscite l'hostilité des pratiquants restés fidèles à leur foi. C'est ainsi par exemple que l'abbé Bonnet, le héros du *Curé de campagne*, s'insurge. « Il ne suffit pas, s'écrie-t-il, de moraliser les gens... Je veux mourir au milieu d'une population

<sup>292</sup> Heinz KITTSTEINER : *La naissance de la conscience morale*, Cerf, 1997, 208-210.

<sup>293</sup> Marie François GUYARD : *D'un romantisme l'autre*, Presses universitaires de la Sorbonne, 1992, 25.

entièrement convaincue<sup>294</sup> ». La notion de morale, on le voit, est d'une terrifiante duplicité. Elle peut aussi bien servir à combattre la religion dominante qu'être utilisée à sa conservation, une fois la séparation accomplie. On a, dans le premier cas, la morale kantienne de Jules Barni, dans le second la morale conservatrice de Victor Cousin et Émile Boirac. Du point de vue de l'orthodoxie catholique, leur conservatisme, en sauvant la morale, ne sauve pas la religion et l'Église. Il s'accommode simplement trop vite d'une perte du sacré, qui ne sera plus jamais comblée.

Il y eut deux mouvements contraires : l'un visait à trancher le lien entre morale et théologie, l'autre poussait en sens inverse à laïciser le théologique. Ce contre-courant fut si puissant que la politique du XIX<sup>e</sup> siècle fut investie de religion, jusques et y compris dans le camp républicain.. Dénonciation de la dépendance chrétienne de la morale d'une part, création d'une moralité chrétienne contraignante, à la faveur d'une désacralisation de la religion, d'autre part – on pressent à quelles tensions internes fut soumise la morale laïque dans son élaboration. Ces tensions étaient politiques : la morale indépendante fut idéologiquement une revendication de la gauche. Dieu et l'Église n'étaient plus des autorités morales. Philosophiquement, ce fut la position de Kant et d'Auguste Comte<sup>295</sup>. Soutenir au contraire que la morale était inséparable de la religion, que le bien et le mal n'étaient pas seulement des figures théologiques, mais aussi des catégories morales, situait le discours à droite.

### La philosophie rompt avec la métaphysique

Le Kant libérateur salué par les plus grands, c'est d'abord celui du démantèlement de la métaphysique à une époque où celle-ci, simple servante de la religion d'État, était une école de *servitude*. 1786 fut pour Goethe l'année de la rupture avec de vieux amis comme Lavater et Jacobi, impliqués l'un et l'autre dans de rudes polémiques anti-kantiennes. Jacobi venait de dédicacer à Goethe son traité *Des choses divines et de leur révélation*. Il s'attira une réplique cinglante : « J'ai lu votre petit livre avec intérêt mais sans plaisir. Vous avez bien des choses que l'on peut vous envier – une maison, une terre et Pempelfort<sup>296</sup>, la richesse et des enfants, des sœurs et des amis. Mais Dieu vous a châtié en vous donnant la métaphysique, cette épine dans votre chair, alors qu'il m'a béni en me laissant la physique pour que je me réjouisse de la

<sup>294</sup> Honoré de BALZAC : *Le curé de campagne*, éd.Folio, 144-145.

<sup>295</sup> René REMOND : *La politique est-elle intelligible ?* Bruxelles, Complexe, 2000, 272.

<sup>296</sup> Friedrich Jacobi (1743-1819) vécut vingt ans dans son château de Pempelfort, près de Dusseldorf, qu'il quitta précipitamment en 1794, à l'arrivée des armées révolutionnaires françaises. Il se réfugia à Eutin, dans le nord de l'Allemagne.

contemplation de ses œuvres, dont il ne m'a donné que bien peu à posséder<sup>297</sup>. » Les forces en présence sont désignées. Si la philosophie prétend à quelque utilité sociale, elle n'a de chance d'atteindre cet objectif qu'en s'alliant à la « physique ». Marcus Herz était déjà dans l'univers mental d'Auguste Comte lorsqu'il ridiculisait la métaphysique comme une « méditation de songe-creux dépourvue de toute utilité [...] », destinée à n'être comprise que de « quelques savants enfermés dans leurs cabinets d'étude et trop éloignés de l'agitation du monde »<sup>298</sup>. L'antidote était, plus de vingt ans avant la *Critique de la raison pratique*, exactement nommé lorsque Herz ajoutait : « le seul objet d'étude que devrait se proposer un savant serait la morale pour tout le monde. »<sup>299</sup>. On saisit dans cette alliance de la science et de la morale la richesse de l'ambition kantienne, et à quel point ce mélange pouvait entrer en consonance avec l'idée républicaine. Le projet philosophique incluait la volonté de peser sur les mœurs<sup>300</sup>. L'enjeu de cette première séparation est politique. La métaphysique dont les Français ont été nourris au XIX<sup>e</sup> siècle est celle de l'éclectisme de Victor Cousin<sup>301</sup>. Elle a pour alliées la Sorbonne et l'Église catholique, en guerre l'une et l'autre avec la science. Les sciences humaines en particulier<sup>302</sup> entrent en conflit avec la pensée officielle, confondue avec le conservatisme.

Résumons. Cette rupture de la philosophie avec la religion, si exactement théorisée par Kant, ses disciples français ont tardé à la traduire dans les faits. L'enseignement philosophique n'a rompu le cordon ombilical avec l'enseignement religieux<sup>303</sup> que dans les premières décennies de la III<sup>e</sup> République. En d'autres termes, il n'y a pas eu de *désaliénation de la philosophie*<sup>304</sup> avant l'avènement de la République, plus précisément avant la réforme de Jules Grévy (1880). Les catholiques se rallient à la République en 1890. Une seconde réforme de l'enseignement de la philosophie a lieu la même année, mais celle-ci ne se « sécularise » pas entièrement. Elle est un compromis au sens où elle se conçoit désormais, et officiellement, comme une synthèse des lettres et des sciences. religieuse<sup>305</sup>. La culture reste partiellement au service du culte. Le programme kantien n'a été réalisé qu'en partie.. La vieille lutte a repris entre une éducation surtout littéraire et latine, et une éducation plus moderne et plus

<sup>297</sup> cité in Ernst CASSIRER : *Goethe et la philosophie kantienne – Rousseau, Kant, Goethe – deux essais*, Belin, 1991, 112.

<sup>298</sup> Kant : *Correspondance*, op. cit., 91 (lettre de Marcus Herz du 9 juillet 1771).

<sup>299</sup> Ibid.

<sup>300</sup> Dans une lettre, Kant écrit : « J'ai devant moi l'espoir de donner pour longtemps à la philosophie une autre allure, bien plus profitable pour la religion et les mœurs. » lettre à Marcus Herz (fin 1773), Ibid., 107.

<sup>301</sup> « *Metaphysics* », a short-hand for eclecticism, écrit justement Philipp NORD : *The Republican Moment*, 1995, 35.

<sup>302</sup> par exemple l'école d'anthropologie fondée par Broca, Ibid., 42.

<sup>303</sup> Claude BERNARD : *Victor Cousin ou la religion de la philosophie*, Toulouse, PU le Mirail, 1991, 36.

<sup>304</sup> Ibid., 36.

<sup>305</sup> Ibid., 51.

scientifique. La première est religieuse, la seconde laïque<sup>306</sup>. Les anciennes lignes de faille restent actives.

La séparation de la philosophie et de la religion a commencé, mais elle n'est pas allée à son terme. Ce constat autorise deux lectures : ou bien, si l'on admet que le kantisme représente une sécularisation irréversible de la pensée, on jugera que Victor Cousin l'a emporté *sur* Kant, ou bien on estimera que Victor Cousin l'a emporté *avec et grâce* Kant, si l'on estime que le sauvetage *in extremis* de la métaphysique laisse ses chances à un christianisme épuré. Dans le premier cas, l'accent est mis sur la laïcisation kantienne, et dans le second le criticisme apparaît comme un *aggiornamento* du protestantisme, comme un réformisme au sein de la Réforme. Dans les deux cas, l'œuvre de Kant fait l'objet d'une récupération partisane, soit par l'idée républicaine, soit par le christianisme libéral moderne. Bifurcation essentielle : sur la voie de gauche Jules Barni, sur l'autre Jules Lachelier.

Les deux lectures de Kant sont également récupératrices, et rien ne permet de les départager. La première lecture est celle des républicains, mais aussi de l'Église. Celle-ci a intérêt à voir se maintenir le cliché d'un Kant jacobin : caricaturé en anticlérical primaire et en ennemi de la religion, il est plus facile à combattre s'il passe pour un fauteur de trouble et un adversaire du compromis. L'autre lecture est celle des « doctrinaires », dont le libéralisme originel a, de la Restauration au Second Empire, tourné progressivement au conservatisme. Elle prévaut également chez une minorité de catholiques militant pour un compromis avec la République. Et de fait un kantisme modéré existe, parfaitement acceptable d'élites bourgeoises attachées au libéralisme économique et à la paix religieuse. *L'intelligentsia* républicaine modérée, dont la variante catholique s'incarne notamment en Émile Boutroux, s'est efficacement employée à rendre criticisme et christianisme compatibles. Ni du côté protestant, ni du côté catholique, les efforts n'ont manqué en ce sens. Le système de Kant tient la gageure d'être révolutionnaire et de rassurer pourtant les conservateurs. Il n'est pas inexact de soutenir que « la critique kantienne est un effort pour redonner toute sa force à l'ancienne métaphysique théiste et la relever du discrédit où elle était tombée au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>307</sup> ». Dans cette perspective, l'interprétation de Kant par Cousin est évidemment ratifiée. Le Kant du compromis cousinien aura triomphé du Kant de Heinrich Heine.

---

<sup>306</sup> Ibid., 68.

<sup>307</sup> Ibid., 6.



## La désontologisation du savoir

L'effort critique porte sur un nettoyage de la raison et de ses faux-semblants. Il anticipe en un sens sur les attaques marxistes contre les mensonges de l'idéologie. Il s'inscrit dans la longue bataille menée, depuis John Locke, contre la « substance »<sup>308</sup>. Descartes, mais aussi Spinoza et Leibniz avaient conservé la notion de substance, mais Hume l'avait rejetée<sup>309</sup>. Kant avait donné à Hume une réponse profonde, mais obscure : les « choses en soi » ne sont pas observables, disait-il en gros, mais elles sont nécessaires à la morale. La raison « pure » ne peut prouver l'existence de Dieu, mais la raison pratique le peut, puisqu'il s'agit d'une conséquence nécessaire de ce que nous savons intuitivement dans le domaine de la morale<sup>310</sup>. Le Kant de la première *Critique* est un maître en non-conformisme, le Kant de la deuxième un prédicateur de la loi morale. On forcerait à peine le trait en disant que la guerre à la « substance » peut servir de philosophie à un kantisme d'opposition, mais que le discours de la loi morale peut servir d'alibi à un kantisme de gouvernement. Dans le premier cas, l'objectif est de clouer au pilori une orthodoxie faillible, dans le second, au contraire, de trouver avec elle un compromis, dès lors qu'elle se sera réformée. La réforme donc, pas la révolution. Le criticisme comme art d'éviter la révolution en donnant l'impression de l'avoir faite. Deux stratégies : abolir les conformismes de la pensée, puis sauver les meubles. Deux champs de bataille : le territoire de la raison et, hors frontières, celui de la volonté. Que conservera-t-on d'une orthodoxie épurée, que vient de pilonner l'artillerie de la critique ? Voilà la question. L'opération *tabula rasa* accomplie, ranger les armes, remiser les canons, revenir aux concessions. Après l'assaut, ménager la chèvre et le chou. Un pas de plus, et l'on aboutit à la philosophie politique de Hegel, identifiant loi morale et obéissance à l'État. « La vraie liberté, observe Bertrand Russell avec cruauté et humour, consiste à obéir aux ordres de la police... Cette doctrine eut beaucoup de succès auprès des gouvernants<sup>311</sup> ». On n'est pas obligé de suivre Russell dans sa polémique. On peut au contraire – comme le firent Victor Delbos et Théodore Ruysen – opposer à la « morale substantielle » de la tradition religieuse la modernité d'une « éthique procédurale<sup>312</sup> ». La morale kantienne exprime alors le besoin de morale laïque. On souligne en conséquence les affinités démocratiques de la raison pratique, et l'importance qu'y revêt le consentement. Pas de véritable loi morale, dans cette lecture tout

<sup>308</sup> Bertrand RUSSELL : *Science et religion*, Gallimard, 1990, 86.

<sup>309</sup> Ibid., 89.

<sup>310</sup> Ibid., 89.

<sup>311</sup> Ibid., 94.

<sup>312</sup> Charles TAYLOR : *Les sources du moi – la formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998, 121.

autre, sans l'adhésion intime du sujet. Je n'agis moralement, affirmait même Jeremy Bentham, que si je m'interdis de décider pour mon prochain ce qui est juste et moral pour lui<sup>313</sup>.

On voit bien à quoi tend l'effort du kantisme : il s'agit à la fois de limiter la connaissance aux domaines où elle est assurée, et de fonder en raison l'agir pratique. Kant établit que la connaissance philosophique n'existe pas et que la vérité ne peut être trouvée. Si nous voulons *la vérité*, tout simplement, nous n'obtiendrons jamais que *notre vérité*. L'effort de la philosophie critique finit nécessairement par mettre en cause la raison d'être de la philosophie elle-même : les doctrines sont des possibilités théoriques, dont aucune ne pourra jamais éliminer les autres. Il est de la nature même de la philosophie de ne pouvoir, définitivement, ni réfuter, ni conclure<sup>314</sup>. Lorsqu'elle prétend à la pureté, la pensée du philosophe renie sa vocation à connaître la nature, pour énoncer, avec un aplomb parfait, des absurdités dans le domaine de la physique ou de la biologie, et nous faire prendre ces pensées pour de la philosophie. Descartes avait, le premier, essayé d'échapper à ce risque en construisant un arbre de la connaissance, « dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont trois principales, à savoir la mécanique, la médecine et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse »<sup>315</sup>. Kant allait dans la même direction que Descartes, puisqu'il reconnaissait la primauté des savoirs scientifiques. Les deux penseurs divergent sur la place qu'ils attribuent à la morale : celle-ci couronne la culture scientifique pour le Français, alors qu'elle relève, pour l'Allemand, de la raison pratique. Dans les deux systèmes, la science peut seule nous aider au départ, dans la mesure précisément où elle nous incite à abandonner la recherche de la vérité absolue, et à y substituer ce que l'on peut appeler la vérité « *technique* », qui est le propre de toute théorie permettant de faire des inventions ou de prévoir l'avenir<sup>316</sup>. Mais le système de Kant ne serait pas dualiste s'il s'en remettait entièrement à la science, car quelque chose existe, qui échappe à la pensée logique et expérimentale : le royaume des fins. Les hommes ne peuvent pas agir et vivre sans se fixer des objectifs, nécessairement définis par des démarches non scientifiques<sup>317</sup>.

---

<sup>313</sup> Ibid. 123.

<sup>314</sup> Marcel CONCHE : *Vivre et philosopher – Réponses aux questions de Lucile Laveggi*, PUF, 49.

<sup>315</sup> DESCARTES : *Œuvres complètes* (éd. Adam et Tannery), IX, 2<sup>e</sup> partie, 14.

<sup>316</sup> Bertrand RUSSELL : op. cit., 12 sq.

<sup>317</sup> Raymond ARON : *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, 448 (à propos de Vilfredo Pareto).

Pour employer un terme emprunté à Max Weber, la France et l'Allemagne ont affronté à armes inégales les épreuves du « *désenchantement* » de la philosophie. Nous avons acquis la conviction que, malgré les apparences, l'Allemagne du début du siècle a été plus sécularisée que la France post-révolutionnaire, et ceci grâce au statut d'indépendance intellectuelle qu'y avaient acquis les universités. C'est pour cette raison que le modèle universitaire d'outre-Rhin intéressait les doctrinaires libéraux français. L'Allemagne connaissait une évolution inverse : elle intronisait la science, elle détrônait même la philosophie au point de la rendre de plus en plus défaitiste : la pensée allemande se détournait de l'universalisme de l'*Aufklärung* pour ne plus faire attention qu'aux particularismes que suggère l'histoire des cultures nationales. L'impasse était totale. À l'Allemagne en crise, la France républicaine aurait pu servir de contre-modèle, en particulier par la façon dont elle valorisa l'enseignement obligatoire de la philosophie dans les lycées, et fit de la pensée des Lumières européennes une école de la citoyenneté. L'Allemagne a dû traverser d'épouvantables tragédies pour retrouver l'esprit de Kant. Dans un ouvrage paru à Leipzig en plein nazisme (1941), Theodor Litt écrivait : « La philosophie a une vocation unique. Elle ne s'égare pas dans un monde illusoire d'abstractions vaines et stériles, mais elle enseigne au chercheur à rendre raison de la prétention inouïe qui est la sienne, et à reconnaître sa responsabilité dans l'initiative dont il a l'audace en réalisant cette prétention. Et elle ouvre les yeux de l'homme sur le monde invisible qui, sans qu'il veuille vraiment admettre sa présence, est sans cesse à la fois le départ de sa réflexion, de son discours, de son action, et ce qu'il veut percer à jour »<sup>318</sup>.

## Conclusion

Le séparatisme systématique de Kant présente de grandes ressemblances avec la laïcité française. Tout aussi évidentes furent les différences. La logique séparatrice se déploya probablement davantage en Prusse qu'en France, sans doute parce que l'université y donnait à la pensée théorique des coudées plus franches pour pousser à l'extrême les philosophies de rupture avec le christianisme. La séparation de l'université et de l'Église protestante était un acquis institutionnel du Code général prussien de 1794. Ses effets furent néanmoins sous-évalués par les intellectuels français, dont la tendance naturelle était de lire la pensée allemande comme une production du presbytère luthérien. Lorsqu'ils étaient républicains, nos intellectuels prussophiles interprétèrent la philosophie critique comme un retour à la subversion luthérienne, qu'ils plaçaient dans l'ascendance des idées de 1789. C'était risquer de ne pas mesurer la gravité de la rupture entre philosophie et religion, entre morale et

---

<sup>318</sup> Theodor LITT ; *L'universel dans les sciences morales*, Cerf, 1999, 86.

protestantisme. La perception de ce séisme mental fut masquée par le cléricanisme ostentatoire de l'État prussien : celui-ci était depuis la Révolution dans le collimateur de l'idéologie républicaine, et, pour d'excellentes raisons, perçu comme un ennemi de la nation. Or, si l'université et l'Église protestante étaient séparées, l'Église et l'État ne l'étaient pas, et cette non-séparation du politique et du religieux rendait comparables les situations allemande et française. Mais il n'était pas de bon patriotisme de constater cette ressemblance.. Retenons simplement, que l'anticléricanisme du système bismarckien n'eut rien à envier à celui de la Troisième République. La logique prussienne poussait à la rupture, la logique française – jusque dans les moments où elle prenait la Prusse pour modèle – incluait l'esprit de compromis. Le *Kulturkampf* fut une véritable guerre de la Prusse contre l'Église dans les provinces catholiques. L'Église protestante devint une servante de l'État dans les régions protestantes<sup>319</sup>, où le pouvoir politique en place prit enfin sa revanche des duperies que l'Église lui avait trois siècles durant infligées<sup>320</sup>. Falck, le ministre des cultes de Bismarck et champion du libéralisme protestant allemand, prit ses fonctions le jour anniversaire de la naissance de Lessing. Il portait d'ailleurs – providentiellement – le même nom que l'adversaire de l'orthodoxie dans l'*Anti-Goeze*<sup>321</sup>. Il est intéressant de constater que cette flambée polémique se plaça délibérément sous le patronage de l'*Aufklärung*. Infiniment plus important est le changement considérable constaté dans le recrutement des pasteurs depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle : la théologie connaît à la fin du XIX<sup>e</sup> un terrible déclin.. L'élite allemande s'est détournée des études religieuses qui avaient si longtemps mobilisé ses énergies. « Le peuple allemand divorce du protestantisme »<sup>322</sup>. Situation extrême, qui n'a pas d'équivalent en France, et qui impose la plus grande circonspection lorsque l'historien croit pouvoir appliquer à la France républicaine des schémas explicatifs empruntés à l'Allemagne moderne. L'Allemagne est allée d'une sécularisation précoce à la rupture, la France au contraire d'une laïcité de l'affrontement à une laïcité du compromis.

---

<sup>319</sup> Un article remarquable d'E. de PRESSENSE sur la politique religieuse de la Prusse dans la *Revue des deux mondes*, 1<sup>er</sup> mai 1873.

<sup>320</sup> Frédéric LICHTENBERGER : *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, Sandoz-Fischbacher, 1873, vol.3, 392.

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> Ibid., 400.

# Kantisme et laïcité

## La laïcité kantienne dans les limites de la raison pratique

Kant construit sa philosophie à un moment de sécularisation progressive de la vie sociale : en Prusse le contrôle des Églises sur la vie intellectuelle se relâche, la pratique religieuse diminue<sup>323</sup>. Un peu partout en Europe le comportement des individus se dissocie des prescriptions des Églises. L'affirmation traditionnelle que la dévotion est un équivalent de la moralité prête de plus en plus couramment à sourire. Depuis deux ou trois siècles le christianisme est l'ennemi de la civilisation commerçante et tolérante<sup>324</sup>. La morale du catéchisme a été peu à peu désapprise au profit de valeurs profanes – mais ceci ne signifie pas que l'on se soit « libéré » de la religion, ni que celle-ci soit sur le point de « mourir »<sup>325</sup>. La désaffection touche l'administration des biens du salut, non le religieux lui-même. Le kantisme se diffuse en France dans cette ambiguïté jamais levée de l'œuvre, hésitant entre sécularisation radicale d'une part (*Verweltlichung*), et assignation de la religion aux limites de la raison d'autre part, donc sa sauvegarde à ces conditions et dans ces limites. Les leçons de Hegel sur l'histoire de la philosophie, qui condamnaient le virage mondain de l'Église médiévale comme un signe de sa corruption (*Verdorbenheit*), faisaient néanmoins mérite à la Réforme luthérienne d'y avoir mis fin en ouvrant le christianisme aux valeurs de l'ici-bas, ce qui avait permis sa survie<sup>326</sup>. Le concept de sécularisation bifurque dans les années 1840 : soit il maintient la religion en traçant les frontières nouvelles – plus exigües – de son territoire, et l'on retrouve la solution kantienne, soit il affirme que la conversion luthérienne aux valeurs « mondaines » a été incomplète (comme celle opérée par la Révolution de 1789), et que l'une et l'autre appellent par conséquent une émancipation sociale complémentaire, et l'on se trouve

<sup>323</sup> Hermann LÜBBE : *Religion nach der Aufklärung*, Graz – Vienne, Styria, 1986, 91-95.

<sup>324</sup> Pierre MANENT : « quelques remarques sur la notion de « sécularisation », 351, in *The French Revolution and the Creation of Modern Politics*, vol. 3. *The Transformation of Political Culture* (ed. by François FURET and Mona OZOUF), Londres, Pergamon, 1989.

<sup>325</sup> LÜBBE op. cit., 105.

<sup>326</sup> La thèse de Hegel est reprise par Carl Ludwig MICHELET : *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Berlin, 1843.

sur la voie tracée par Feuerbach et Marx<sup>327</sup>. Le kantisme français du XIX<sup>e</sup> siècle s'en tient à la première branche de l'alternative, c'est-à-dire à une irréligion en rupture avec les institutions religieuses plus qu'avec l'esprit du christianisme. Selon ce schéma de lecture de l'histoire, le processus de sécularisation est non seulement observable dans tous les secteurs de la culture et de la vie, mais il constitue un progrès des individus et de la société. C'est, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'opinion de Dilthey et de Troeltsch<sup>328</sup>, comme ce fut celle qui, avec Victor Cousin, domina la réflexion philosophique française de la plus grande partie du XIX<sup>e</sup> : pour sauvegarder l'indépendance de la pensée, il faut maintenir à tout prix celle de l'université et assurer le caractère civil de l'enseignement de la philosophie<sup>329</sup>, de la même façon qu'il importe de veiller à l'indépendance de l'État vis-à-vis du pouvoir religieux. Ce point de vue nullement révolutionnaire se contentait de souligner que l'espoir moderne avait changé de nature et qu'il avait substitué le progrès à la Providence. Ce fut la croyance commune de Kant, Voltaire, Turgot, Condorcet, Comte et Proudhon<sup>330</sup>. Cette idée d'une auto-création de l'homme – en lieu et place de sa création par Dieu – est un mythe central de la modernité européenne<sup>331</sup>. Plus qu'à une évacuation totale de la religion, on procède par conséquent à sa purification dans les limites prescrites par la raison, c'est-à-dire à un transfert de sacralité de l'institution cléricale aux institutions du savoir. On aboutit à ce que Jean Séguy appelle un « désenchantement limité » : en se substituant à la révélation religieuse, la connaissance scientifique en conserve pourtant certaines caractéristiques qu'elle utilise à son profit. À l'instar de la religion qu'elle « dépasse », elle requiert humilité et ascèse, s'affirme porteuse de sens, se présente même comme la nouvelle forme du salut, une « foi laïque » n'est pas exclue, etc.<sup>332</sup>.

### Polysémie du concept de laïcité

Le mot de laïcité est d'une ambiguïté majeure, car il désigne indistinctement un fait juridique, imposant à l'État et à l'école la neutralité confessionnelle, et une « idée » militante –

<sup>327</sup> Voir les mises au point très riches de Hermann ZABEL et Werner CONZE, « Säkularisation-Säkularisierung », 789-829 in *Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, vol. V.

<sup>328</sup> Wilhelm DILTHEY : *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, 1901 – Ernst TROELTSCH : *Protestantismus, Christentum und Kirche in der Neuzeit*, 1906.

<sup>329</sup> Paul JANET : *Victor Cousin et son œuvre*, 1885, 285.

<sup>330</sup> ZABEL loc. cit., cité Karl LÖWITZ : *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, 105.

<sup>331</sup> Aleida ASSMANN : *La constitution de la mémoire nationale – Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*, Maison des sciences de l'homme, 1994, 15-17.

<sup>332</sup> Jean SEGUY : « Moderne, Rationalisierung, 'Entzauberung der Welt' bei Max Weber », 23-38 in *Verabschiedung der (Post-) Moderne?* (hrsg. von Jacques LE RIDER und Gérard RAULET), Tübingen, Narr, 1987. « Begrenzte Entzauberung » Ibid. 26-32.

s'exposant au risque de nier sa neutralité de principe en militant<sup>333</sup> – et même une idée de gauche brandie contre la droite<sup>334</sup>, une façon d'imposer par la polémique la primauté de la raison et de la science. Fille du libéralisme légaliste, l'idée laïque souligne aussi – mais contre l'idée libérale et libertaire – le rôle de l'État enseignant<sup>335</sup>. Si l'on s'en tient à son acception juridique et libérale, la laïcité fait de la religion une affaire privée – et les arguments apportés à sa défense sont comparables à ceux qu'au XVI<sup>e</sup> siècle Bodin et Montaigne, et un siècle plus tard, Spinoza apportèrent à plaider la cause de la tolérance. C'est dans ce cas l'État qui doit être laïque. Il en va autrement si la laïcité implique le combat anticlérical : est en effet reprise alors (sous un habillage sécularisé) l'idée autrefois gallicane d'une religion servant de ciment à la nation, et l'État risque de voir mise à mal son obligation de neutralité. On a affaire dans ce cas à la lignée, si importante en France, du positivisme. Celui-ci est de tradition anti-catholique, mais non anti-protestante (peut-être la dénomination de laïcisme serait-elle pour la circonstance mieux appropriée que celle de laïcité : la laïcité ne s'y conçoit en effet que comme une anti-religion ayant l'ambition de se substituer aux religions traditionnelles<sup>336</sup>). On en retrouve la trace dans la Constitution civile du clergé élaborée en juillet 1790 par des prêtres jansénistes<sup>337</sup>. Cette laïcité positive affronte le principe de la liberté de conscience. La religion y est supplantée par l'éducation, qui s'assigne pour mission d'émanciper – mais selon ses principes propres – les ignorants, les barbares, les colonisés, et la multitude des « superstitieux ». C'est une laïcité de discipline collective, qui historiquement accompagna les guerres de conquête de la Révolution et de l'Empire et l'alphabétisation par le collège. Il est certainement exact d'apprécier la diffusion du kantisme à l'aune de l'instruction philosophique des Français par leurs professeurs de philosophie, mais ce n'est pas rendre justice à Kant (et Rousseau) d'oublier qu'ils se sont aussi révoltés contre cette discipline, au nom de la liberté de conscience<sup>338</sup>. Lorsqu'elle se réclamera de Kant, la laïcité républicaine française sera par conséquent nécessairement soumise à cette tension entre son obligation d'instruire des ignorants et son devoir de respecter le pluralisme des convictions et la voix des consciences.

Un mot sur le déphasage franco-allemand : le principe d'autonomie morale si puissamment théorisé par Kant et qui a eu des implications politiques considérables ne se

<sup>333</sup> Maurice BARBIER : « Esquisse d'une théorie de la laïcité », *Le débat*, 77 (novembre-décembre 1993), 80.

<sup>334</sup> Étienne BORNE : « L'idée de laïcité » in *L'enseignement philosophique*, 39, n° 3, janvier-février 1989, 61-71.

<sup>335</sup> Jean-Marie MAYEUR : *La question laïque – XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, 1997, 39.

<sup>336</sup> René REMOND : *Religion et société en Europe*, Seuil, 1998, 193.

<sup>337</sup> Blandine KRIEGEL : *La politique de la raison*, Payot, 1994, 124 sq.

<sup>338</sup> ROUSSEAU écrit dans son *Discours sur les arts et les sciences* (1754) : « Vous dites que l'homme, c'est l'instruction et la compétence. Cela signifie que les ignorants, les pauvres en esprit ne sont pas des hommes... Mille pardons : ils sont aussi des hommes parce qu'ils ont une conscience et que la conscience est plus haute que la compétence » (cité KRIEGEL op. cit., 126).

conçoit pas hors du cadre de pluralisme religieux que les traités de Westphalie (1648) ont octroyé à l'Allemagne et qui a fait défaut à la France. Il est aussi essentiel pour l'histoire religieuse de l'Allemagne que l'ont été les « dissidents » pour l'histoire politique états-unienne<sup>339</sup>. Deux laïcités existent conjointement : celle de l'État, qui ne doit être ni religieux ni athée, et celle de la société civile, où doit être garantie la liberté de publication des professions de foi. La première laïcité est d'abstention – c'est la plus familière à la tradition française : l'État ne pense pas, il est institutionnellement agnostique. La seconde laïcité par contre – la kantienne – est active, et fait obligation de compter avec le pluralisme des convictions. Elle repose sur trois propositions, son noyau conceptuel en quelque sorte :

1. La religion accepte de ne pas posséder la vérité,
2. Elle accepte que la vérité est aussi chez les autres,
3. Le rationalisme accepte que la religion n'est pas l'infâme<sup>340</sup>.

La laïcité d'abstention à la française s'est donc frottée, dans sa genèse moderne, à une laïcité kantienne plus délibérément pluraliste et peut-être moins doctrinaire, de la même façon que la laïcité révolutionnaire s'était opposée au pluralisme et à la démocratie, et déchirée entre clôture dogmatique et ouverture libérale<sup>341</sup>. La laïcité républicaine n'étant pas un concept immuable, elle a une histoire au cours de laquelle elle s'est transformée. Elle est passée en particulier d'une ligne de séparation dans sa phase moderne à une ligne de neutralité dans sa phase postmoderne<sup>342</sup>. D'une phase à l'autre le statut de la religion a changé : privé dans le premier cas, libre dans le second<sup>343</sup>. Ces distinctions portant à la fois sur le contenu du concept de laïcité et sur son évolution permettent de mesurer l'impact de la laïcité kantienne sur la laïcité républicaine au cours de son histoire : on dira, pour simplifier, que, dans ses lectures françaises successives, la laïcité kantienne a été plutôt contraire au concordat au XIX<sup>e</sup> siècle – dans la ligne d'une privatisation et individualisation nécessaires de la foi –, et, à l'approche de la grande césure de la loi du 9 décembre 1905, plutôt séparatrice – dans la ligne sensiblement différente d'un impératif de reconnaissance politique de la liberté religieuse. Kant a joué en la matière deux rôles distincts. Il a été à la fois le théoricien de la religion privée et celui de la consolidation juridique de la liberté de religion. Sa position ressemble étonnamment à celle de Condorcet : ce dernier croyait aussi à l'obligation de séparer

<sup>339</sup> Paul RICŒUR : *La critique et la conviction – Entretiens avec François AZOUVI et Marc DE LAUNAY*, Calmann-Lévy, 1995, « Education et laïcité », 193-204.

<sup>340</sup> RICŒUR op. cit., 198.

<sup>341</sup> BORNE loc. cit., 66.

<sup>342</sup> Maurice BARBIER : *La laïcité*, L'Harmattan, 1995, 247.

<sup>343</sup> La loi du 9 décembre 1905 aboutira, dans son application, à une laïcité plus complète de l'État et à une plus grande liberté religieuse. La République achèvera de se constituer en État totalement souverain dans le domaine temporel, tandis que s'affirmera dans sa plénitude la liberté religieuse (BARBIER, op. cit., 52-54).



radicalement éducation religieuse et instruction publique, car toute éducation est particulière, et l'instruction seule est générale<sup>344</sup>. Il pensait donc que l'école ne saurait enseigner une morale, mais seulement les principes d'une morale. Cette distinction n'est pas une mince affaire : au contraire de Jules Ferry, Condorcet (et Kant) ne cherchaient pas une morale de substitution aux valeurs chrétiennes – les vérités premières de Ferry, lorsque celui-ci exerça les responsabilités du pouvoir, étaient patriotiques et coloniales, alors que celles de théoriciens comme Condorcet (et Kant), qui n'avaient de pouvoir que dans le ciel des idées, furent de ce fait plus abstraites, c'est-à-dire plus générales, plus républicaines au sens le plus englobant de ce terme. Ce que Condorcet exclut de l'école – comme son contemporain Kant – ce n'est pas une opinion contraire à la sienne, c'est l'opinion comme telle, c'est le dogme, non parce qu'il est religieux, mais parce qu'il est particulier. Aux yeux de Condorcet, le contraire de la laïcité n'est pas l'enseignement religieux, mais l'apprentissage de la croyance<sup>345</sup>. L'écart est effectivement considérable entre les philosophes de la laïcité et les politiciens de sa pratique. Les premiers cherchent à définir un équilibre, les seconds à le faire vivre dans la contradiction, c'est-à-dire dans la passion quotidienne et la difficulté. Effectivement, c'est seulement la République qui est laïque, puisqu'elle est la chose de tous, et non la société, où la religion a toute sa place et ne peut en être privée sans atteinte à la liberté. Pour Ferry, qui est l'héritier des légistes, des Lumières et du gallicanisme parlementaire, l'État laïque est devenu la passion nationale après avoir été « la grande passion » de la Révolution, et il est exclu d'en renier le principe, qui au demeurant ne met pas en cause le Concordat<sup>346</sup>. La laïcité de l'État ne signifie pas la séparation de l'Église et de l'État, mais plus fondamentalement celle de l'Église et de l'école. L'expérience de la Commune aidant, Jules Ferry est méfiant envers le peuple et ses revendications de libertés, y compris en matière religieuse. Il croit logiquement nécessaire d'instruire le peuple par l'école et par la morale avant de le laisser décider souverainement de la société à construire. L'école est donc tenue à la neutralité religieuse, mais non à la neutralité morale, puisque est érigé le double postulat de la laïcité scolaire et de la laïcité morale. Cette double assimilation de la laïcité à l'école et à la morale distingue la politique républicaine pratique des théories philosophiques – notamment kantienne – pourtant supposées l'avoir inspirée.

<sup>344</sup> Brigitte FRELAT-KAHN et Pierre KAHN : « Condorcet et l'idée d'école républicaine », 317-329 in *L'éducation – Approches philosophiques* (dir. P. KAHN et al.), PUF, 1990.

<sup>345</sup> FRELAT-KAHN-KAHN op. cit., 319, 325.

<sup>346</sup> La tradition régaliennne et gallicane est commune au Second Empire et la III<sup>e</sup> République : en 1861, Persigny dissout les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, comme en 1880 Ferry disperse les Jésuites (René REMOND op. cit.).

## La presque laïcité kantienne comme demi-rupture

La République, notre royaume de France, disait Péguy.  
On lui répondra, en écho : la laïcité, notre chrétienté.  
Étienne Borne

En bon protestant Kant est viscéralement opposé à la notion de clergé : elle appartient à ses yeux à l'enfance de l'humanité. Il écrit dans *La religion dans les limites de la raison* : « L'humiliante distinction entre *laïques* et *clercs* cesse, et l'égalité jaillit de la vraie liberté... parce que chacun obéit à la loi (non statutaire) qu'il se prescrit à lui-même, mais qu'il doit en même temps regarder comme la Volonté du Souverain du monde que lui révèle la raison »<sup>347</sup>. À première vue, la laïcité est donc pour Kant un problème spécifiquement catholique. Pourtant les solutions qu'il apporte aux conflits religieux sont de portée universelle, à la fois radicales, puisqu'elles saisissent le problème à sa racine, et médianes, puisqu'elles visent à un arbitrage par la raison, et que celle-ci est réputée détenir les clés de toute neutralité.

Kant est un philosophe du combat intellectuel, mais aussi un théoricien de la neutralité, il se place en même temps au-delà du christianisme et à l'intérieur d'une longue tradition judéo-chrétienne, protestante et piétiste de pérennisation de la foi par conversion aux valeurs terrestres. Nous lançons ici l'hypothèse que le double enracinement séculaire de groupes religieux dans l'humanisme laïque d'ici-bas, et de la foi humaniste et laïque dans le judéo-christianisme de la transcendance<sup>348</sup> permet un repérage de l'endroit d'où parle Kant, ce *no man's land* où religion et irréligion mêlent leurs voix et se font écho. L'incroyance de la philosophie des Lumières a gagné l'intérieur des Églises. Le mélange d'incroyance moderne et de « vraie foi » est le véritable entre-deux kantien, le lieu de la sécularisation métaphysique proprement kantienne. Le concept de sécularisation est le carrefour et le nœud de cette ambiguïté : plus la société moderne se barricade contre l'influence réelle du christianisme, et plus elle se croit animée de « valeurs chrétiennes »<sup>349</sup> : c'est exactement à travers ce processus de sécularisation – que le double visage religieux – irréligieux, croyant-agnostique, spiritualiste-sceptique du kantisme français se saisit le moins malaisément.

Depuis 1789, trois différends majeurs – aujourd'hui effacés – opposent les Français : la forme du régime politique, la question religieuse, la question sociale. Là encore les frontières sont floues entre religion et politique : la querelle scolaire prolonge visiblement les guerres confessionnelles d'antan, de même que la question sociale prend parfois des allures de guerre de religion. Les solutions laïques préexistent à la fondation de la République. Elles ont en

<sup>347</sup> *La religion dans les limites de la raison, Doctrine*, III, I, § VII, Pl. III, 149, AK. VI, 122.

<sup>348</sup> Charles TAYLOR : *Les sources du moi* – op. cit., 406.

<sup>349</sup> Pierre MANENT loc. cit., 356.

commun le refus du cléricalisme, c'est-à-dire de la domination sans partage de l'Église catholique, et non le refus du christianisme en soi : ce n'est pas par hasard que la culture laïque est portée, depuis la Révolution de 1789, par deux minorités religieuses : les Juifs de France d'une part – la mission civilisatrice et prophétique étant accomplie au coude à coude par la République et par le peuple d'Israël – les protestants libéraux d'autre part, si influents au début de la III<sup>e</sup> République (Edgar Quinet, Ferdinand Buisson, Félix Pécaut, Mme Jules Ferry, Mme Jules Favre, Pauline Kergomard née Reclus, etc.)<sup>350</sup>.

Le fait idéologique majeur est là : cette survivance religieuse dans la laïcité moderne cohabite avec une laïcité libérale émergente, entièrement déprise de toute religion. Ce phénomène s'observe aussi bien en Grande-Bretagne, où il s'exprime dans une apologie libérale du capitalisme, qu'en Allemagne, où il prend la forme philosophique de l'idéalisme (avec Kant, Fichte et Hegel), puis du matérialisme (avec Marx)<sup>351</sup>. S'il y a une affinité directe entre kantisme et laïcité libérale française, elle se trouve en premier lieu dans cette inspiration radicalement séculière de la pensée classique allemande. Hegel n'a jamais douté que 1789 fût nécessaire à la fondation d'une société civile (bourgeoise) moderne. « La philosophie allemande, écrit Hobsbawm, a été, ne l'oublions jamais, un phénomène entièrement bourgeois »<sup>352</sup>. La laïcité kantienne ou, si l'on préfère, la religion civile kantienne sont des formes minimales de religion (ou de morale civique) dans une société bourgeoise<sup>353</sup>. Kant effectue exemplairement le saut de l'idée de tolérance à celle de la constitution d'une liberté religieuse réduite à n'être qu'un droit individuel du citoyen. Dieu sauve peut-être la face dans la mesure où les devoirs moraux sont définis par Kant comme des commandements célestes. Mais que reste-t-il de la religion quand la liberté religieuse n'est plus qu'un droit strictement individuel du citoyen<sup>354</sup> ? Une concession *in extremis* à une demande du serviteur Lampe, ironisait Heine ! Pas de régénération morale sans la foi : cette position de l'orthodoxie chrétienne, protestante en particulier, est aux antipodes de la doctrine de Kant, pour laquelle la moralité implique seulement l'autonomie de la raison pratique. La question est délicate – et nous y reviendrons. On peut certainement soutenir que, tout en ayant l'air de réduire le religieux au moral, c'est à partir de concepts et de schèmes chrétiens que Kant structure ses

<sup>350</sup> Philip NORD : *The Republican Moment – Struggles for Democracy in Nineteenth – Century France*, Cambridge – Londres, Harvard UP., 1995, 89, 109-114.

<sup>351</sup> Voir le chapitre 13 : « L'idéologie laïque », 299-322, in E.-J. HOBBSAWM : *L'ère des révolutions*, Fayard, 1969.

<sup>352</sup> HOBBSAWM op. cit., 319.

<sup>353</sup> Même position chez Hegel (*Philosophie de la religion*, § 270). La science est fondée à prendre la place de la religion, et à s'allier à l'État à cette fin. La revendication de l'élément spirituel – comme sa propriété – par la religion est insoutenable (Gwendoline JARCZYK – Jean-Pierre LABARRIERE : *De Kojève à Hegel – Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, A. Michel, 1996, 163-164).

<sup>354</sup> Voir Hermann LÜBBE : *Philosophie nach der Aufklärung*, Dusseldorf – Vienne, Econ, 1980, 217-218.

concepts moraux fondamentaux<sup>355</sup>. Mais l'objection de bon sens vient alors aussitôt à l'esprit, même à celui d'un non-théologien : comment le sujet régénéré par la soumission à la loi morale resterait-il pécheur sans trahir celle-ci ?

L'innovation kantienne décisive n'est pas dans le sauvetage en catastrophe de valeurs chrétiennes – hypothèse qui mérite pourtant examen – mais dans la séparation proprement laïque de la morale et de la piété. La terminologie kantienne n'est plus tout à fait la nôtre : elle accorde à la vérité religieuse et à « la pure foi religieuse » le bénéfice du doute qu'elle refuse sèchement à « la foi de l'Église », simple croyance historique révélée. Devant la possibilité théorique d'envisager une vérité non religieuse, Kant laïque hésite pourtant, il s'arrête, sa critique bute sur un interdit, sa raison se bloque devant l'obstacle. Sa laïcité se pose-t-elle la question de la place qui reviendrait légitimement à un agnosticisme fondé en raison, à une absence totale de convictions religieuses ? Pas un instant elle ne s'y attarde. Rien d'étonnant : la formulation de la liberté de religion comme liberté de croire ou de *ne pas croire* n'émerge qu'en 1881-1882, sous la plume du Lausannois Alexandre Vinet<sup>356</sup>. Kant va infiniment moins loin. Il affirme simplement la compétence de la « science de l'Écriture » et de « la religion de la raison » dans l'interprétation des textes sacrés, et revendique en outre pour elles la protection du bras séculier. Kant plaide donc davantage pour une laïcisation de la théologie par la science que pour sa mise à l'écart de l'école et de l'Université. Son engagement laïque a pour objectif d'ouvrir de vive force un espace de liberté (un espace laïque) à l'intérieur de la religion, non contre elle. Sa laïcité est alors proche de celle d'Averroès, de Maimonide (voire de Thomas d'Aquin)<sup>357</sup>, mais bien loin de celle des « bouffeurs de curés » de notre III<sup>e</sup> République. Ce qui pour lui doit être proscrit des locaux d'enseignement, ce n'est pas « la vraie religion », mais la dispute théologique (laquelle, à l'entendre, laisse de marbre le public de l'Église lorsqu'elle n'est pas soutenue du haut de la chaire).

Pourtant, pour limitée qu'elle paraisse aux yeux d'un Français, cette laïcité n'en est pas moins implacablement anticléricale. Lorsque Kant fustige « ce clergé qui règne et a non à

<sup>355</sup> Jean-Louis BRUCH : *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, 80.

<sup>356</sup> Jean BAUBEROT : « La laïcité entre la tolérance et la liberté », in *De la tolérance aux droits de l'homme – Ecrits sur la liberté de conscience des guerres de religion à la Révolution française* (prés. Michel KNEUBÜHLER), Paroles d'aube, 1998, 146 (abrév. *tolérance*).

<sup>357</sup> Henri PENA RUIZ : *Dieu et Marianne – Philosophie de la laïcité*, PUF, 1999, 190. Thoma d'Aquin modernise le catholicisme de son temps en rompant avec l'augustinisme (Blandine KRIEGLER : *Cours de philosophie politique*, Livre de poche, 1996, 100 : toute nourrie de thomisme, la tradition gibeline italienne affirmera la légitimité de la cité terrestre face à la cité de Dieu. Sa revendication religieuse accompagnera l'effort politique de revalorisation de la puissance publique de Marsile de Padoue à Machiavel).

convaincre, mais seulement à *ordonner* »<sup>358</sup>, il fait du Gambetta avant l'heure ! Sa critique vise :

1. à dénoncer « l'illusion religieuse » comme « mort morale de la raison »<sup>359</sup>,
2. à édifier un mur entre foi d'Église et maximes morales, en un mot à laïciser la morale. Non seulement morale et piété ne se confondent plus au jugement de la critique, mais la vertu peut même se révéler le contraire de la piété.

La position de Kant, typiquement *Aufklärer*, rappelle celle de la Constituante lors de l'élaboration d'un projet de *Déclaration des droits* en 1789 : liberté en toutes choses – sauf en religion<sup>360</sup>. En matière de cultes, moins l'État s'embarassera de scrupules, et mieux cela vaudra : il ne se laissera guider que par des considérations d'utilité sociale. Percées réellement révolutionnaires ! La morale n'est certes pas séparée de la vraie religion, celle de la raison et de la science, mais

1. elle est définitivement dissociée du catéchisme enseigné par une Église statutaire, et
2. cette dissociation doit être garantie par le gouvernement. On lit dans *La doctrine philosophique de la religion*, au début du traité sur *La religion dans les limites de la simple raison* : « Il suffit que l'État se soucie qu'il ne manque pas de savants et d'hommes appréciés pour leur moralité qui administrent la totalité de la communauté religieuse, et à la conscience desquels il en puisse confier le soin, et alors l'État a tout fait en ce qui regarde son devoir et son pouvoir<sup>361</sup> ».

Ce texte, publié en 1794, est révolutionnaire. Le roi de Prusse Frédéric-Guillaume va, par son admonestation du 12 octobre de la même année, adresser à Kant une rebuffade carabinée, en refusant la religion éthique universelle qu'il proposait au profit arbitraire de la religion statutaire qu'il rejetait. En somme, il vient de se produire en Prusse, de Frédéric II à Frédéric-Guillaume, le même recul qu'en France de Henri IV à Louis XIV<sup>362</sup>. L'indignation de Kant, assimilant défaillance de l'État et recul de l'exigence de liberté et de tolérance, est comparable à celle – exactement contemporaine – de Condorcet dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Huitième Époque).

Mais l'importance de Kant dans l'histoire de notre laïcité ne tient pas seulement à sa synchronie révolutionnaire. Elle se compare – au-delà du temps – à celle de Spinoza ou de

<sup>358</sup> *La Religion dans les limites de la simple raison, La Doctrine philosophique de la religion*, IV, II, § 3, Pl. III, 216, AK. VI, 180.

<sup>359</sup> *Religion dans les limites...*, op. cit., IV, II, § 2, Pl. III, 210, AK. VI, 175.

<sup>360</sup> BAUBEROT *tolérance*, op. cit., 139.

<sup>361</sup> *Religion dans les limites...*, op. cit., III, I, § 6. *La foi d'Église a pour interprète suprême la pure foi religieuse*, Pl. III, 137-138, AK., VI, 113.

<sup>362</sup> PENA RUIZ op. cit..

Martin Buber<sup>363</sup> : les trois hommes s'insurgent contre une cléricisation de l'éthique, qu'ils observent, l'un dans l'orthodoxie luthérienne, les deux autres dans le messianisme juif. Comme Kant, Spinoza délie le théologique (théocratique) et le politique, mais non l'éthique et le politique<sup>364</sup>. Un processus similaire a lieu dans la raison pratique kantienne : la morale individuelle du devoir se transmute en engagement vis-à-vis de la société civile, l'impératif catégorique devient un impératif éthique. L'homme accomplit la même destination comme sujet moral et comme citoyen – celle de conquérir son indépendance vis-à-vis des Églises instituées et des despotismes politiques. La morale de la raison pratique et l'éthique du citoyen n'ont d'autre objectif que cette conquête d'indépendance – et c'est bien en cela que la morale kantienne correspond à la Révolution française<sup>365</sup>. Mais la morale ainsi laïcisée, ne s'éloigne de la foi d'Église statutaire que pour se rapprocher de son contraire qui est non pas l'incroyance, mais la pure foi religieuse et la pure religion morale. La laïcisation selon Kant affranchit par conséquent de la révélation religieuse, mais non de la soumission à « l'autorité unique de la pure foi religieuse », par quoi se prépare « l'approche du royaume de Dieu »<sup>366</sup>. C'est en ce sens qu'Alain Boyer affirme que Kant a *presque entièrement* « laïcisé » la connaissance et l'action humaines, que ce *presque* n'est pas nul, et que par ailleurs « Kant n'est pas le premier à l'avoir fait, et plutôt moins que d'autres »<sup>367</sup>. Il y aurait chez lui une croyance en la destinée supra-empirique<sup>368</sup> de l'être humain qui le placerait dans la lignée de Saint-Augustin (et de Pascal), mais le décentrerait par rapport à la lignée de l'humanisme rationaliste (par exemple de David Hume). Cette constatation est importante : elle permet de comprendre pourquoi la laïcité des philosophes spiritualistes de la III<sup>e</sup> République (Janet, Boutroux) fut à la fois loyale politiquement et pourtant, elle aussi, *presque entièrement* laïque seulement. Ce caractère, elle le partageait avec l'idéalisme allemand lui-même, dont Nietzsche a montré qu'il était sécularisateur dans son principe, mais conservateur de sacralité dans sa pratique, c'est-à-dire, pour ce qui est de la laïcité, révolutionnaire en théorie, mais toujours satisfait de demi-ruptures<sup>369</sup> en réalité. Comme si la modernité philosophique allemande,

---

<sup>363</sup> PENA RUIZ op. cit., 173.

<sup>364</sup> PENA RUIZ op. cit., Ibid.

<sup>365</sup> « N'oublier jamais le caractère *philosophique* de la Révolution française, caractère principal, quoique transitoire » : c'est le conseil de Tocqueville (cité in François FURET : *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1983, 251).

<sup>366</sup> La religion... op. cit., VI. *Le passage progressif de la foi d'Église à l'autorité unique de la pure foi religieuse est l'approche du royaume de Dieu*, Pl. III, 140, AK., VI, 115.

<sup>367</sup> Alain BOYER : *Hors du temps – un essai sur Kant*, Vrin, 2001, 205. Est-il possible de considérer ce *presque* non comme une imperfection, mais comme un signe de normalité ? Même la séparation de 1905 n'est pas totale, en ce sens que subsiste paradoxalement un gallicanisme de la République vis-à-vis d'une religion dont elle est précisément séparée (BARBIER, esquisse..., op. cit., 79).

<sup>368</sup> BOYER op. cit., 93.

<sup>369</sup> Jean-Claude MONOD : *La querelle de la sécularisation – Théologie politique et philosophie de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002, 82.

notamment kantienne, s'était conçue comme l'héritière d'un christianisme sécularisé, en quête d'une sacralité de substitution (la loi morale pour Kant, la volonté pour Schopenhauer, l'œuvre d'art totale pour Wagner, etc.).

La pensée allemande se distingue en effet de la pensée anglaise par un maintien et une permanence de la théodicée<sup>370</sup>, mais d'une théodicée quasiment profane : l'histoire de l'espèce humaine a certes cessé de raconter la gloire de Dieu, mais elle reste une révélation à sa manière. Ce qu'elle révèle, ce n'est plus le dessein de Dieu, mais « un plan caché de la nature », comme si la providence de Bossuet, au lieu de s'évanouir sous les feux de la contestation laïque, surgissait à nouveau sous l'appellation kantienne de *Weltplan* et de ruse de la nature, ou sous l'étiquette hégélienne de ruse de la raison ! Cette Trinité providentielle Raison-Science-Progrès, comment ne pas y reconnaître ce que Edgar Morin appelle « la religion catho-laïque » de la III<sup>e</sup> République<sup>371</sup> ? Il faut lire dans cette optique la *Huitième proposition* de *L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. « La philosophie, y écrit Kant, pourrait bien avoir son *millénarisme* »<sup>372</sup>. La laïcité kantienne inclut bel et bien une téléologie – la laïcité républicaine française aussi. Sans doute parce que l'une et l'autre affrontent sans réponse le problème du mal, et l'évidence que « l'homme est mauvais par nature », et que son savoir est toujours plus aveugle que sa croyance<sup>373</sup>. Ces impasses ne sont levées que par le maintien d'une espérance plus ou moins religieuse. Seule issue quand il s'avère que tout ce que l'homme peut comprendre, c'est que la possibilité d'une moralité de la raison pratique est un mystère insondable<sup>374</sup>. Seule chance de voir « le *chiliasme philosophique*, espérant en un état de paix éternelle, fondé par une ligue des peuples comme république du monde » cesser enfin d'être « universellement tourné en dérision comme un songe creux »<sup>375</sup>. La laïcité kantienne n'avance pas masquée, elle désigne son objectif – la foi rationnelle. Elle cloue au pilori ses adversaires, non seulement les appareils ecclésiastiques des Églises statutaires, les tenants de la *sola fide* (Tertullien, Jacobi), mais l'effrayante cohorte des philosophes prétendument éclairés, mais restés, à ses yeux, prisonniers de l'erreur (les

<sup>370</sup> MONOD op. cit., 214.

<sup>371</sup> Edgar MORIN : « Le trou noir de la laïcité », *Le Débat*, 58 (janvier-février 1990), 38-41.

<sup>372</sup> *Idee d'une histoire universelle...*, *Huitième proposition*, Pl. II, 200, AK. VIII, 27. *Millénarisme* est parfois traduit par *chiliasme*.

<sup>373</sup> « Il appartient à l'homme d'être de bonne volonté, non de *savoir* dogmatiquement s'il l'est. Je ne puis *savoir* si je suis converti, mais je peux le *croire* si je ressens la *crainte* », commente M. NAAR, 33, in Introduction à *La religion dans les limites de la simple raison* (trad. J. GIBELIN-M.NAAR), Vrin, 1983.

<sup>374</sup> BOYER op. cit., 101.

<sup>375</sup> *La religion dans les limites de la simple raison*, *Doctrine, Première partie*, § III : *L'homme est mauvais par nature*, Pl. III, 48, AK. VI, 34.

déistes comme Locke ou Voltaire, les matérialistes comme Épicure, Hobbes, Spinoza, La Mettrie, les dogmatiques comme Descartes, les sceptiques comme Hume<sup>376</sup>).

Cette laïcité de Kant est-elle l'héritière du luthéranisme ? Sans doute, dans la mesure où Luther avait déjà inventé une métaphysique pratique, une foi épurée de toute théologie, une sorte de mystique pragmatique à usage quotidien (dont le piétisme du XVIII<sup>e</sup> siècle prétendait poursuivre la tradition<sup>377</sup>). Cette doctrine luthérienne, Kant la laïcise en substituant le respect du devoir à l'accomplissement par l'homme de la volonté de Dieu. C'est un pas immense : l'homme n'est plus sauvé par la grâce, car il est radicalement mauvais, mais il peut se sauver lui-même par sa volonté libre (et sur ce point la théodicée kantienne et rousseauiste est proche du volontarisme de la morale laïque et républicaine des Français). Kant donne certes plutôt raison au pessimisme des religions qu'à l'optimisme des philosophes. Mais, à l'égal de la synthèse républicaine, sa laïcité assume le double héritage du pessimisme anthropologique luthérien et du libre arbitre érasmien<sup>378</sup>. Dans ces diverses configurations, laïcité kantienne et laïcité républicaine française ont un point commun inattendu, mais dont il ne faut pas sous-estimer l'importance : la référence à une religiosité totalement dissociée de l'orthodoxie chrétienne des Églises statutaires. Il est humainement impossible, semble nous dire Kant, de philosopher et de croire en même temps. La philosophie de la raison pratique ne peut (et ne doit) inclure le message de l'Évangile qu'incidemment, elle ne peut « être chrétienne qu'en ne cherchant pas à l'être »<sup>379</sup>. Position laïque, puisqu'elle exclut le christianisme d'Église de la quête rationnelle. Mais la *presque laïcité* n'étend pas l'exclusion à la foi purifiée. C'était déjà le message du christianisme simplifié de Rousseau, avec sa religion sans Église. Ce fut aussi, ne l'oublions pas, celui de notre Première République, le seul régime français à avoir inscrit l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme dans la constitution décrétée, au nom du peuple souverain, par la Convention<sup>380</sup>. Dans sa rencontre avec les intellectuels républicains, la pensée de Kant présenta cette singularité d'être à la fois une

<sup>376</sup> BOYER op. cit., 104.

<sup>377</sup> Jürgen EIBEN : *Von Luther zu Kant – der deutsche Sonderweg in die Moderne, eine soziologische Untersuchung*, Wiesbaden, Deutscher Universitätsverlag, 1989, 37. Philip NORD op. cit., 109, voit lui aussi dans la laïcité kantienne un mélange de rationalisme, de projet moralisateur et d'utopie humanitaire qui porte les signes d'un protestantisme sécularisé.

<sup>378</sup> Jean-Marie PAUL : « La laïcisation de l'héritage luthérien dans « La religion dans les limites de la simple raison », 179-183, in *L'année 1793 – Kant sur la politique et la religion* (dir. Jean FERRARI), Vrin, 1995.

<sup>379</sup> Jean LACROIX : *Kant et le kantisme*, PUF, 1995, Que sais-je ? 125.

<sup>380</sup> BORNE loc. cit., 65.



maîtresse d'indépendance intellectuelle et de courage, et de ce que Jean Lacroix appelle de façon suggestive le « tact spirituel » – la forme la plus exigeante du pluralisme laïque<sup>381</sup>.

### Laïcité kantienne et seuils de laïcisation

La laïcité est une des pousses de l'arbre démocratique de 1789<sup>382</sup>. Sa pénétration dans le débat public français est contemporaine de celle du kantisme. Celui-ci est pour ainsi dire appelé à la barre dans le procès qui, durant le XIX<sup>e</sup> siècle, dresse face à face la Révolution et l'Église catholique –non seulement en ennemies, mais en rivales. Le mouvement de régénération révolutionnaire entre en effet en concurrence directe avec le modèle religieux, puisque la croyance bascule de l'au-delà vers la nation, la République, la France. L'universalisme de l'Église se voit défié par celui de la République. Assez rapidement confondu avec celui-ci, l'universalisme kantien se voit, peut-être malgré lui, entraîné dans le corps à corps des deux lutteurs, il accompagne donc l'histoire de la laïcité française dans sa principale acception, irréversiblement fixée par la Révolution : celle d'une dissociation entre citoyenneté et appartenance confessionnelle. Mais cette laïcité n'est pas un pur concept, elle a une histoire, qui se déroule selon les trois seuils analysés par Jean Baubérot<sup>383</sup> : le premier réalise la laïcité de l'État, le deuxième sépare l'école de la religion, le troisième – encore inachevé – s'attaque à la laïcisation de la société civile et de la nation. La laïcité a, pour employer la terminologie évolutionniste d'Auguste Comte, trois âges : celui du conflit ouvert entre politique et religion, celui de leur coexistence dans le malentendu et le compromis, celui – non pleinement atteint de nos jours – d'une reconnaissance de la liberté religieuse comme liberté fondamentale<sup>384</sup>. Le troisième seuil achève en effet la laïcité par une problématisation généralisée, de Dieu, du monde, de la nature, de l'homme, de la société, de la vérité<sup>385</sup>. Il s'ouvre sur la promotion de ce qu'Edgar Morin appelle « la démocratie cognitive ». Mais il sort des limites chronologiques de notre travail. Nous suivrons brièvement la dialectique des deux premiers seuils, en nous demandant quelles positions kantiennes correspondent (ou non) à chacun.

<sup>381</sup> LACROIX Ibid. « tact spirituel » : « si l'on entend ainsi l'idée de philosophie chrétienne, la pensée de Kant, bien qu'elle ne s'en réclame pas ou plutôt parce qu'elle ne s'en réclame pas, est de celles qui s'en approchent le plus ». C'est la dernière phrase du livre.

<sup>382</sup> Steven ENGLUND, 121 in *Une l'histoire de la démocratie en Europe* (dir. Antoine DE BAECQUE), Le Monde Éditions, 1991.

<sup>383</sup> Jean BAUBÉROT : *La laïcité de 1789 à nos jours, quel héritage ?* Genève, Labor et fides, 1990 (abrég. *héritage*) ; même auteur : *Histoire de la laïcité française*, PUF, Que sais-je ? 2000 (abrég. *Histoire*) ; même auteur : *Laïcité 1905-2005 – entre passion et raison*, Seuil, 2004 (abrég. *Passion*).

<sup>384</sup> Jacqueline COSTA-LASCOU : *Les trois âges de la laïcité*, Hachette, 1996, 13. Maurice BARBIER *esquisse...*, op. cit., 86 voit la laïcité se développer en trois mouvements : séparation – neutralité - liberté.

<sup>385</sup> MORIN loc. cit., 40-41.

Le premier seuil marque la fin du principe de catholicité. La rupture initiale a lieu avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de l'été 1789, puis avec le Code civil, pour lequel la loi ne s'identifie à aucun culte. Par le Concordat de 1802 est atteint un premier compromis, qui met fin à l'hégémonie sociale et culturelle de l'Église (puisque d'autres cultes sont reconnus), mais décharge l'État, au profit des religions, de la mission d'assurer le salut des citoyens<sup>386</sup> : à l'État la gestion physique des Français, en particulier de leur état civil, aux religions celle de leurs âmes. L'État ne renonce pas à avoir une politique religieuse, mais il se déclare étranger aux croyances et s'interdit de se mêler des dogmes<sup>387</sup>. Le Concordat est le fruit d'une transaction entre un gouvernement issu de la Révolution et les milieux populaires qui l'avaient combattue<sup>388</sup>. C'est donc une affaire intérieure, à laquelle le kantisme n'est mêlé que par ricochet. Il n'est guère que le *fellow traveller* de la pensée, alors dominante, des Idéologues : ceux-ci théorisent la séparation de l'école et de la famille, c'est-à-dire en fait de la famille et de l'Église<sup>389</sup>.

La longue période du premier seuil se marque par un conflit ouvert entre Église et modernité, une montée d'anticléricisme, une baisse d'influence de l'Église, et la double et irrésistible ascension – contre l'autorité cléricale – de l'école et de la médecine, davantage sacralisées en France qu'ailleurs<sup>390</sup>. (Le catholicisme avait été très tôt dépossédé de son rôle sanitaire<sup>391</sup>). C'est l'époque où la loi Guizot du 28 juin 1833, qui amorce la construction d'un système scolaire autonome, ne va toutefois pas jusqu'au bout de la logique de premier seuil, puisque l'instituteur reste soumis à l'autorité du curé. À l'aune de cette ligne moyenne du premier seuil, la laïcité kantienne fait figure d'avant-garde : rappelons par exemple que pour Kant avoir de la religion est un devoir de l'homme envers lui-même, car l'homme n'a pas de devoir envers Dieu<sup>392</sup>. Le premier seuil est aussi l'époque où se construit une morale indépendante, mais où l'audience de Kant – très forte sur ce point – s'oppose frontalement à l'esprit du Concordat (puisque celui-ci maintient le fondement religieux de toute morale), et se heurte à l'idéologie positiviste : philosophiquement proche de celle de Kant, celle-ci est néanmoins – pour cette raison peut-être – sa rivale. Charles Renouvier publie en 1869 *La science de la morale*<sup>393</sup>. Le premier seuil de laïcisation a vu la pénétration du kantisme en France, mais essentiellement sous le signe d'une fronde intellectuelle et libérale : le kantisme de Charles de Villers par exemple, qui venait de se convertir au protestantisme, avait été au

<sup>386</sup> BAUBEROT op. cit. *héritage*, 30.

<sup>387</sup> Jean-Marie MAYEUR : *La question laïque, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, 1997, 16.

<sup>388</sup> Jacques SOLE : *La Révolution en questions*, Seuil, 1988, 291.

<sup>389</sup> Liliane MAURY : *L'enseignement de la morale*, PUF, Que sais-je ? 1999, 107.

<sup>390</sup> BAUBEROT op. cit., *Passion*, 257.

<sup>391</sup> BAUBEROT op. cit., *Histoire*, 27.

<sup>392</sup> Voir *Métaphysique des mœurs*, II. *Doctrine de la vertu*, § 15, Pl. III, 731, AK. VI, 441.

<sup>393</sup> BAUBEROT op. cit., *héritage*, 62.

début du siècle une arme contre la politique concordataire du premier consul et le projet de celui-ci de se réconcilier avec l'Église catholique<sup>394</sup>. L'autonomisation de la justice, de la médecine et de l'école se répercute sur la faveur croissante du kantisme durant le deuxième seuil de laïcisation, car elle accompagne, sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire, l'éclosion des nouveaux clercs : ils sont en effet les premiers bénéficiaires de cette vaste fragmentation institutionnelle opérée aux dépens de l'Église<sup>395</sup>. Cette redistribution des cartes prendra forme légale avec les lois de 1882, qui s'inscrivent chronologiquement dans la laïcisation entre premier et deuxième seuil<sup>396</sup>. Ces décennies concordataires auront vu la hausse de valeurs d'autonomie morale et d'universalisme national qui furent à la fois républicaines et kantienne. L'enchantement de la sécularisation<sup>397</sup> scolaire marquait la phase euphorique du kantisme à la française. Il coïncidait historiquement avec la montée en puissance de l'État moderne dans son double caractère, défini par Taine, de fonctionnarisation et de centralisation<sup>398</sup>. Comme tout cela est loin<sup>399</sup> !

Le second seuil se radicalise sur la base des acquis du premier, pour aboutir à une désinstitutionnalisation de la religion<sup>400</sup>, à une clarification des positions en présence, c'est-à-dire à un double renoncement de l'État au système régalien gallican, et de l'Église au cléricalisme<sup>401</sup>. La séparation de 1905 se traduit à la fois par une défaite de la nation catholique, et par le renoncement de la République à instaurer une religion civile républicaine<sup>402</sup>. La socialisation morale par la religion n'est plus légitime, et la liberté de conscience et de culte est garantie. La liberté religieuse inclut le droit de ne pas avoir de religion (il n'y a plus de cultes reconnus). Une morale laïque (ou scientifique) devient possible (Albert Bayet, Émile Durkheim). L'enchantement séculier bat son plein. Il est couronné logiquement par la législation séparatrice de 1905. Le deuxième seuil de séparation est celui

<sup>394</sup> *La décade philosophique* (organe des Idéologues) publie dans le même numéro le texte du Concordat et la mise au concours de l'Institut du sujet suivant : « Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther sur la situation politique des différents États de l'Europe et sur les progrès des Lumières ? » Cuvier, luthérien de Montbéliard, pousse Villers à traiter la question mise au concours. Pour les érudits luthériens de Göttingen, l'occasion est trop belle de prendre une revanche sur la France catholique de Bonaparte. Villers remet son texte à Reinhard. L'ouvrage est couronné, et devient un best-seller (Louis REYNAUD : *L'influence allemande en France aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Hachette, 1922, 105).

<sup>395</sup> BAUBEROT *Histoire*, op. cit., 28-29.

<sup>396</sup> BAUBEROT *Ibid.*, chap. V, 64-75.

<sup>397</sup> BAUBEROT *Passion*, op. cit., 257.

<sup>398</sup> MAYEUR op. cit., 20.

<sup>399</sup> Le rapport entre religion et culture générale s'est complètement inversé depuis le premier seuil de laïcisation. « En 1830, on justifiait encore l'acquisition d'une culture générale par son apport à l'instruction religieuse. Les lois laïques ont en partie cassé ce modèle. Maintenant, c'est à partir d'une préoccupation de culture générale que l'on s'inquiète d'un manque de connaissances religieuses » (Jean HOUSSAYE : *Les valeurs à l'école – L'éducation aux temps de la sécularisation*, PUF, 1992, 248).

<sup>400</sup> BAUBEROT *Passion*, op. cit., 61.

<sup>401</sup> BAUBEROT *Histoire*, op. cit., 94.

<sup>402</sup> BAUBEROT *Passion*, op. cit., 262.

de la paix religieuse et de ce que Jean Baubérot appelle le pacte laïque<sup>403</sup> : le conflit est dépassé, le nœud gordien tranché. La laïcité kantienne a cessé d'être d'opposition, elle est devenue un recours pacificateur, une façon de dédramatiser l'affrontement religieux et d'en considérer le règlement comme « le programme commun à la plupart des groupes républicains »<sup>404</sup>. On est frappé de la modération de Ferry et Buisson à un moment où l'Église romaine affiche pourtant, après Vatican I, un anti-modernisme de combat. On n'enlève pas tout de suite les crucifix des écoles laïques<sup>405</sup>. On peut faire la même observation au moment de la séparation jaurèsienne et pacifiante de 1905<sup>406</sup>. Le kantisme de second seuil est l'expression philosophique d'une synthèse républicaine devenue la norme commune. Au sein du parti républicain un point d'équilibre a été atteint – à la gauche du centre<sup>407</sup>. Combes et Briand ont écarté le « danger clérical » en enterrant la hache de guerre avec l'Église. Les conquêtes d'une laïcité de la raison pratique ont provoqué un recul relatif de l'anticléricalisme de combat. Lorsque Alain est nommé professeur au lycée de Rouen (1900-1902), le temps est loin où son maître Jules Lagneau, professeur à Sens, devait demander sa mutation parce que l'archevêque prétendait lui imposer un enseignement orienté dans le sens catholique<sup>408</sup>. La laïcité intériorisée, couronnement de la laïcité de Kant, se satisfait de la séparation de l'Église et de l'État. Elle rêve sans doute d'une sorte de séparation de l'École et de l'État<sup>409</sup>. C'est à sa façon une *presque* laïcité, comme la kantienne. Elle a cette particularité que personne n'en est *totalemment* satisfait. Plutôt bon signe : quand il n'y a ni vainqueur ni vaincu, c'est l'art de vivre ensemble qui progresse.

---

<sup>403</sup> BAUBEROT *Héritage*, op. cit., 78. *Histoire*, op. cit., Chapitre VI : *La séparation : un pacte laïque*, 76-92.

<sup>404</sup> Georges WEILL : *Histoire de l'idée laïque en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, 1925, 216.

<sup>405</sup> BAUBEROT *Tolérance...*, op. cit., 153.

<sup>406</sup> BAUBEROT *Ibid.*

<sup>407</sup> MAYEUR op. cit., 109.

<sup>408</sup> André SERNIN : *Alain - un sage dans la cité*, Robert Laffont, 1985, 79.

<sup>409</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France - essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, 246.

# CHAPITRE VII

## SOCIOLOGIE DU KANTISME

<b>Kantisme et positivisme – concurrents mais alliés dans la synthèse républicaine française .....</b>	<b>503</b>
<b>Géographie et sociologie du kantisme à la française .....</b>	<b>517</b>
Le milieu philosophique comme écosystème .....	518
L'irrésistible ascension des philosophes boursiers .....	522
Du conflit de la bourgeoisie avec l'Église catholique et des affinités kantienne qui en résultent .....	524
La dichotomie des juristes et des philosophes .....	526
La rivalité de Paris et le province – le jeu de l'oie républicaine .....	531
La philosophie comme marché – de l'influence décisive des réseaux et des maisons d'édition .....	536
<b>Une cléricature savante .....</b>	<b>540</b>
La République comme État savant .....	543
<b>L'École Normale Supérieure – ou l'intersection : un kantisme spiritualiste à la rencontre de la République .....</b>	<b>550</b>
<b>La sécularisation par l'Université – le modèle allemand .....</b>	<b>569</b>
Décléricalisation et mondanisation par le savoir – le rôle de l'Université allemande .....	571
Brève sociologie de la sécularisation universitaire à l'allemande .....	577
<b>Instruire et civiliser les enfants – un défi qui change la République .....</b>	<b>580</b>

# Kantisme et positivisme – concurrents mais alliés dans la synthèse républicaine française

Kant a réellement mérité une éternelle admiration en tentant le premier d'échapper directement à l'absolu philosophique par sa célèbre distinction de la double réalité, à la fois objective et subjective, qui indique un si juste sentiment de la saine philosophie.

Auguste Comte : *Cours de philosophie positive*, VI

« Entre Kant et Auguste Comte, dit-on, depuis longtemps son choix est fait », il a cru « devoir se faire le disciple de Comte ». – Loin de là : j'ai toujours refusé ces « choix » que les esprits simples et absolus prétendent vous imposer ; j'ai toujours répondu, comme dans le Parménide : « ni l'un ni l'autre, l'un et l'autre » ; et d'ailleurs, s'il fallait absolument « choisir », ce n'est pas Comte que je choisirais.

Alfred Fouillée : « Comte et Kant », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 43 (1897).

Le positivisme fournit à la III<sup>e</sup> République – particulièrement à Jules Ferry – la base philosophique dont elle a besoin, ces puissants lieux communs qui constituent tacitement le fond de son idéologie, au point que, dira Alain, « on réussit encore mieux en ne nommant jamais Auguste Comte »<sup>1</sup>. Or non seulement Comte est radicalement hostile à l'idée de souveraineté populaire<sup>2</sup>, dogme « métaphysique » à ses yeux, c'est-à-dire indémontrable et arbitraire, mais le positivisme contredit sur des points importants le criticisme dont se nourrit la morale républicaine – cette tension s'observe chez Durkheim<sup>3</sup>, dont les positions religieuses et anthropologiques sont aux antipodes de celles de Comte... Donc un conflit interne divise les intellectuels républicains – positivistes d'un côté, kantien de l'autre, disciples de Comte d'une part, disciples de Renouvier de l'autre. Ce conflit de chapelle se retrouve dans la concurrence que se livrent Ladrangé et Germer-Baillièrre, deux des plus importants éditeurs d'ouvrages philosophiques. Entre les deux camps, dont l'influence sur le discours académique est égale, court une ligne de fracture doctrinale, les positivistes

<sup>1</sup> ALAIN : *Les Passions et la Sagesse* (éd. Georges BENEZE), Pléiade – Gallimard, 1960, 106.

<sup>2</sup> François FURET in Préface à *Jules Ferry, fondateur de la République*, EHESS, 1985, 10.

<sup>3</sup> René KÖNIG : *Émile Durkheim zur Diskussion – Jenseits von Dogmatik und Skepsis*, Munich, Hanser, 1978, 39-56.

aboutissant à une transmutation de la philosophie en réflexion sur la science, quand les criticistes tentent au contraire de mettre la métaphysique à l'abri des incursions du scientisme<sup>4</sup>. De la signification sociologique de cette fracture il sera question plus loin. Dans son étude sur *Les philosophes de la République*, Jean-Louis Fabiani attire notre attention sur les oppositions qui séparent un courant spiritualiste dominant et parisien – dont presque tous les chefs de file étaient nés à Paris (notamment P. Janet, H. Bergson, H. Delacroix, L. Ollé-Laprune, X. Léon) – de la cohorte positiviste, plus provinciale, et qui de ce fait s'intégra plus tardivement à l'*intelligentsia* parisienne, en général en entrant à l'École Normale Supérieure<sup>5</sup>. La philosophie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est, par ses origines sociales, peu homogène, elle présente un double profil<sup>6</sup>. Cette analyse, nous semble-t-il, prend un relief supplémentaire si l'on se souvient que les juristes étaient, eux aussi, et depuis les débuts de l'Empire libéral, de conviction positiviste. Le courant positiviste s'alimentait donc sociologiquement à une double source – chez les philosophes provinciaux partis en retard à la conquête de la capitale, mais aussi chez les juristes qui y occupaient depuis longtemps une position de force – et dont Jules Ferry était l'incarnation la plus classique. La « conférence Molé » du barreau de Paris rassemble depuis 1860 l'élite libérale (aristocratique et bourgeoise) du corps des juristes qui ont rompu avec le verbalisme des « bonzes de 1848 » et leur inspiration socialisante. C'est dans cet écosystème que s'est opérée la jonction des jeunes avocats avec la mouvance positiviste : on se réunit chez les Ferry, rue Mazarine, puis rue Duphot, pour jeter les bases intellectuelles de cette spiritualité libérale<sup>7</sup> qui constituait le fond de la pensée de leur maître spirituel Auguste Comte. Lorsque le jeune barreau accède au pouvoir en 1871 avec Gambetta au ministère de l'intérieur et Ferry à la mairie de Paris, ses adversaires sont les notables conservateurs de province et le prolétariat<sup>8</sup>. Son expression politique est ce parti républicain qui synthétise si bien trois éléments essentiels : les intérêts de la petite propriété, l'urgence d'une sécularisation anticléricale (mais non antireligieuse) de la vie sociale, l'objectif d'une croissance économique régulière. L'énoncé de ce programme montre à l'évidence que la part du kantisme y est largement moindre que celle du positivisme de Comte.

<sup>4</sup> Michel ESPAGNE : *En deça du Rhin – L'Allemagne des philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 299.

<sup>5</sup> Jean-Louis FABIANI : *Les philosophes de la République*, Minuit, 1988, 93. Voir en particulier le tableau Ibid., 94.

<sup>6</sup> Au provincial de tendance positiviste détenteur de capital culturel hérité, s'oppose le spiritualiste parisien détenteur de capital économique hérité (FABIANI op. cit., 96-97).

<sup>7</sup> Alphonse DUPRONT : « Jules Ferry opposant à l'Empire », *Revue historique*, 177 (1936), 357-365.

<sup>8</sup> Philip NORD : *The Republican Moment – Struggles for Democracy in Nineteenth Century France*, Cambridge (Mass.) – Londres, Harvard UP., 1995, 134 sq..

La place des deux camps dans le paysage intellectuel est difficilement comparable : les positivistes ont dressé leurs tentes en dehors de l'Université, alors que les criticistes contrôlent les voies de communication du discours philosophique officiel, et se sont assurés la maîtrise des points stratégiques. Chaque camp dispose d'une revue chargée de diffuser la bonne parole : *La Philosophie positive* (1867-1883), éditée par Émile Littré et Grégoire Wyruboff, fait concurrence à *La Critique philosophique* (1872-1889), revue hebdomadaire dirigée par Charles Renouvier, dont les relais vers la Sorbonne et l'École Normale Supérieure sont réguliers et efficaces (Boutroux, Durkheim, Dauriac). Le médecin moscovite Wyruboff, fixé en France depuis 1864, a franchi la rue Saint-Jacques pour enseigner au Collège de France à partir de 1903 – face à la Sorbonne et contre elle – l'histoire générale des sciences<sup>9</sup>. Par leur poids dans l'économie médiatique, les revues favorables au transfert de la philosophie critique allemande vers la France l'emportent nettement sur les organes de diffusion du positivisme. *L'Année philosophique* et la *Critique philosophique* qui servent de plate-forme de discussions aux sciences philosophiques *made in Germany*, notamment aux sciences humaines d'inspiration néo-kantienne, véhiculent la synthèse philosophique républicaine de fin de siècle (Renouvier, Boutroux, Durkheim), elles mettent leurs moyens éditoriaux et leurs réseaux d'influence au service du syncrétisme idéologique en devenir, tel qu'il s'est constitué dans la double opposition à l'éclectisme de Cousin et au positivisme de Comte.

Les divergences entre les deux écoles affectent directement le rapport intellectuel à l'Allemagne : le criticisme de la Sorbonne et de l'École Normale est aux écoutes non seulement de la production philosophique de Berlin, Heidelberg, Tübingen, Marbourg, Leipzig et Göttingen, mais également des sciences humaines greffées sur le tronc kantien dessiné par la *Critique de la raison pure*. *La Philosophie positive* par contre réduit à la portion congrue une philosophie allemande qui, selon Littré, relevait du deuxième âge (métaphysique, donc dépassé) de la pensée, alors que le positivisme, à l'entendre, en représentait le troisième, le plus avancé. On mesure malaisément l'enjeu du débat, et ses conséquences sur le kantisme républicain lui-même. Nous soutiendrons, dans l'espoir que cette hypothèse permette d'y voir plus clair, que l'idée républicaine fut de tropisme plutôt positiviste, et que ce fut nettement le cas lorsqu'elle recherchait l'indépendance de la Nation en philosophie. Nous croyons à l'inverse qu'elle devint d'affinité plutôt criticiste à mesure qu'elle s'ouvrit davantage à la production universitaire d'outre-Rhin, ce qui fut massivement le cas à partir de l'arrivée de Lucien Herr à la direction de la bibliothèque de l'E.N.S en 1888. Que le personnel dirigeant de la III<sup>e</sup> République – à l'image de Jules Ferry – ait été de sensibilité majoritairement

---

<sup>9</sup> ESPAGNE loc. cit.



positiviste, s'explique, nous semble-t-il, à la fois d'un point de vue culturel et sociologique, d'une part la République exigeait la référence nationale depuis la mise au ban de la France par la Sainte Alliance, et plus encore après son humiliation face à la Prusse en 1870. Le positivisme était plus tricolore que *cosmopolitique* au sens kantien. D'autre part la culture philosophique requise des avocats et des juristes qui donnaient le ton dans le camp républicain – en particulier au Parlement et dans la fonction publique – s'accommodait sans état d'âme du recours au bon sens populaire, dont se réclamaient volontiers les positivistes. Elle ne préparait guère à s'enticher des prouesses verbales et de la scolastique virtuose de l'austère kantisme. Sans doute la nette domination positiviste dans la libre pensée républicaine en général, et le visible effacement kantien dans la réflexion maçonnique en particulier s'expliquent-ils par cette répulsion instinctive de la petite bourgeoisie culturellement ascendante envers la sophistication métaphysique des Allemands. Le positivisme est pour les intellectuels français une façon de se démarquer de l'Allemagne<sup>10</sup>. *A contrario*, la préférence kantienne semble avoir été électivement liée à l'appartenance à l'*intelligentsia* enseignante, qui, par son métier, cultivait une représentation plus abstraite et plus platonicienne de la République.

En tout cas le conflit entre les deux idées était ouvert, et la famille républicaine divisée en profondeur : d'un côté les « métaphysiciens », ceux que Mona Ozouf appelle les républicains contractualistes à la Renouvier et Vacherot – le premier, fort amer après l'échec de la Seconde République en 1851, avait dû en rabattre sur le lyrisme de son *Manuel* de 1848 – de l'autre côté les « fatalistes », les républicains positivistes à la Littré et Ferry, attachés en priorité à la restauration de l'unité morale de la nation<sup>11</sup>. Dans *La métaphysique et la science* (1858) Étienne Vacherot avait mis en scène la partie de catch intellectuel d'un positiviste et d'un kantien, pour laisser celui-ci triompher... par arrêt de l'arbitre au dixième round, si l'on nous permet cette métaphore sportive ! N'oublions pas que la vocation républicaine des positivistes fut tardive. Littré n'a rompu avec Comte que lorsque celui-ci s'est rallié à l'Empire après le 2 décembre. Politiquement le positivisme est équivoque, il a eu une double descendance, monarchiste avec Charles Maurras, radicale avec Alain<sup>12</sup>. Pour Comte, le penseur de Königsberg aura certes été « trop métaphysicien », comme en leur temps Crusius et Wolf avaient été des « architectes de nuées » (*Luftbaumeister*) au regard de la *Critique de la raison pure*. Mais cela n'empêcha point que Kant fût perçu par Comte comme « le penseur

<sup>10</sup> ESPAGNE op. cit., 381

<sup>11</sup> Mona OZOUF : « Entre l'esprit des Lumières et la lettre positiviste – Les républicains sous l'Empire », 415-440, in *Le siècle de l'avènement républicain* (dir. François FURET et Mona OZOUF), Gallimard, 1993.

<sup>12</sup> Raymond ARON : *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, 92

le plus proche » de la philosophie positive<sup>13</sup>. Nous décrivons quelques aspects de ce long duel interne à l'idée républicaine pour constater – au bout du compte – l'efficacité du travail qui, ici encore, aura abouti au rapprochement des contraires, c'est-à-dire à la confluence pratique des deux principaux courants de la philosophie européenne depuis le XVII<sup>e</sup> siècle : le rationalisme continental (cartésien), pour lequel l'autonomie du sujet comme être pensant excluait toute validité spontanée des sensations extérieures, et l'empirisme britannique (baconien), pour lequel toutes les idées qui ne résultent pas de sensations sont des fictions sans réalité et sans valeur.

Dans l'histoire longue de la modernité philosophique on peut voir ces deux conceptions s'affronter en se combinant : de même que le kantisme tente de rapprocher son rationalisme de l'empirisme venu d'outre-Manche, Comte s'efforce de rapprocher son empirisme du rationalisme métaphysique importé d'outre-Rhin<sup>14</sup>. Comme méthode philosophique, la démarche républicaine combine les deux processus, car elle est alternativement rationaliste et positive, et de fait à la fois prescriptive (*vorschreibend*) au sens où l'être humain et la société sont *a priori* considérés par elle non comme des réalités, mais comme des idéaux de la raison, des normes en voie d'accomplissement, et descriptive (*beschreibend*) au sens scientifique, puisque la science se refuse à dire comment *il faut* penser, juger et agir, et se borne à dire comment, dans des circonstances données, les hommes ont *réellement* pensé, jugé et agi<sup>15</sup>. La pensée allemande aura joué un rôle décisif dans cette dialectique de la prescription et de la description, en apportant à Durkheim et à ses disciples ce que Kant avait seulement entrevu – le sens d'une morale de la *Praxis*, plus concrète, plus terrestre, plus sécularisée que celle de Comte. Cette morale en rupture avec l'humanisme de la tradition classique sera à la base de la culture de la III<sup>e</sup> République<sup>16</sup>.

Cette dialectique s'observe dans le rapport de Renouvier à Comte. Les deux pensées ont d'importants points communs, elles partagent en premier lieu le principe de « réduction de la connaissance aux lois des phénomènes »<sup>17</sup> : la méthode suivie est dans les deux cas identique, puisque prévaut de part et d'autre le principe de relativité, qui centre la

<sup>13</sup> Robert ZIMMERMANN : *Kant und Comte in ihrem Verhältnis zur Metaphysik* ; Vienne, Karl Gerold, 1885, 3.

<sup>14</sup> ZIMMERMANN op. cit., 29.

<sup>15</sup> ZIMMERMANN op. cit., 13.

<sup>16</sup> KÖNIG op. cit., 312.

<sup>17</sup> Charles RENOUVIER : *Premier essai de critique générale*, Ladrangé, 1854 (Préface), repris in *L'Année philosophique*, 1896, 18.

connaissance sur la relation et évince l'idole de l'absolu<sup>18</sup>. Pourtant les différences de conviction sont éclatantes : alors que chez Auguste Comte, comme plus tard chez Émile Durkheim, l'esprit humain se manifeste comme pensée collective, chez Renouvier la conscience garde sa forme individuelle et privée. Différence plus significative encore : de 1870 à 1890, Renouvier s'attache à la déconstruction de la fameuse loi des trois états (théologique – métaphysique – positif). Il s'en prend à l'idée, religieuse en dernière analyse, de progrès de l'humanité, présente non seulement chez Comte, mais aussi chez Saint-Simon, Louis Blanc, Proudhon, Victor Considérant, Victor Hugo<sup>19</sup>. Il y a entre Comte et Renouvier une génération d'écart : le premier, né en 1798, appartient à ce que Paul Bénichou appelle « le temps des prophètes »<sup>20</sup>. Le second, né en 1815, relève au contraire du temps (marxien) de la réalité et de la critique. L'idée républicaine s'est stratifiée selon cette alternance de prophétisme romantique et de réalisme critique, elle ne peut être qu'un compromis entre les deux.

Le positivisme est probablement, dans l'ordre philosophique, le système le plus conforme au type d'organisation né de 1789 et du triomphe des valeurs de la modernité bourgeoise, plus précisément de la généralisation de la pensée scientifique et de l'activité industrielle. C'est en ce sens que la République est fille de la science et de la politique positivistes – et ceci dès 1830, lorsqu'il devient évident que, même anglaise, la monarchie est impraticable en France, puisque l'institution royale y est vidée de toute substance spirituelle. « Les rois s'en vont avec le Dieu dont ils étaient l'image »<sup>21</sup>. Cette conviction inspira Jules Ferry toute sa vie, de ses débuts comme jeune avocat et philosophe dans les années 1860, jusqu'à sa carrière politique comme président des Gauches républicaines en 1876, ministre de l'Instruction publique en 1879, Président du Conseil dans les années 1880<sup>22</sup>. Ferry doit à Comte, qu'il considérait comme son « père spirituel »<sup>23</sup>, mais aussi à Quinet et Vacherot, l'idée, tout à fait étrangère à la problématique kantienne (et d'ailleurs contestée par l'Église, mais aussi par des spiritualistes comme Jules Simon), que ce qui prime absolument, c'est la nation, dont l'unité a été perdue par la Révolution, que cette perte a coïncidé avec un déclin de la religion, et qu'il importe par conséquent, afin de restaurer l'unité nationale, de donner à la

<sup>18</sup> Laurent FEDI : « Renouvier critique de Comte » in Michel BOURDEAU et François CHAZEL (éd.) : *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, L'Harmattan, 2002, 153-183.

<sup>19</sup> Voir l'*Essai critique sur la philosophie positiviste* du fouriériste Charles PELLARIN, Dentro, 1864.

<sup>20</sup> FEDI loc. cit., 154.

<sup>21</sup> Henri GOUHIER : *La vie d'Auguste Comte*, Vrin, 1965. Se reporter au chapitre « La vraie révolution », 137-148.

<sup>22</sup> Louis LEGRAND : *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, Marcel Rivière, 1961, chap. III : « Jules Ferry était-il positiviste ? » 95-137. Voir aussi « Jules Ferry et la tradition positiviste » in Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France – Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, 225-248.

<sup>23</sup> LEGRAND op. cit., 136.

France un idéalisme capable de se substituer au catholicisme et de souder la collectivité autour d'une foi nouvelle, scientifique et laïque<sup>24</sup>. La trilogie républicaine fondatrice de la laïcité française – morale, science, Nation - Ferry en devait l'intuition à Comte, mais à un Comte lu à travers Condorcet et son *Mémoire sur l'instruction publique*. L'objectif d'égalité et de bonheur commun s'y trouvait déjà affirmé, ainsi que la nécessité d'une foi civile. Par contre la conviction d'un rôle essentiel dévolu à la famille et aux femmes pour l'établissement de la paix civile est à porter au crédit du positivisme. Sa doctrine soufflera aux organisateurs de l'Université républicaine, à Louis Liard en particulier, l'idée d'autonomie universitaire, déjà théorisée par Humboldt et Fichte, mais en germe dans *Le conflit des facultés* – selon laquelle toute tutelle ecclésiastique ou préfectorale est insupportable. Le concept utopique de sacerdoce du pouvoir spirituel vient incontestablement de Comte, après avoir transité par les saint-simoniens. Pourquoi l'Université ne succèderait-elle pas à l'Église comme pouvoir sacerdotal ? Cette éventualité qu'envisageait le discours du 19 juillet 1879, ce n'est pas à Kant que Ferry en devait l'idée. De provenance également positiviste était le concept de morale sociologique et d'éducation à l'altruisme, repérable dans les écrits de Gréard, Buisson, Bert, Pécaut et Jacoulet : le traité *De l'éducation* de Herbert Spencer (1861) avait été traduit en 1878<sup>25</sup>.

Arrêtons-nous un instant sur le rapport paradoxal du positivisme à l'idéologie républicaine. Ceci nous permettra de comparer son impact à celui du criticisme kantien. Historiquement, les positivistes succèdent aux « vieilles barbes » quarante-huitardes<sup>26</sup>. Les jeunes générations libérales des premières années du Second Empire vont lire Comte grâce à Littré. Or, on l'a vu, il n'est pas démocrate. Son républicanisme est celui d'un savant convaincu de la mission prophétique des minorités instruites, sinon de leur vocation à devenir un nouveau clergé, gardien d'un Évangile sans Dieu. Son *Cours de philosophie positive*, sous la Restauration, compte parmi ses auditeurs le naturaliste Alexander von Humboldt, le politicien Hippolyte Carnot, le physiologiste Blainville, le mathématicien Poincaré, le médecin Broussais. La République des savants est en marche, et ce n'est pas une République des barricades – en quoi elle ressemble bien sûr à celle de Kant. C'est pour délit de républicanisme – au sens d'intrusion de la science dans la politique, et non de conspiration militante – que la chaire de géométrie à l'École polytechnique est refusée à Comte en 1833. Le concept de République savante ne le place pas dans la lignée jacobine, ni dans celle de la *Déclaration* d'août 1789, ni dans les généalogies du trinôme qui sert de devise à la République

<sup>24</sup> LEGRAND op. cit., 103.

<sup>25</sup> LEGRAND op. cit., 175 sq.

<sup>26</sup> Philip NORD : op. cit., 15.

depuis 1848. Elle l'inscrit explicitement dans le droit fil de la doctrine des Idéologues et des écrits de Condorcet : c'est là que se trouve, en concurrence structurelle avec le libéralisme kantien, le fondement de la nouvelle foi profane. « La véritable révolution, résume Henri Gouhier, n'est pas celle du grand soir, mais celle des cours du soir »<sup>27</sup>.

La contribution du positivisme à la politique scolaire de la III<sup>e</sup> République réside dans une définition rigoureuse des objectifs et des méthodes de l'école. Alors que le kantisme de la raison pratique postule une morale, l'opportunisme républicain et positiviste fait découler celle-ci de la détermination scientifique des besoins de la société. La morale kantienne est *a priori*, la morale positiviste est au contraire le fruit d'une démarche méthodique, ordonnée, donc progressive, dont les phases ont été exactement prévues par le *Cours de philosophie positive* (1826-1842). On a véritablement affaire à deux conceptions concurrentes de la pédagogie et de la morale : l'opportunisme positiviste de Gambetta et Ferry équivaut à un affaiblissement du républicanisme critique<sup>28</sup>, la méthode de Comte – apparemment répétitive – répondait à un dessein délibéré de ne pas brûler les étapes, mais de recommencer l'apprentissage à chaque phase<sup>29</sup>, quand le programme kantien partait au contraire de la capacité naturelle des individus à l'autonomie. Il existait, entre le dirigisme de Comte et l'appel kantien à la prise individuelle de risque et à la liberté, une tension incontestable, mais féconde. Il fallait cet écart pour instruire efficacement les écoliers de la République. Félix Pécaut était kantien lorsque, dans son enseignement de Fontenay-aux-Roses en 1888, il reprochait à la pédagogie de Comte de négliger l'individualisme dont la République avait besoin<sup>30</sup>. Les disciples d'Auguste Comte qui avaient été comme Littré, Robinet et Laffitte des militants de la résistance à l'Empire autoritaire<sup>31</sup>, rêvaient d'une dictature « républicaine et progressiste ». Avant de se rallier à la démocratie parlementaire, Littré avait soutenu que l'enseignement devait être libre et payant<sup>32</sup>. Ces divergences pédagogiques et doctrinales ont enrichi la discussion publique sur des questions importantes (séparation de l'Église et de l'État, gratuité de l'école, etc.)<sup>33</sup>. L'idée selon laquelle il est nécessaire de créer un esprit commun pour mettre fin à l'anarchie intellectuelle de l'âge métaphysique est évidemment dirigée contre l'idéalisme kantien, avec lequel les positivistes partagent néanmoins la

<sup>27</sup> GOUHIER op. cit., 142.

<sup>28</sup> LEGRAND op. cit., 71.

<sup>29</sup> Angèle KREMER-MARIETTI : *L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte* (thèse), Honoré Champion, 1980, chap. « Éducation et méthode », 323 – 342.

<sup>30</sup> Félix PÉCAUT : *L'éducation publique et la vie nationale*, Hachette, 1904

<sup>31</sup> LEGRAND op. cit., 46.

<sup>32</sup> WYROUBOFF : « L'enseignement libre », *La Philosophie positive*, 1868, 456.

<sup>33</sup> Pour le positiviste Marcel ROULLEAUX : « Obligation et gratuité de l'enseignement », in *Fragments économiques* (1867), l'école ne devait être ni obligatoire, ni gratuite (LEGRAND op. cit., 61). Les États-Unis représentaient souvent un modèle en matière éducative et institutionnelle (LEGRAND Ibid., 62).

conviction que la régénération intellectuelle par la science sera un jour la base d'une régénération de la société tout entière. Le kantisme rebelle à l'infiltration positiviste est celui qui refuse l'instauration d'un pouvoir spirituel en régime démocratique, et qui s'insurge à l'idée d'une Église positive statufiée.

La note positiviste dominante est celle du pragmatisme, mais toujours allié à l'esprit visionnaire de ce temps des prophètes. Cet alliage est complexe, mais d'une complexité qui évoque sur un point central celle du kantisme républicain lui-même : la République à fonder sera à la fois la rupture avec la Révolution et son accomplissement<sup>34</sup>. La conjoncture se prête à des expérimentations idéologiques originales, en particulier à la politisation des Loges maçonniques, dans lesquelles trouvent refuge un grand nombre de proudhoniens, de fouriéristes, de saint-simoniens, de socialistes – qui enrichissent de coloris chatoyants la palette du positivisme. La communication culturelle se répand dans un public populaire étendu – en particulier sous la forme de *Grands Dictionnaires encyclopédiques* (Littré, Pierre Larousse), qui constituent pour la vulgarisation du savoir l'équivalent positiviste des maisons d'édition chargées du prosélytisme kantien dans les milieux académiques (Ladrange, Alcan). Un thème commun, semble-t-il, rapproche les deux milieux : la science est jugée capable d'apporter à la société et aux rapports entre l'homme et la nature l'harmonie dont ils ont besoin<sup>35</sup>. Pour répondre aux aspirations républicaines sur le plan de l'instruction publique, le positivisme est mieux armé que la philosophie critique, dont le point fort est dans la laïcisation systématique de la morale. Dix-huit années durant (1830-1848), Comte a donné aux ouvriers des cours gratuits d'astronomie élémentaire, ouverts sur sa proposition par l'*Association polytechnique*. « Au point de vue politique, remarque Claude Nicolet, le positivisme épousera presque toujours entièrement les contours du parti républicain »<sup>36</sup>. Le terme de positivisme servira en quelque sorte de dénomination commune aux républicains éventuellement « radicaux » et aux républicains potentiellement « de gouvernement », dont la lignée sérieuse et réaliste – mais jamais laxiste et empiriste – va de Ferry à Poincaré<sup>37</sup>. Cette République consensuelle – plus comtienne que kantienne – est fondamentalement conservatrice. Elle a été, sous plusieurs régimes qui ont précédé son installation officielle en 1875, l'horizon implicite des décennies 1850-1890<sup>38</sup>. La grande idée stratégique est de terminer la Révolution, en inventant des parades à la lutte des classes – ce sera le suffrage

---

<sup>34</sup> NORD op. cit., 16.

<sup>35</sup> NORD op. cit., 191.

<sup>36</sup> NICOLET op. cit. 249.

<sup>37</sup> NICOLET op. cit., 250.

<sup>38</sup> Pierre ROSANVALLON : *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, 358.

universel - et en édifiant un barrage contre la propagande socialiste – ce sera l’obligation scolaire et l’arbitrage des savants dans les questions politiques les plus explosives. Les solutions positivistes ont révélé leurs limites, particulièrement dans les années 1890, lorsque s’est effondrée la paix sociale attendue du suffrage universel<sup>39</sup>.

Le positivisme est à l’origine des sciences de la société conçues de 1830 à 1850<sup>40</sup>. Avec lui c’est la pensée anglaise et, plus encore, écossaise qui l’emporte – celle de James Fergusson pour l’histoire comparée des cultures, celle du grand Adam Smith pour l’économie, et, plus encore, celle de Stuart Mill pour la psychologie – cette pensée d’outre-Manche donne le pion à la pensée critique de Kant, menaçant d’engloutir non seulement la métaphysique, mais la philosophie entière. « Le positivisme, écrit Alphonse Dupront, ramène enfin du ciel vers la terre la pensée politique française, nourrie jusqu’alors de constructions soi-disant cartésiennes et de sensibleries presque romantiques »<sup>41</sup>. Les positivistes s’en prennent avec une vivacité polémique spéciale aux idéalistes à la Victor Cousin, eux aussi bourgeois d’origine, mais traîtres, eux, à ces origines<sup>42</sup>. L’adoption du positivisme économique britannique se heurte en France à une tendance à considérer la grande industrie comme une forme de pouvoir apparentée au despotisme politique<sup>43</sup>. Au lieu de se confondre, comme en Angleterre, avec l’industrialisme, le positivisme français sera plutôt une idéologie de modernisation libérale par les classes moyennes et par l’école, il s’accompagnera par conséquent de références individualistes. Il sera, beaucoup plus qu’en Angleterre, compatible avec le kantisme et sa morale de l’autonomie du sujet. Des passerelles seront lancées, avec plus de succès qu’en Allemagne, entre positivisme et rationalisme critique : dans l’entreprise de démolition de la métaphysique rationaliste dogmatique, la critique kantienne française parviendra à faire admettre l’objectivité de l’empirisme. Il y aura dans cette forme de kantisme français qui ne s’intéressait pas à la « dialectique transcendantale », mais lui préférait, à l’anglaise<sup>44</sup>, un rationalisme expérimental, comme l’amorce d’une synthèse du positivisme et du criticisme. Le positivisme de Comte était lui aussi le fruit d’un alliage subtil. Il prolongeait la vocation nationale des Français à l’empirisme, mais en ménageant la compatibilité de celui-ci avec les métaphysiques modernes, catholiques (de Maistre) ou protestantes (Hegel).. Et c’est cette synthèse complexe qui finira par constituer une des

<sup>39</sup> ROSANVALLON op. cit., 371.

<sup>40</sup> Paul CLAVAL : *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, 1980, 121.

<sup>41</sup> Alphonse DUPRONT : « Jules Ferry opposant à l’Empire », *Revue historique*, 1936, 358.

<sup>42</sup> DUPRONT op. cit., 372.

<sup>43</sup> DUPRONT Ibid., 363-364.

<sup>44</sup> Un équivalent allemand de cette synthèse se trouve chez Alois Riehl. Voir Wolfgang RITZEL : *Studien zum Wandel der Kant-Auffassung*, Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1952, 28 sq.

combinaisons stratégiques auxquelles excella le génie récupérateur de la III<sup>e</sup> République. Raymond Aron observe qu'Alain était positiviste parce qu'il interprétait Auguste Comte à la lumière de Kant, et que, selon lui, l'idée centrale du positivisme était de dévaloriser la hiérarchie temporelle, de la même façon qu'Auguste Comte n'acceptait la philosophie de Hobbes dans l'ordre temporel, c'est-à-dire la philosophie de la puissance légitime, que pour y ajouter celle - kantienne - du devoir (*das Sollen*) également imposé aux dominants et aux dominés<sup>45</sup>.

Il y eut pareillement une extension scientifique de la pensée critique par l'invention des sciences humaines au XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier dans les applications de la science à la religion (Schleiermacher, Baur, Dilthey en Allemagne), ou à la morale (Renouvier en France)<sup>46</sup>. Le positivisme marque l'irruption triomphale de la pensée scientifique dans la pensée, et le divorce de la philosophie et de la science. Est venu un moment où, après avoir lu *L'esthétique transcendantale* dans la *Critique de la raison pure*, le bourgeois républicain instruit qui voulait rester dans la course devait impérativement lire Helmholtz et Frege, mais pouvait se dispenser de recourir à Hegel et à Schelling<sup>47</sup>. Le positivisme s'était emparé du pouvoir philosophique. L'idéalisme allemand qu'on dressait devant lui pour lui barrer la route était tombé, après la mort de Hegel, dans un total discrédit. Auguste Comte avait eu le mérite de poser avec une netteté inégalée les deux grandes questions des rapports entre la science et la société, et entre l'histoire des sciences et celle des religions<sup>48</sup>. Sur ces deux plans, il fut le précepteur des générations d'intellectuels républicains en charge d'instruire les jeunes Français du XIX<sup>e</sup> siècle. À la source de la culture philosophique de la nation, les métaphysiciens avaient été supplantés par les savants. Les Laplace, Lagrange, Fourier, Monge et Carnot - références majeures du *Cours de philosophie positive* - avaient remplacé les Voltaire, Rousseau et Hegel au Panthéon de la République des intellectuels.

Dans la modernisation de leur pensée, les républicains français seront contraints de tenir compte de cette perte de souveraineté de la philosophie sur son propre territoire, et de la tendance de cette dernière à se réduire comme peau de chagrin à une réflexion de la science sur elle-même - comme du temps de d'Alembert et de Hume, ces positivistes du siècle des

<sup>45</sup> Raymond ARON : *op. cit.*, 92 sq.

<sup>46</sup> Bernard GROETHUYSEN : « Dilthey et son école » in *Philosophie et histoire*, Albin Michel, 1995, 67-68.

<sup>47</sup> Max PLANCK : « Le positivisme et la réalité du monde extérieur », in *Initiation à la physique*, Flammarion, 205-230.

<sup>48</sup> Michel SERRES : *Eclaircissements* - Entretiens avec Bruno Latour, F. Bourrin, 1992, 49.



Lumières<sup>49</sup>. Le kantisme républicain sera donc pris en tenaille entre deux tentations – celle de rejoindre le scientisme positiviste afin de confier à la science la solution des problèmes de l'action et de la morale, et celle de récupérer Kant pour faire barrage, sous la bannière idéaliste, au scientisme dominant. La première tentation fut celle d'Ernst Mach et des penseurs anglo-saxons, la seconde une spécificité plutôt française et italienne<sup>50</sup>, qui présenta l'avantage ambigu de rendre hommage – au nom du progrès – au relativisme épistémologique de la *Critique de la raison pure*, tout en renonçant à enterrer une fois pour toutes la métaphysique et la religion. Le positivisme partageait avec le criticisme ce don d'ambiguïté qui est aussi une prédisposition à l'ubiquité ! Il était à la fois du plus grand courage dans l'ordre spéculatif, et de la plus grande équivoque dans l'ordre politique<sup>51</sup>. Dans l'histoire de la philosophie, comme Friedrich Paulsen l'avait remarqué en 1896, la pensée de Kant était à l'intersection des deux lignes dominantes de la philosophie moderne – celle, rationaliste, qui l'avait reliée à Descartes, Leibniz et Spinoza, et celle, empiriste et positiviste, qui prolongeait jusqu'à elle les enseignements de Locke, Berkeley et Hume<sup>52</sup>. Comte était aussi éclectique que Kant dans ses références. Il se réclamait en même temps de Bossuet, Bonald et Maistre à droite, de Montesquieu, Condorcet et Saint-Simon à gauche<sup>53</sup>. Il excluait toute transcendance, et condamnait les deux erreurs métaphysiques symétriques – le dogme théologique rétrograde, monarchique et clérical à droite, et le dogme démocratique révolutionnaire, jacobin et rousseauiste à gauche.

Les conséquences de ces *a priori* idéologiques étaient importantes. Elles ont joué, dans les argumentations échangées lors des grands débats de la III<sup>e</sup> République sur la laïcité et, plus tard, sur la séparation des Églises et de l'État, un rôle supérieur à celui de Kant. Très influente semble avoir été notamment l'idée comtienne que l'État doit être autant séparé de l'Église que de l'enseignement, et que la séparation vitale soit celle du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, séparation qui impliquait la double suppression du budget des cultes (c'est-à-dire l'abolition du Concordat), et du budget de l'Université, puisque l'enseignement devait être entièrement libre<sup>54</sup>. Ne perdons pas de vue ce lourd impact originel du positivisme sur les années de gestation de l'idée républicaine, après l'échec de la Deuxième République ; le

<sup>49</sup> Voir l'introduction de Hans-Ludwig OLLIG à *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion* (hrsg. Von H.-L. OLLIG), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, 45.

<sup>50</sup> Marco PANZA signale l'influence de Kant sur l'idéalisme de Croce et le matérialisme de Labriola in *La philosophie française et la science* (prés. L. FEDI et J.-M. SALANSKIS), Livre de poche, Lyon, 2001, 35.

<sup>51</sup> Claude NICOLET : « Jules Ferry et la tradition positiviste » in *Jules Ferry fondateur de la République*, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, 1985, 23-48. Cit. 27.

<sup>52</sup> Friedrich PAULSEN : *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, W. Hertz, 1896, 13.

<sup>53</sup> Georges GURVITCH in *Traité de sociologie* (dir. G. GURVITCH), T. 1, PUF, 1967, 40-42.

<sup>54</sup> NICOLET Ibid., 30.

positivisme, écrit François Furet, est le seul système sorti intact de la tourmente de 1848 ; Auguste Comte est mort, mais il a laissé une Église et des disciples. Ferry délaisse la première au profit des seconds, qui forment avec lui, au tournant des années 1850 et 1860, un petit groupe brillant de jeunes bourgeois républicains, où s'élabore l'avenir<sup>55</sup>. Ils seront en effet, en concurrence avec les kantien protestants, moralistes et pédagogues, au cœur du dispositif de la République opportuniste dans sa phase d'élaboration (années 1870-1880). Leur optimisme positiviste aura correspondu, dans la genèse de la République, à la vision euphorique de la révolution industrielle. Lui succéderont, à partir des années 1890, lorsque la vague positiviste approchera de son épuisement, à droite un libéralisme darwinien, à gauche un marxisme darwinisé<sup>56</sup>. Bref, jamais le kantisme n'aura dominé sans partage le paysage intellectuel de notre République

On a la preuve à la fois de l'intensité de la contradiction entre philosophie critique et philosophie positive, et de l'efficacité finale de leur convergence sous le patronage républicain dans un article publié en 1897 dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* sous le titre *Comte et Kant*. Alfred Fouillée s'y défend du reproche de positivisme porté contre lui par le renouvieriste Lionel Dauriac<sup>57</sup>. Il s'aligne sur les conquêtes kantiennes rétablissant le facteur individuel de toute connaissance et de toute action, mais il les infléchit sensiblement en rappelant les droits de la science. Sa position est celle de l'épistémologie la plus consensuelle, consistant à ne nier ni la valeur de la science, ni ses limites. Sa démarche est républicaine en ce sens que, confrontant Comte et Kant, elle les conteste ensemble – mais en empruntant à chacun ce qu'il a de meilleur, afin de parvenir à l'association de leurs complémentarités. Fouillée, qui a enseigné la philosophie à l'École Normale de 1872 à 1875, illustre excellemment cette synthèse dont l'idéologie républicaine a besoin. Elle s'efforce simultanément d'établir les fondements d'une philosophie concrète, rectifiant de l'intérieur la philosophie abstraite du positivisme, et de corriger le kantisme orthodoxe. Elle rappelle à qui l'aurait oublié qu'en admettant du contingent ou de l'indéterminé dans le monde phénoménal, Renouvier, Boutroux et Bergson ont rompu avec la pensée fondamentale de Kant<sup>58</sup>. La synthèse républicaine est la résultante de ces remaniements. Elle réunit les deux savoirs philosophiques – l'esprit et la société. Elle doit à Condorcet l'idée que le moteur du devenir humain n'est pas l'économie, mais la technique et le développement des signes, l'écriture

<sup>55</sup> François FURET in Préface à *Ferry fondateur*, op. cit., 8.

<sup>56</sup> Norberto BOBBIO : *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Turin, Einaudi, 1986, 9.

<sup>57</sup> Alfred FOUILLEE : « Comte et Kant », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 43, 1897, 422-425. L'article de Lionel DAURIAC consacré au *Mouvement positiviste* a paru dans la livraison du 1<sup>er</sup> février 1897 de la même *Revue*.

<sup>58</sup> FOUILLEE op. cit., 423.

alphabétique d'abord, l'imprimerie ensuite – toutes choses qui dépendent des hommes, exclusivement d'eux, c'est-à-dire en dernier ressort de l'école<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Claude NICOLET : « Les trois sources de la doctrine républicaine en France » et « Condorcet 1794-1994 » in *Histoire, nation, République*, Odile Jacob, 2000, 56,114.

# Géographie et sociologie du kantisme à la française

Le kantisme français du XIX<sup>e</sup> siècle est un ensemble de pratiques philosophiques individuelles, mais toujours inscrites dans des logiques collectives auxquelles il doit sa forme singulière – en particulier par le canal de l'interprétation des textes fondamentaux de Kant. Au fil du temps s'est mise en place une orthodoxie universitaire chargée de transmettre, sinon la vérité de son œuvre, du moins sa vulgate la plus assimilable par un nombre croissant de bacheliers et de diplômés d'origine sociale modeste, et la plus conforme à l'impératif de stabilisation de la société française post-révolutionnaire.

La progression de l'instruction dans des couches de population de plus en plus étendues a contribué à éveiller la curiosité philosophique du public. L'enseignement qui avait reçu mission de satisfaire cet appétit de connaissance y est parvenu en diffusant peu à peu le kantisme dans son acception moyenne la plus compatible avec les idéologies dominantes. Le pluralisme des convictions politiques et religieuses étant ce qu'il est resté en France, on a effectivement assisté tout au long du siècle à un jeu dialectique entre la nécessité de standardiser les programmes à partir du centre parisien de l'exécutif, et l'obligation pratique de tenir compte de l'inépuisable diversité du pays. En fin de compte, les élites françaises furent socialement moins homogènes qu'on n'a cru.

Trois dichotomies étaient constamment à l'œuvre, que le présent chapitre s'efforcera d'éclairer dans leur développement chronologique propre et leurs interactions :

1. Une tension très française entre Paris et la province,
2. À l'intérieur de la couche des *intellectuels*, une différenciation professionnelle fondamentale entre littéraires de formation classique d'une part, et juristes, avocats, publicistes d'autre part : qu'y avait-t-il de commun au kantisme d'un professeur comme Barni et à celui d'un avocat comme Ferry ?
3. Une rivalité idéologique – très visible sous la III<sup>e</sup> République – entre *boursiers* et *héritiers*. Cette opposition de statut économique avait son équivalent dans le champ politique :

l'héritier Maurice Barrès s'insurgera au nom de la patrie contre l'enseignement reçu au lycée de Nancy du boursier kantien Burdeau, qu'il considèrera comme un républicain déraciné, plus exactement comme un citoyen sans héritage, c'est-à-dire – dans la logique conservatrice – comme un Français exclu de l'exercice légitime du pouvoir. La compétition entre systèmes philosophiques peut, comme ce fut le cas lorsque Kant devint le penseur du progrès républicain, épouser la logique des luttes internes au champ de la classe dominante qui opposent les fractions dominantes et les fractions dominées, ou plus exactement les tenants et les prétendants<sup>60</sup>.

### Le milieu philosophique comme écosystème

Même si elle tend à se réduire, la prépondérance philosophique parisienne demeure écrasante : alors qu'en pourcentage, Paris ne représente en 1872 que 6,7% de la population nationale, la part des Parisiens dans l'effectif des professeurs s'élève à 28 % pour la faculté des Lettres de la capitale, à 35,7% pour le Collège de France, à 18,4% pour les élèves de l'École Normale Supérieure (sensiblement moins parisienne que la Sorbonne, même si, en 1875, sur 90 candidats normaliens 48 sont fournis par les lycées parisiens<sup>61</sup>). Pour les provinciaux, les meilleurs atouts de carrière sont offerts par les facultés de droit et de médecine<sup>62</sup> – les juristes diplômés tirent ainsi leur épingle du jeu. Fils de juristes ou de médecins, les provinciaux font carrière dans le droit, en médecine ou à l'École des Chartes. Mais pour avoir accès aux carrières les plus prestigieuses de l'Université, ils sont obligés de passer par les grands lycées parisiens, dont sont d'anciens élèves pour 64,2 % les professeurs du collège de France, ceux de la faculté des lettres pour 63 %, ceux de la faculté des sciences pour 92 %, ceux de l'École des Chartes pour 88,2 %, et ceux de la faculté de pharmacie pour 100 %<sup>63</sup>. L'hyperconcentration parisienne de notre XIX<sup>e</sup> siècle philosophique résulte pour une large part des modes de sélection de la méritocratie libérale et républicaine alors pratiquée.

Que les lauréats du Concours Général soient sur-représentés à la Sorbonne et au Collège de France, il suffit pour s'en convaincre de retrouver au palmarès les noms de Berthelot, Bergson, Boutroux, Leroy-Beaulieu, Lavisso ou Vidal de la Blache – les gloires de

<sup>60</sup> Pierre BOURDIEU : *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, 1979, 259.

<sup>61</sup> Paul GERBOD : *La condition universitaire en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Thèse, Paris, Faculté des lettres, 1965, 573.

<sup>62</sup> Christophe CHARLE : « Le champ universitaire parisien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47-48, juin 1983, 82.

<sup>63</sup> CHARLE loc. cit., 83

l'université républicaine<sup>64</sup> – mais l'on prendra garde de ne pas oublier que le concours général était alors exclusivement ouvert aux collèges de la capitale – y compris le collège Stanislas<sup>65</sup>.

À propos de la deuxième dichotomie rappelée ci-dessus, il importe de se souvenir que la III<sup>e</sup> République fut globalement moins celle des professeurs que celle des avocats : entre 1898 et 1940, 709 avocats et hommes de loi ont siégé au Palais-Bourbon (contre 177 professeurs seulement), et dans le même temps 70 professeurs seront devenus ministres, contre 241 avocats et hommes de loi<sup>66</sup>. Mais enseignants et juristes se ressemblaient en ceci qu'intellectuels les uns et les autres, ils devaient leur statut social à leur savoir, à cette instruction qui leur donnait accès à l'univers bourgeois. Le kantisme était sans doute le système philosophique qui, dans ses variantes successives, traduisait le plus fidèlement la capacité des Français à s'embourgeoiser par l'intelligence, et qui permettait à la République d'élargir progressivement le recrutement de ses élites à la petite bourgeoisie et au prolétariat, après avoir d'abord suivi l'exemple d'intellectuels issus de la bonne (haute) bourgeoisie<sup>67</sup>. C'est pourquoi il est essentiel, pour comprendre les époques de mutation sociale accélérée, d'accorder la plus grande attention aux origines sociales des acteurs, dont on peut soutenir qu'elles sont généralement encore plus décisives que leurs professions ou leurs orientations politiques propres<sup>68</sup>. La profession du père en dit alors davantage sur un individu que le métier qu'il exerce – et l'appartenance sociale d'un avocat est perçue bien différemment selon qu'il est fils d'un boutiquier, d'un industriel ou d'un noble, il sera, selon cette logique, classé dans la petite ou haute bourgeoisie ou dans la noblesse, de même que le professeur n'est pas perçu sous les mêmes traits selon qu'il est fils d'un boulanger, d'un médecin, ou d'un châtelain.

Pour que le kantisme ait quelque chance de se développer avec succès, il fallait au minimum que fussent remplies deux conditions, d'abord que l'école puisse jouer son rôle de tremplin de carrière, c'est-à-dire que le travail intellectuel garanti par un diplôme universitaire fût confirmé socialement par un métier libre et sûr, et ensuite qu'il existât un public capable de servir de récepteur et de diffuseur à cette pensée émancipée. L'école et le public – les deux étaient liés, car la démocratisation scolaire initiée par Jules Ferry avait fait naître un public

---

<sup>64</sup> CHARLE loc. cit., 82. Le cas de l'historien Ernest Lavisse est exceptionnel mais symbolique, car n'étant pas fils de fonctionnaire ou d'officier, il n'est pas boursier, mais admis au lycée Charlemagne, la pension Massin accordant un tarif de demi-pension aux lauréats du concours général (CHARLE, Ibid.)

<sup>65</sup> GERBOD op. cit., 85.

<sup>66</sup> Jean-Luc PINOL in : Y. LEQUIN : *Histoire des Français (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, T. 3 : *les citoyens et la démocratie*, Armand Colin, 1984, 143.

<sup>67</sup> Mattei DOGAN : « Les filières de la carrière politique en France », *Revue française de sociologie*, VIII, 1967, 468-492.

<sup>68</sup> DOGAN loc. cit., 470.

instruit et compétent, ce qui n'allait pas tarder à révolutionner la littérature elle-même (au grand mépris conservateur de Maurice Barrès, de René Bazin et de Paul Adam<sup>69</sup>). L'école et le public, il fallait en effet les deux : le séminaire (en particulier normalien<sup>70</sup>, mais la faculté de droit jouait un rôle encore plus important dans la sélection des élites), et les outils modernes de médiatisation des opinions, c'est-à-dire la presse et les revues<sup>71</sup>. Pas de militantisme philosophique dans l'isolement, pas de tour d'ivoire philosophique : en ce sens, le kantisme (et toute philosophie moderne) ressemblent à la politique. De même qu'étaient inconcevables sans intervention dans les médias de l'époque les carrières de Louis Blanc, de Thiers, de Deschanel ou de Jules Ferry, la fortune républicaine de Kant impliquait la parution dans des revues à grande diffusion d'articles le concernant, signés de Fouillée, de Janet ou de Boutroux. Le Paris de la Belle Époque était celui d'une *intelligentsia* mondaine, où les détenteurs de savoir jouissaient d'un espace croissant d'ingérence dans le débat public – ce que l'affaire Dreyfus confirma, en l'amplifiant encore. Comme toujours dans son histoire lorsqu'elle est s'ouvre largement sur la société, la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle est affaire de milieu social et d'environnement culturel, elle fonctionne en éco-système autonome dans lequel les abstractions et les idées vivent leur vie de dialogue et d'antagonisme – il en fut ainsi au temps des *philosophes* du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque les conceptions de Voltaire et celles de Rousseau s'affrontaient sur le forum intellectuel, il en fut de même, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup>, lorsque Vienne vivait intensément le bouillon de culture des *Weltanschauungen* concurrentes et complices de Freud, Musil, Wittgenstein, Mahler et Popper : la discussion y jouissait d'une liberté d'expression qui n'était pas de mise ailleurs, les déviances et transgressions y étaient mieux acceptées, et la réflexion philosophique moins entravée de conventions et de conformismes qu'à l'extérieur de cet écosystème culturel auto-suffisant que forma à la longue le milieu philosophique. Le Paris des néo-kantiens de la III<sup>e</sup> République connut lui aussi une dépendance éco-systémique complexe et féconde, comparable à celle qui avait caractérisé, un siècle et demi plus tôt, le Paris des Lumières, des utopistes et des physiocrates<sup>72</sup>. Avec toutefois une différence sociologique considérable : la philosophie du Siècle des Lumières était portée par une élite aristocratique et bourgeoise qui s'exprimait dans des Académies et des salons (souvent tenus par des femmes culturellement émancipées), la philosophie de la III<sup>e</sup> République était presque exclusivement universitaire, normalienne, masculine, et portée par une classe moyenne en rapide expansion scolaire. La

<sup>69</sup> Christophe PROCHASSON : *Paris 1900 – Essai d'histoire culturelle*, Calmann-Lévy, 1999, 143.

<sup>70</sup> Voir Hubert BOURGIN : *De Jaurès à Blum – l'École normale et la politique*, 1938.

<sup>71</sup> DOGAN op. cit., 482-483.

<sup>72</sup> Sur tous ces points, on consultera Edgar MORIN : *Sociologie*, Fayard, 1984, notamment 36, 119-126, et, sur la notion d' « écosystème social », Serge BERSTEIN et Odile RUDELLE (dir.) : *Le modèle républicain*, PUF, 1992, 7-10.

rue d'Ulm jouait son rôle de catalyseur d'excellence intellectuelle. Les normaliens avaient leurs salons, où le sociologue Maurice Halbwachs se souvenait d'avoir dansé avec les filles de Boutroux ou d'Aulard, ses anciens camarades d'École<sup>73</sup>. Ces formes de sociabilité ont joué un rôle important dans la culture de la III<sup>e</sup> République. Elles se sont manifestées avec éclat au moment de l'affaire Dreyfus.

Qu'ils soient philosophiques ou politiques, les écosystèmes se ressemblent en ce sens qu'ils sont des organes vivants, profondément insérés dans la société de leur temps, et qu'ils ne se conservent jamais en l'état par simple cryo-conservation quand ils se trouvent déconnectés du terreau qui les porte<sup>74</sup>. Comme philosophie de la liberté, le système de Kant eut effectivement tout à gagner de l'environnement politique libéral avec lequel il sembla se confondre après l'installation de la République. Il y eut de fortes affinités objectives entre l'écosystème des philosophes, particulièrement des kantien, et l'écosystème social des républicains : l'un et l'autre étaient originellement des cultures de conflit, associées à la contestation des pouvoirs établis – tellement leur cantonnement dans le sas de l'opposition avait duré longtemps – l'un et l'autre étaient partis à la conquête du pouvoir (intellectuel et politique), l'un et l'autre étaient devenus ensuite des cultures installées – et la culture républicaine avait même fini par être la culture identitaire de l'immense majorité des Français, de la même façon que la culture kantienne, à la faveur de la laïcisation de l'enseignement philosophique, avait fini par constituer avec Descartes et Platon la base tripartite du *credo* philosophique national. De l'opposition au consensus, de la dissension conflictuelle à la monoculture du compromis et de la synthèse, le parcours des deux écosystèmes avait été comparable.

On se tromperait pourtant si l'on imaginait l'écosystème universitaire en cohorte homogène, militant en rangs serrés pour une idéologie univoque. Il était plutôt – pour reprendre une expression de Paul Gerbod – un corps social religieusement et politiquement en discorde. L'université sacrifiait parfois aux « tendances funestes » de l'irréligion moderne, ainsi que le montraient les exemples « impies » de Joseph Ferrari, d'Adolphe Gatién-Arnoult, voire de Victor Cousin – mais dans la plupart des cas l'impiété restait discrète et se cachait même, se limitant à une revendication du droit à l'indépendance intellectuelle de chacun et à une mécréance voltairienne en matière de religion<sup>75</sup>. L'éclectisme cousinien, qui l'avait

<sup>73</sup> PROCHASSON op. cit., 200.

<sup>74</sup> Jean-François SIRINELLI in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUD), T. 2. *Limites*, Gallimard, 2000, 251, 277.

<sup>75</sup> GERBOD op. cit., 129 sq.



philosophiquement emporté sur le condillacisme, était politiquement modéré. Pourtant un événement de grande portée culturelle s'était produit : une rupture institutionnelle mais peu dramatisée de l'Université avec le clergé avait eu lieu en 1842, et depuis 1854 les clercs étaient exclus de l'inspection générale de l'instruction publique. Le traditionnel célibat laïque était en décline, même si la tradition napoléonienne se maintenait, à la fois monastique et militaire, d'un enseignement sans femmes<sup>76</sup>. Politiquement – malgré l'engagement de Bouillier à Lyon et de Lenthéric à Montpellier – la tendance était à la modération, d'autant que les universitaires jouissaient dans le meilleur cas d'un statut de « demi-citoyenneté »<sup>77</sup>. Les républicains étaient rares parmi eux. De la Monarchie de Juillet à l'instauration de la République, il y a eu, semble-t-il, et contrairement à une idée reçue, plutôt une baisse de visibilité politique de l'Université. La Sorbonne donnera certes un père à la République (Henri Wallon), mais le seul régime auquel elle a fourni des dirigeants fut la Monarchie de Juillet (Villemain, Cousin et Guizot ont été au pouvoir après la Révolution de 1830)<sup>78</sup>.

### **L'irrésistible ascension des philosophes boursiers**

Dans l'histoire de la France républicaine (kantienne ou pas) un rôle déterminant incombait à la promotion scolaire, puis sociale des plus méritants – ceux qu'Albert Thibaudet appelait les boursiers (et qu'il opposait aux héritiers)<sup>79</sup>. Des boursiers, il y en avait à tous les degrés du système scolaire et universitaire : au Concours Général de 1890, deux prix d'honneur sur trois revenaient à des boursiers, et 47 nominations sur un total de 96<sup>80</sup>. Leur part de lauriers parmi les admis aux grandes écoles était considérable : de 1892 à 1895, 902 boursiers nationaux intégrèrent les grands établissements universitaires de la nation, 94 l'École Normale Supérieure (54,6 %), 248 l'École polytechnique (35 %), 412 Saint-Cyr, 60 l'École centrale, 44 l'École navale, 8 l'École des mines, 30 l'Institut agronomique. Les enfants intellectuellement doués mais d'origine sociale modeste se voyaient donc offrir des chances exceptionnelles d'accès à la culture supérieure (*Hochkultur*) – si l'on entend par ce terme trop vague aussi bien le savoir scientifique abstrait que la maîtrise des codes de conduite convenable (politesse, savoir-vivre, morale, culture générale). Sur tous ces points

<sup>76</sup> GERBOD op. cit., 577-578. En 1879, sur 7150 fonctionnaires de l'instruction publique, 3240 n'étaient pas mariés (Ibid.)

<sup>77</sup> GERBOD op. cit., 133.

<sup>78</sup> Christophe CHARLE : *Les professeurs de la faculté des lettres de Paris*, T.I. 1809-1908, CNRS, 1985, 10.

<sup>79</sup> Albert THIBAUDET : *La République des professeurs*, Bernard Grasset, 1927.

<sup>80</sup> Jean-François SIRINELLI : « Les élites culturelles en France au XX<sup>e</sup> siècle », in : *Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd.1 (hrsg. von Rainer HUDEMANN und Georges - Henri SOUTOU), Munich, R. Oldenbourg, 1996, 69-70.

l'école républicaine continuait les traditions du collège jésuite d'Ancien Régime et du lycée napoléonien<sup>81</sup>.

À cet égard, le kantisme représenta sûrement une contribution importante à la constitution d'une morale normative tenant compte à la fois de la liberté de choix des individus, et de l'utilité collective des libertés personnelles. Il y eut effectivement un kantisme des boursiers, qui se définissait sociologiquement par deux critères : la modestie de l'origine sociale et la fréquentation de l'école publique. Pour accomplir le parcours culturel auquel son intelligence le destinait, le boursier devait impérativement avoir été pauvre dans son enfance et n'avoir jamais montré de faiblesse face à la concurrence des écoles chrétiennes. Le philosophe Alain et son maître (et modèle) Jules Lagneau furent en quelque sorte les archétypes de ce type d'enseignant que la III<sup>e</sup> République proposa en exemple à ses citoyens en culottes courtes. L'enfance difficile et modeste qu'ils avaient connue n'avait rien de commun avec l'enfance choyée et douce d'un Maurice Barrès, entré en 1866 à la petite école de Charmes (Vosges) dirigée par les sœurs de la doctrine chrétienne.

Or le parcours de Barrès est lui aussi exemplaire, car il va mettre un « héritier » au contact d'une France qui, devenue républicaine, installe peu à peu la scolarité obligatoire et laïque – en même temps que ses *philosophes-boursiers-professeurs* diffusent les fondamentaux de la philosophie de Königsberg. C'est l'année où Jules Ferry fait voter par le Parlement ses lois sur l'enseignement primaire (1882) que Barrès arrive à Paris. Il a tout juste 20 ans. Il est entré en 1877 en seconde au lycée de Nancy, après avoir quatre années durant suivi au collège de la Malgrange (près de Nancy) l'enseignement dispensé par des prêtres du diocèse : médiocres préparatifs, on en conviendra, à recevoir, en classe de philosophie, l'enseignement kantien d'Auguste Burdeau (octobre 1879-janvier 1880), puis de Jules Lagneau (février-juin 1880), retrouvé ensuite à Paris. Particularité significative d'un point de vue sociologique, car elle invite à ne pas voir les « héritiers » en « cléricaux » : Barrès est issu d'un milieu bourgeois mais peu chrétien, son père n'était pas pratiquant, et sa mère, certes croyante, ne lui avait pourtant donné aucune instruction religieuse. Il est lui-même aussi critique envers l'Église qu'envers Kant. Il écrit par exemple : « Ce qui me frappe, ce n'est pas l'hostilité à l'Église, c'est l'insuffisance de l'Église, à la Malgrange comme au lycée »<sup>82</sup>. Il faudra donc trouver à son anti-kantisme des motivations politiques non directement religieuses. Il combattra le kantisme moins pour son contenu antireligieux que pour son rationalisme *cosmopolitique* – particulièrement au moment de l'affaire Dreyfus. Il a suivi à

<sup>81</sup> Ernst Ulrich GROSSE – Heinz Helmut LÜGER : *Frankreich verstehen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, 237.

<sup>82</sup> Voir Yves CHIRON : *Maurice Barrès, le prince de la jeunesse*, Perrin, 1986, 25.

l'École pratique des hautes études l'enseignement de Jules Soury, fortement engagé dans le camp des anti-dreyfusards<sup>83</sup>. Christophe Charle distingue trois groupes d'héritiers : ceux qui sont issus de l'aristocratie financière moderne, ceux qui attestent une ascendance aristocratique ancienne, ceux enfin – de loin les plus nombreux – qui proviennent de la bourgeoisie installée, ces « fils de famille » qui incarnent le mieux les valeurs d'ambition et d'énergie de la bourgeoisie conquérante<sup>84</sup>. Dans la longue genèse de son établissement, la III<sup>e</sup> République puise dans ces trois réservoirs. De 1870 à 1890 elle recourt aux grandes familles de la monarchie et de l'Empire, puis – jusqu'au tournant du siècle – à la noblesse des grands propriétaires terriens qui considèrent la circonscription électorale comme un fief familial leur revenant de droit. Leur succèdent après 1900 et recrutés par voie élective, les responsables politiques issus de la haute et moyenne bourgeoisie. Ils forment l'ossature du personnel politique républicain. Ce ne sont plus tout à fait des héritiers, ce sont encore des conquérants. L'héritage dont ils sont porteurs doit moins à l'argent qu'à des valeurs psychologiques et morales enseignées dans les lycées dont ils fournissent les premières générations complètement formées<sup>85</sup>.

### **Du conflit de la bourgeoisie avec l'Église catholique et des affinités kantiennes qui en résultent**

Nous avons eu l'occasion de constater que le kantisme français naît avec la Révolution française et en étroite relation avec elle. Cette complicité originelle se manifeste avec éclat dans un changement spectaculaire de l'attitude des populations instruites vis-à-vis de la religion établie. Montée du Tiers État à la citoyenneté, critique radicale de la religion, réception positive du criticisme kantien par une poignée d'intellectuels : la Révolution fut tout cela à la fois. De même que l'on peut soutenir que ce ne fut pas la bourgeoisie qui fit la Révolution, mais plutôt la Révolution qui créa la bourgeoisie<sup>86</sup> en lui donnant conscience de sa force, on peut défendre l'idée que Kant ne fut pas – comme on l'en accusa – un fauteur de Révolution, mais que son influence se limita à fournir à cette bourgeoisie naissante l'intendance théorique dont elle avait besoin pour défendre ses intérêts face au pouvoir de l'Église catholique. Les intellectuels bourgeois rencontrèrent Kant au moment où leur classe entrait, à la faveur de la Révolution, en guerre ouverte avec la religion de l'Ancien Régime.

---

<sup>83</sup> CHIRON op. cit., 49.

<sup>84</sup> Christophe CHARLE : *Les élites de la République (1880-1900)*, Fayard, 1987, 150-164.

<sup>85</sup> DOGAN op. cit., 485-486. Sur les 1000 députés de la III<sup>e</sup> République, 100 relèvent sociologiquement de la première époque, 300 de la deuxième et 600 de la troisième (Ibid.).

<sup>86</sup> Jacques SOLE : *La révolution en questions*, Seuil, 1988, 63. Renvoie à Colin LUCAS : « Nobles, Bourgeois and the Origins of the French Revolution », *Past and Present*, 1973, 469-496.

« Le bourgeois, écrit Bernard Groethuysen, est l'être qui naît sans providence, ou mieux sans providence de classe. Il faut un Dieu pour expliquer le grand et le pauvre, il n'en faut pas pour expliquer le bourgeois en tant que bourgeois »<sup>87</sup>. Être honnête homme sans être chrétien<sup>88</sup> – c'était précisément l'ambition d'innombrables bourgeois assoiffés de liberté dans l'action et dans la pensée, mais c'était aussi le programme philosophique de Kant. En prétendant vivre dans ce monde sans en supposer un autre dans l'au-delà, le bourgeois français prenait à son compte le projet de la *Critique de la raison pure*. En s'affirmant comme l'être qui *existe* par définition, en se comprenant comme l'homme du *Je suis*, capable de dire « le monde est là où je suis »<sup>89</sup>, il est l'espace de ma liberté et de mes actes », notre bourgeois s'alignait sans le savoir sur les positions de la *Critique de la raison pratique*, et Kant devenait, sans l'avoir su non plus, le prophète de cet âge nouveau, celui du bourgeois conquérant, pour lequel le monde appartient à celui qui y travaille, et qu'il n'est pas l'œuvre de Dieu ni la propriété des dévots, etc., mais la récompense de quiconque accomplit consciencieusement son devoir terrestre.

Ce kantisme concordait totalement avec l'éthique de la bourgeoisie moderne, mais s'opposait à la doctrine d'une Église qui s'obstinait à considérer le travail comme une malédiction – idéologie de grand seigneur à coup sûr, mais dans laquelle le bourgeois moderne refusait de se reconnaître<sup>90</sup> ! Le fossé ne cessait de se creuser entre libéralisme bourgeois et orthodoxie catholique, depuis que le clergé avait amorcé son virage réactionnaire après la Révolution de 1830<sup>91</sup>. À mesure que se dessinait plus nettement le conflit avec l'Église, les bourgeois se rapprochaient davantage des positions de la raison pratique, et l'idée de devoir s'imposait. Cette notion si radicalement modernisée par Kant correspondait d'ailleurs tout à fait à l'éthique professionnelle de la bourgeoisie de talents, au sacerdoce du métier<sup>92</sup>, à la gratuité du dévouement à une cause sans transcendance. Mais là encore les choses n'étaient pas simples, car cette bourgeoisie d'éthique potentiellement kantienne manquait singulièrement d'unité. Depuis la Monarchie de Juillet en effet les classes moyennes avaient pris leurs distances par rapport aux milieux supérieurs de la bourgeoisie<sup>93</sup>, que les Trois Glorieuses de 1830 avaient rapprochés des conservateurs mais éloignés du « peuple » : les barricades parisiennes avaient effrayé la province qui avait promptement fermé ses coffres et ses cœurs – tandis que les classes moyennes rêvaient encore de fraterniser avec ce même

<sup>87</sup> Bernard GROETHUYSEN : *Les origines de l'esprit bourgeois en France*, T.1. *L'Église et la bourgeoisie*, Gallimard, 1977, 190.

<sup>88</sup> GROETHUYSEN op. cit., 290.

<sup>89</sup> GROETHUYSEN op. cit., IX.

<sup>90</sup> GROETHUYSEN op. cit., 215-216.

<sup>91</sup> Wolf LEPENIES : *Sainte Beuve – auf der Schwelle zur Moderne*, Munich, C. Hanser, 1997, 326.

<sup>92</sup> Adeline DAUMARD : *Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, Aubier, 1987, 229-240.

<sup>93</sup> DAUMARD op. cit., 233.

« peuple ». Elles avaient cru, au moment du saint-simonisme, à une synthèse de la science et de la religion. Elles avaient cru en 1830 à une monarchie républicaine, alors que les grands bourgeois avaient peur de la République, sans oser une restauration de la royauté d'Ancien Régime. C'était l'époque du *Globe*, quand « globules, globistes, globards et globiens »<sup>94</sup> se grisaient d'utopies sociales et culturelles. Politiquement très peu de bourgeois étaient réactionnaires ou révolutionnaires, la majorité était soit conservatrice, soit progressiste, mais cette différenciation était moins visible dans le domaine intellectuel, où partisans de la tradition et tenants du progrès se rencontraient sur une plate-forme consensuelle : celle du positivisme anticlérical, qui réunissait contre l'Église catholique et contre la foi chrétienne tous les hommes intelligents<sup>95</sup> (ou qui se tenaient pour tels). Tel fut le terreau idéologique du kantisme à la française, sur lequel croissait majestueusement l'arbre de la philosophie d'Auguste Comte. La proximité était frappante entre l'idéologie de cette classe moyenne et la philosophie de Kant dans la lecture qu'en faisaient les universitaires boursiers. Les deux tiers des professeurs de la faculté des lettres de Paris étaient issus de ces classes intermédiaires : 67,3 % d'entre eux avaient pour père un homme exerçant une profession juridique, ou appartenant à la fraction en rapide croissance des intellectuels, ou salarié dans la fonction publique moyenne<sup>96</sup>. Cette bourgeoisie moyenne était relativement privilégiée socialement, mais dominée par les grands notables. Elle se composait pour une bonne part d'artisans, d'ouvriers qualifiés, de petits commerçants et employés urbains. Les paysans brillaient par leur absence (2/108)<sup>97</sup>.

### La dichotomie des juristes et des philosophes

Deux filières se proposaient au choix de ces bourgeois de condition parfois modeste, dont l'évolution de la société française allait faire de solides soutiens de la République : l'enseignement et le droit. Ils allaient devenir professeurs ou avocats, mais provenaient pour la plupart des mêmes couches sociales. Nous les traiterons séparément dans le bref aperçu qui suit, en commençant par les juristes et fils de juristes. Gardons-nous d'oublier que la République fut celle des avocats avant d'être celle des professeurs : les juristes représentaient moins d'un cinquième du corps législatif sous le Second Empire, mais plus d'un tiers sous la III<sup>e</sup> République, et le pourcentage était plus élevé encore dans l'exécutif : pour la période 1877-1914, on peut dire *grosso modo* qu'un ministre sur trois était homme de loi, et qu'en

---

<sup>94</sup> LEPENIES op. cit., 67.

<sup>95</sup> DAUMARD op. cit. 236.

<sup>96</sup> CHARLE *Professeurs...* op. cit., 4.

<sup>97</sup> CHARLE Ibid., 5.

1881 cette catégorie professionnelle représentait 45 % de la gauche républicaine de Ferry, et 52 % de l'union républicaine de Gambetta<sup>98</sup>. Du Palais de justice au Palais Bourbon il n'y a qu'un pas<sup>99</sup>. Pourquoi s'en étonner ? Toute la classe moyenne, dira Tocqueville, est d'une façon ou d'une autre concernée par l'administration de la justice. On ne s'explique pas autrement que, déjà en mai 1789, sur les députés du Tiers État réunis à Versailles, 46 % aient été des avocats<sup>100</sup>.

Les premières générations de juristes républicains avaient fait leur apprentissage politique sous l'Empire et parfois vécu le traumatisme de l'échec de la Seconde République. Le jeune barreau à la Gambetta était souvent de sensibilité progressiste, et sa conviction s'exprimait en liberté dans les discours de rentrée que prononçaient chaque année deux stagiaires des conférences de stage ; Ferry, Floquet, Grévy, Gambetta – tous furent secrétaires de stage, et Ferry s'y distingua en 1855 par un hommage exalté au barreau philosophique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Celui-ci n'avait-il pas été celui où, au moment de la Révolution, les avocats Brissot, Danton et Robespierre s'étaient considérés comme l'avant-garde de la bourgeoisie<sup>101</sup> ? L'éloquence avait changé de style après 1860, passant du *vibrato* romantique à la rhétorique austère du civisme républicain gambettiste, capable de défier sèchement le pouvoir impérial, puis de s'installer aux commandes de la République après 1871. Rappelons que l'avocat Jules Grévy (1807-1891) fut le successeur de Mac Mahon à la Présidence de la République en 1879, à un moment où Léon Gambetta (1838-1881) présidait la Chambre des députés, et où s'amorçait ce que Philip Nord appelle une révolution judiciaire (1879-1883)<sup>102</sup>. Les autorités établies de la justice et de l'Église furent alors combattues – au nom de la liberté – avec une obstination militante que l'on osera qualifier de kantienne, tant elle évoque les grandes réformes menées en Prusse après la défaite d'Iéna (1806). Les mentalités de la bourgeoisie éclairée française et prussienne se ressemblaient peut-être plus qu'on n'a cru – au moins sur un point : les progrès de l'instruction et la circulation croissante de l'imprimé allaient de pair avec une désacralisation de l'institution monarchique dans la bourgeoisie instruite, et les avocats se sentaient fréquemment trahis par le roi. La diffusion dans les classes moyennes du thème anti-despotique (souvent, en France, à l'initiative d'avocats jansénistes) avait accoutumé le public bourgeois à contester au roi et à la noblesse d'État leur monopole dans les domaines de la

<sup>98</sup> Philip NORD : *op. cit.*, 115-138.

<sup>99</sup> NORD *op. cit.*, 119.

<sup>100</sup> David A. BELL : *Lawyers and Citizens – The Making of a political Elite in Old Regime France*, New York – Londres, Oxford UP., 1994, 6.

<sup>101</sup> BELL *op. cit.*, Ibid.

<sup>102</sup> NORD *op. cit.* 137.

politique et de la culture<sup>103</sup>. David Bell attire judicieusement notre attention sur la continuité, sur la longue durée, d'une opposition des parlements d'Ancien Régime puis des juristes à l'arbitraire de l'État central – opposition qui avait commencé avec force sous Louis XV et le gouvernement du cardinal Fleury pour aboutir dans les années 1870 – un siècle et demi plus tard – à la victoire des libéraux<sup>104</sup> et à leur adhésion à la III<sup>e</sup> République.

René Goblet (1828-1905) fut un juriste républicain parfaitement typique. Avocat de gauche, libéral tocquevillien, procureur général d'Amiens au moment de la guerre avec la Prusse, il fut en 1882 ministre de l'intérieur dans le cabinet Freycinet, et succéda à Jules Ferry à la tête de l'instruction publique (1885-1886). Sa ligne politique était à la fois moderniste, radicale et modérée – ce qui à première vue laisse pressentir quelques affinités kantienne, bien qu'il n'ait été nullement kantien lui-même. Au Ministère de l'intérieur, il fait interdire la représentation de *Germinal - drame social*, mais suspend en même temps, en qualité de ministre des cultes, le traitement de certains prêtres. Il sera plus tard, contre Clemenceau, défavorable à la séparation de l'Église et de l'État. Il semble avoir été représentatif d'une modernité scolaire parfois mieux défendue par les juristes que par les professeurs. Il a été en particulier le promoteur de l'EPS (enseignement primaire supérieur) et de l'enseignement secondaire moderne. Il passe pour avoir été le porte-parole des intérêts culturels de la petite et moyenne propriété rurale et du petit commerce de détail<sup>105</sup>.

Jules Ferry (1832-1893) était avocat (1851) et fils d'avocat. Sa famille vosgienne était passée, grâce à la vente des biens nationaux, de l'artisanat (fondeurs de cloches) à la petite industrie (potiers de terre). Sa mère était la fille d'un juge de Vouziers. Son mariage avec Eugénie en 1875 le fit entrer dans la haute bourgeoisie protestante et républicaine.

Pierre Waldeck-Rousseau (1846-1904) était le fils d'un avocat proscrit en 1851, il devint lui-même un avocat d'affaires de grande notoriété. Son ministère – dreyfusard – (1899-1902) a été un des plus importants de la III<sup>e</sup> République, tombé en 1902, face au bloc des gauches. Son successeur sera Émile Combes.

Ferdinand Buisson (1841-1932) est un cas intéressant, mais plutôt exceptionnel : fils d'un magistrat protestant, il passe en 1868 son Agrégation de philosophie. Plus que son milieu social d'origine, c'est sans doute le protestantisme qui l'oriente vers la philosophie et

<sup>103</sup> Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Nation, État, autorité publique, souveraineté, autorité séculière étaient des notions empruntées au vocabulaire janséniste en usage chez les avocats et dans les milieux parlementaires, où le souverain avait été dépouillé de sa qualité de législateur suprême et où avait été propagée la notion républicaine d'un contrat social d'égal à égal. Ce jansénisme judiciaire fut une source importante de l'idée républicaine française et de son opposition au front commun de la monarchie et de l'Église (Dale K. VAN KLEY : *Les origines religieuses de la Révolution française*, Seuil, 2002, 179, 323, 341).

<sup>104</sup> BELL op. cit., 213.

<sup>105</sup> Christian NIQUE – Claude LELIEVRE : *Histoire biographique de l'enseignement en France*, Retz, 1990, 223.

l'université<sup>106</sup>. À partir de 1879 il reste dix-sept ans à la tête de l'enseignement primaire. Buisson n'est assurément pas kantien, mais il a la bonne idée de confier à Gabriel Compayré l'article *Kant* de son célèbre *Dictionnaire de pédagogie* (1882-1887).

Plusieurs fois Président du Conseil, et ministre dans de nombreux postes différents, Alexandre Ribot (1842-1923) était protestant lui aussi, docteur en droit et membre de l'Académie française. À la tête d'une commission parlementaire (1899) il avait coordonné un énorme effort de diversification de l'enseignement secondaire et de réforme de l'Université (1902).

L'avocat Camille Sée (1847-1919) était fils d'un riche propriétaire de vignes alsaciennes, neveu et gendre de Germain Sée, grand médecin parisien – bon exemple de la diversification sociale du judaïsme alsacien. Camille Sée siégea au conseil d'État de 1881 à sa mort. Il fut à l'initiative de l'enseignement secondaire féminin (1878-1880), et voulut même – entorse majeure à l'esprit kantien – donner aux filles accès à la philosophie (ce qui exaspérait Jules Simon qui tremblait de les voir devenir pédantes et athées).

Ces quelques exemples montrent combien fut grande la part des juristes dans la construction du système scolaire républicain.

Qu'en était-il de l'origine sociale des universitaires ? Les plus célèbres étaient parfois d'extraction très modeste. Victor Cousin (1792-1867) était le fils d'un horloger et d'une blanchisseuse. Victor Duruy (1811-1894), qui fut le Ministre de l'instruction publique de l'empire libéral (1863-1869) avait pour père un ouvrier–artiste aux Gobelins, où il était logé. Comme apprenti il bénéficia lui-même de l'enseignement secondaire – et créa, une fois ministre, l'enseignement secondaire spécialisé, qu'il ouvrit aux filles. L'historien Ernest Lavisse (1842-1922) avait grandi à Nouvion-en – Thiérache dans le magasin de nouveautés *Au petit bénéfice* qu'y tenait son père. Le père du kantien émérite Victor Delbos (1862-1916)<sup>107</sup> était clerc de notaire à Figeac, celui d'Alphonse Darlu (1849-1921) régent du collège de Libourne. Jean-Louis Fabiani a consacré une étude stimulante à l'origine sociale des *Philosophes de la République*. Il en ressort qu'ils étaient pour 39 % issus de la petite et moyenne bourgeoisie<sup>108</sup>. Sur les 100 philosophes cités par Benrubi dans ses *Sources et grands courants de la philosophie française* (Alcan, 1931, 2 vol.) 16 étaient fils d'enseignants (notamment Rauh, Bayet, Halbwachs, Belot, Fauconnet), 9 fils de médecin ou de pharmacien (entre autres A.Binet, T.Ribot, Le Dantec). On trouve des indications comparables dans les

<sup>106</sup> NIQUE-LELIEVRE op. cit. 239.

<sup>107</sup> La thèse de DELBOS publiée chez Alcan en 1903 porte le titre *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant*.

<sup>108</sup> Jean-Louis FABIANI : *Les philosophes de la République*, Minituit, 1988, 93. Voir en particulier le tableau Ibid. 94.



origines familiales des collaborateurs de la *Revue de métaphysique et de morale*, qui figurent le plus souvent déjà dans les relevés de Benrubi : les médecins et pharmaciens exerçaient souvent en province (le père de Le Dantec à Plougastel, celui de Binet à Nice, celui de Ribot à Guingamp, celui d'A.Espinas à Saint-Florentin, etc.) L'origine professionnelle des ascendants directs des philosophes classiques (métaphysiciens, logiciens, moralistes) renvoyait souvent à l'artisanat ou aux professions libérales. Le père de Louis Liard était menuisier à Falaise, celui de Jules Lagneau chandelier et domestique à Metz, celui d'Alain vétérinaire à Mortagne, celui de Léon Brunschvicg passementier à Paris, etc. Alors que le négoce rendait souvent ses enfants allergiques au positivisme (les pères de Ch. Dunant à Nantes, de G. Sorel à Cherbourg, de J. Benda à Paris étaient négociants, comme l'avait été quelque générations plus tôt celui de Francisque Bouillier), les intellectuels semblent au contraire avoir engendré plus souvent qu'à leur tour des sympathisants de la cause d'Auguste Comte : Belot était le fils d'un professeur de Strasbourg, Rauh celui d'un instituteur de Saint-Martin-le-Vinoux, mais Lévy-Bruhl avait pour père un marchand parisien. La Marine fournissait à la Nation son contingent de penseurs : Lionel Dauriac était le fils d'un contre-amiral de Brest (mais né à Bayonne), Jules Lachelier celui d'un capitaine de vaisseau demeurant à ... Fontainebleau, le sociologue Célestin Bouglé celui d'un lieutenant de vaisseau de Saint-Brieuc.

La croissance des facultés de droit est sans exemple sous la IIIe République : le nombre de chaires passe de 85 à 198 pour les années 1865-1919<sup>109</sup>. Les juristes s'attribuent la fonction sociale de donner à leurs étudiants des connaissances générales désintéressées (positives, non militantes) en économie, mais également en histoire et en politique – en quoi les facultés de droit entrent en concurrence avec les facultés de lettres, mais aussi avec l'École libre des sciences politiques fondée par Émile Boutmy en 1871. La conviction s'est largement imposée après la Commune de Paris – notamment chez Victor Duruy - que les sciences humaines (particulièrement sous la forme inventée par Auguste Comte) ont pour fonction idéologique de combattre les tentations révolutionnaires ou utopiques, et que par exemple l'Angleterre doit à la diffusion de l'économie politique dans la bourgeoisie cultivée de n'avoir pas connu de Révolution en 1848. Le positivisme des juristes n'est donc pas dénué de calcul politique. Ils sont majoritairement conservateurs, non par on ne sait quelle vocation au conservatisme, mais par un mécanisme social clair : il y a eu, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un afflux d'étudiants d'origine modeste vers les études de droit, mais la volonté

---

<sup>109</sup> George WEISZ : « L 'idéologie républicaine et les sciences sociales », *Revue française de sociologie*, XX, 1979, 86.

explicite de justifier l'ordre établi par un contrôle des connaissances a poussé un nombre croissant de jeunes bourgeois conservateurs à « faire leur droit »<sup>110</sup>. La rigueur méritocratique des examens leur servait d'argument dans la compétition ouverte avec les facultés littéraires dans la gestion des nouvelles sciences de l'homme. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le droit évolue de l'exégèse vers la reconnaissance des faits sociaux par la science. Le mouvement a commencé en 1863 avec les mesures initiées par Duruy pour moderniser la culture universitaire en remplaçant par l'économie et le droit une culture classique manifestement moins opératoire. Les professeurs de droit jouissent désormais, si l'on peut dire, de la confiance des familles bourgeoises, ils sont donc chargés de trouver une parade à la revendication sociale de la classe ouvrière<sup>111</sup>. L'opportunisme républicain s'offre un habillage juridique chez le juriste toulousain Maurice Hauriou et chez son collègue bordelais (radical-socialiste) Léon Duguit, éditeur avec Charles Gide d'une influente *Revue d'économie politique*. On comprend dans ces conditions pourquoi la nomination d'Émile Durkheim à une chaire de sciences sociales à Bordeaux en 1887 suscita un tollé de protestations chez les professeurs de droit bordelais<sup>112</sup>.

### La rivalité de Paris et le province – le jeu de l'oie républicaine

Sans Paris le monde se sentirait seul.  
Victor Hugo

Rien de plus étranger à l'idée républicaine d'une France une et indivisible que la tentation d'attribuer – à la mode allemande d'autrefois – à l'origine régionale d'un penseur une vertu explicative de ses orientations philosophiques. Que nous dit le « terroir » des philosophes français républicains sur leurs convictions métaphysiques ou religieuses propres ? À vrai dire rien<sup>113</sup>. La III<sup>e</sup> République a en effet construit son identité sur un équilibre entre les fonctions dévolues à la capitale et le rôle d'impulsion reconnu au pluralisme d'opinions et de traditions culturelles des provinces. Élisée Reclus soulignait à juste titre que l'immense respect, presque religieux, du provincial pour les formidables trésors de la capitale ne s'accompagnait d'aucun sentiment d'infériorité<sup>114</sup>. Les professeurs de philosophie les plus connus avaient commencé leur carrière, après l'Agrégation, dans les provinces les plus éloignées de Paris. Saisset avait enseigné aux collèges de Cahors et de Caen avant sa nomination au lycée Henri IV. Compayré avait été professeur à Pau, Poitiers et Toulouse avant d'être chargé d'un cours de pédagogie à l'École Normale Supérieure de Fontenay.

<sup>110</sup> George WEISZ : *The Emergence of Modern Universities in France (1863-1914)*, Princeton UP., 1983, 46.

<sup>111</sup> WEISZ Ibid., 298.

<sup>112</sup> WEISZ « idéologie »..., article cité, 89.

<sup>113</sup> Pierre BOURDIEU : « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes des recherches en sciences sociales*, 5-6, 1975, 151.

<sup>114</sup> Élisée RECLUS : *L'Homme et la terre*, Librairie universelle, 1905, T.V, Livre IV, chap. 3, 409 sqq.

Adolphe Gatiien-Arnoult avait enseigné à Nevers, Bourges, Reims et Nancy, avant d'être appelé, grâce à Victor Cousin, à la chaire de philosophie de Toulouse – ville dont il fut le maire après le 4 Septembre. Caro était passé par Angers, Rennes et Rouen avant d'arriver à la Sorbonne en 1864. La cohésion nationale était acquise au prix de cette mobilité provinciale des élites, à un moment de l'histoire nationale où les résultats électoraux divergeaient sensiblement selon les traditions politiques locales<sup>115</sup>, et où, rappelle Reclus, l'armée de la République était sous les ordres des petits-fils des royalistes de Coblençe qui avaient envahi la France en 1792.

L'attention que requiert la circulation des idées philosophiques dans la diversité régionale française oblige à mettre fortement en doute l'unification de la philosophie nationale par le kantisme. La synthèse républicaine construite par les générations post-quarante-huitardes contient effectivement des apports kantienis décisifs, mais l'on se tromperait tout autant si on imaginait cette synthèse contestée dans les provinces, et si on la croyait imposée par le centralisme parisien. La République ne parvint à synthétiser sa diversité qu'en respectant le pluralisme convictionnel de ses composantes provinciales. Il y avait une France des frontières, tôt alphabétisée et patriote, et une France de la prière, fournisseuse de prêtres, l'une choisissait l'armée, l'autre le séminaire – mais ni l'une ni l'autre n'étaient vraiment terres de mission kantienne, sauf (comme on le voit dans l'exemple du Lorrain Jules Lagneau) à privilégier chez Kant la morale de l'impératif catégorique pour les individus, de la discipline collective pour la nation, et de l'ordre social pour la patrie.

Le kantisme pouvait donc investir des régions où on l'attendait moins, par exemple cette France ni de droite ni de gauche qui était la France du Nord-Est, celle de l'ordre, celle où il y avait peu de foyers jacobins, mais pas de contre-Révolution non plus. Comme l'idéologie républicaine elle-même, Kant jouait sur plusieurs tableaux à la fois – celui de la liberté comme celui de l'ordre<sup>116</sup>. Cette ambivalence, nous semble-t-il, est une clé du kantisme. On retrouve dans les tensions entre une capitale barricadière et une province conservatrice la même dialectique et le même va-et-vient que dans la pensée du maître de Königsberg entre émancipation et obéissance, progrès et devoir, liberté et soumission. On admettra que la

<sup>115</sup> Voir l'étude suggestive de Jocelyne GEORGE : « Provinciales – la France aux quatre coins », 120-153, in *La France de l'affaire Dreyfus* (dir. Pierre BIRNBAUM), Gallimard, 1994. Quatre exemples pour les élections de 1898 : Bar-le-Duc, où le député opportuniste est écrasé par un nationaliste antisémite, Lisieux où un grand propriétaire fraîchement rallié est réélu, Libourne, où les républicains font de la résistance (le protestant Jules Steeg, naguère stigmatisé comme « Prussien » « imposé par les Juifs », monte à Paris et y devient un pont de la République), Draguignan enfin qui pour la première fois de son histoire élit un député socialiste, après avoir, cinq ans plus tôt, fait battre Clemenceau par un inconnu anticapitaliste, antisémite et xénophobe.

<sup>116</sup> Voir l'entretien d'Yves LACOSTE avec Michel VOVELLE sur son livre *Géopolitique de la révolution française* (La Découverte, 1993) in *Hérodote*, 74/75 (3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> trimestre 1994), 282-296.

philosophie de Kant fut mieux comprise des élites éclairées urbaines – surtout parisiennes – que des campagnes dévotes. Si l'on comprend le kantisme en relation directe avec ce conflit entre urbanité instruite et conservatisme rural qui fut au cœur de la constitution civile du clergé, et peut-être de toute la Révolution<sup>117</sup>, alors il faut convenir qu'une moitié de la France demeura rebelle à la philosophie de Königsberg – la France qui appuyait les prêtres, refusait le serment civique, repoussait toute adhésion à la sociabilité sans transcendance inventée par la Révolution.

Mais cette différenciation sans nuances ne rend probablement pas compte d'une autre évidence politique : un conflit largement idéologique existait certes entre les élites culturelles parisiennes et les notables provinciaux, réputés rétrogrades, voire « réactionnaires », mais l'avant-garde instruite de la capitale était menacée dans son pouvoir si ces mêmes notables provinciaux lui refusaient un minimum de soutien, au moins tacite<sup>118</sup>. À l'instar de ce pouvoir parisien qui ne l'emportait dans le pays tout entier que grâce au compromis, le kantisme ne se diffusa dans l'ensemble de la France instruite que sous une forme délibérément modérée. Bref la France ne put être républicaine et kantienne que dans la modération contrainte de ses avant-gardes, constamment tenues en lisière par le juste milieu massif des élites provinciales. Le déséquilibre universitaire entre Paris et les régions est permanent au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, mais il tend à diminuer avec le temps<sup>119</sup>, en particulier sous l'effet des progrès de l'instruction. En 1865, sur 369 professeurs titulaires en droit, médecine, sciences et lettres, 73 enseignent dans les facultés parisiennes. Une faculté des lettres provinciale n'a en moyenne que quatre ou cinq professeurs pour enseigner l'ensemble des disciplines littéraires, philosophie comprise<sup>120</sup> – ce qui, en bonne arithmétique, privilégie l'éclectisme, pour aboutir à une limitation forcée des spécialisations, et donc – contrairement à la légende – à ce que l'on pourrait appeler un saupoudrage kantien de plus en plus léger à mesure que l'on s'éloigne de l'épicentre parisien. La densité des universités allemandes en spécialistes est infiniment plus forte, puisque, en cette même année 1865, celles-ci comptent 1500 professeurs titulaires. Double décalage français par conséquent, d'abord vis-à-vis de l'Allemagne, ensuite des provinces vis-à-vis de la capitale<sup>121</sup>. La centralisation française continue de produire ses effets sur la culture. Les

<sup>117</sup> Jacques SOLE : *La révolution en questions*, Seuil, 1988, 137.

<sup>118</sup> Même conjoncture à Paris et à Berlin après 1848. Voir Heinrich BEST : « Pariser und Berliner Abgeordnete im Handlungsfeld der Jahre 1848-1849 », in *Paris und Berlin in der Revolution 1848* (hrsg. von Ilja MIECK, Horst MÖLLER und Jürgen VOSS), Sigmaringen, Thorbecke, 1995, 187-198.

<sup>119</sup> En 1877 le pourcentage parisien des effectifs nationaux des établissements d'enseignement supérieur est de 24 % en lettres, de 31 % en sciences et en droit, mais de 49 % en médecine (WEISZ *Emergence...*, op. cit., 39).

<sup>120</sup> WEISZ, *Ibid.*, 28.

<sup>121</sup> Entre 1870 et 1900, le pourcentage parisien par rapport à l'effectif national diminue pour les ministres (passant de 32 à 14 %), pour les préfets (de 22,2 % à 8,7 %), pour les professeurs des facultés de médecine (de 34,6 à 22,8 %), pour les professeurs des facultés de lettres (de 46 à 28 %) , mais il augmente dans le même temps pour les professeurs des facultés des sciences (de 5,8 % à 28 %), du collège de France (de 22,2 % à 35,7 %),

grands lycées parisiens maintiennent notamment leur quasi-monopole dans la sélection de l'École Normale Supérieure. Paris domine la scène intellectuelle française comme l'avait fait l'aristocratie d'Ancien Régime au XVIII<sup>e</sup> siècle, réduisant à la portion congrue les « Pecques » de province que caricaturent à l'envi Landerneau, Quimper-Corentin, Pontoise ou Brive-la-Gaillarde<sup>122</sup>.

Le tableau est violemment contrasté, mais le déséquilibre entre Paris et les provinces s'est déplacé, il a changé de nature pour devenir le thème essentiel d'un conflit largement idéologique entre des provinces politiquement enracinées dans leurs traditions, et une capitale devenue la vitrine de l'intellectualisme « déraciné »<sup>123</sup>. Dans la polémique conduite par Maurice Barrès contre les intellectuels kantien, parisiens et sans patrie, s'exprime le ressentiment de l'élite bourgeoise des « héritiers » provinciaux envers la nouvelle élite républicaine en devenir, celle qui, « montée » de province à Paris grâce à la filière des bourses, croit au contraire en une démocratisation de la société par la culture. De ce point de vue, Kant fait figure de porte-drapeau de cette méritocratie de boursiers provinciaux libérés par l'accès à l'excellence culturelle de la capitale – en même temps qu'il sert de repoussoir aux conservateurs « héritiers » qui s'érigent en gardiens de la Nation et de ses traditions. Le kantisme est l'expression de cette ambiguïté sociologique, puisqu'il traduit à la fois la réussite intellectuelle éminente du centre parisien, et les espoirs d'émancipation d'une classe moyenne provinciale en rapide ascension culturelle grâce aux écoles obligatoires de la République. Mais cette élite intellectuelle provinciale reste fort inégalement répartie sur le territoire national. Sur les 17 départements qui, en 1877, fournissent entre 15 et 35 % des effectifs professoraux, 14 sont situés au nord de la Loire<sup>124</sup> : le Nord instruit le Sud, et ce sont les départements de l'Ouest (Manche), du Nord-est (Haute-Marne, Yonne, Bas-Rhin), le Nord et la Côte-d'Or qui constituent, avec le département de la Seine qui contrôle l'accès à Normale supérieure, les terres nourricières de cette méritocratie républicaine à forte potentialité kantienne.

L'intellectuel français de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est donc à la fois Parisien – de 1876 à 1901 un intellectuel français sur deux est domicilié à Paris ou dans le département de la

---

pour les membres du conseil d'État (de 26,8 % à 37,5 %) et de la Cour des Comptes (de 41,2 à 52,2 %). Voir tableau in Christophe CHARLE : *Les élites ...*, op. cit., 57-59.

<sup>122</sup> PROCHASSON op. cit., 79-84.

<sup>123</sup> CHARLE : *Les professeurs ...*, op. cit., 12.

<sup>124</sup> GERBOD op. cit., 579-580.

Seine<sup>125</sup> – et originaire de province, c'est-à-dire souvent formé intellectuellement par des maîtres venus des départements nourriciers de l'instruction publique républicaine. C'est pourquoi les kantien les plus connus de la fin de siècle sont souvent Parisiens moins d'origine que de formation. Les titulaires des chaires de philosophie de la Sorbonne ont le plus souvent transité par les grands lycées parisiens ou par une maîtrise de conférence à l'École Normale Supérieure. Sur les professeurs de la Faculté des Lettres de Paris cooptés entre 1864 et 1888, un seul était si l'on ose dire intégralement provincial, c'est-à-dire né et entièrement formé loin de la capitale<sup>126</sup>. Ceci n'est pas sans effet sur les opinions politiques de ces universitaires. Ils sont devenus, même lorsqu'ils succèdent à la génération des boursiers de la République, les héritiers des traditions des carrières de la période précédente, ils sont donc politiquement conservateurs<sup>127</sup>.

Un coup d'œil sur les différences d'orientations idéologiques de professeurs de philosophie de générations différentes, mais tous passés par le triage cousinien, devrait nous éclairer sur ce point et nous réserver quelques surprises. Nous en citerons quatre, et, pour la commodité de la comparaison, dans l'ordre chronologique. Ils ont plusieurs points communs, notamment d'être normaliens tous les quatre, et, pour trois d'entre eux, de s'être succédé dans les chaires philosophiques de la Sorbonne. Le spiritualiste Émile Saisset (1814-1863) a publié en 1851, avec Amédée Jacques et Jules Simon, un *Manuel de philosophie* qui s'arrêtait prudemment à Kant et voyait encore Hegel et Schelling à travers Spinoza, dont Saisset avait été le premier traducteur en France en 1843. Il était né à Montpellier d'un père médecin. Dans la chaire d'histoire de la philosophie de la Sorbonne il succède en 1856 à Damiron, qui, plus circonspect encore que son successeur, faisait de La Mettrie et d'Holbach les terminus de l'histoire de la philosophie. Le successeur de Saisset en 1864 sera Paul Janet (1823- 1899), qui fut un temps secrétaire de Victor Cousin avant d'être son biographe. Dans la chaire de philosophie où il succéda à Laromiguière et Jouffroy, le Breton Edme Caro (1826- 1887), était le fils d'un professeur de philosophie au lycée de Poitiers. Sa femme Pauline Cassin était elle-même la fille d'un professeur de philosophie de Caen. Dans son enseignement Caro s'en prenait aux adversaires de la métaphysique et à la philosophie allemande en général, dont il débusquait les effets pervers chez les progressistes de toute nature – par exemple Renan et Vacherot – mais il ne s'attaquait pas de front à Kant qu'il métamorphosait plutôt en penseur

<sup>125</sup> Christophe CHARLE : « la naissance des intellectuels contemporains (1860-1898) » in : *Intellectuels français – intellectuels hongrois* (dir. Jacques LE GOFF et Béla KÖPECZI), Budapest, 1985, 179.

<sup>126</sup> Christophe CHARLE : « Le champ universitaire parisien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », *Actes rech. sc. soc.*, 47- 48 (1983), 85.

<sup>127</sup> Se reporter au chapitre VII « le centre parisien » in Michel ESPAGNE *en deçà...*, op. cit., 197-230.

spiritualiste. Gabriel Séailles-Ransan (1852-1922) succédera à Janet en 1898, l'année de l'affaire Dreyfus.

Des quatre philosophes de la Sorbonne que nous venons de citer, seul Séailles correspond à l'image du penseur républicain et laïque, puisqu'il a été avec Ferdinand Buisson un des fondateurs de la Ligue des droits de l'homme, avec G. Deherme un initiateur des Universités populaires, et qu'il a consacré une monographie à Charles Renouvier. Saisset par contre accordait à la religion et à ses rapports avec la philosophie une place de choix dans sa réflexion. Quant à Caro, il illustre la piété d'une université qui va à la messe le plus régulièrement du monde, et qui socialement reste proche des milieux conservateurs : non seulement les duchesses du faubourg Saint-Germain viennent l'écouter, mais un de ses frères est général, et une de ses sœurs a épousé un colonel du génie. Où y-a-t-il en tout cela – hormis chez Séailles – place pour l'anticonformisme supposé de l'Université tierce-républicaine en général, et pour ses manifestations kantienne en particulier ? Il convient de se poser la question.

### **La philosophie comme marché – de l'influence décisive des réseaux et des maisons d'édition**

La circulation des idées philosophiques n'obéit pas au hasard, elle s'opère selon des lois qui sont celles du marché, car les philosophes offrent leurs concepts à des clientèles qui les leur demandent, et qui ne les acceptent que s'ils répondent à leurs attentes. Le champ intellectuel et philosophique parisien du XIX<sup>e</sup> siècle fonctionne comme un marché des idées, avec ses réseaux de distribution et ses mécanismes commerciaux de diffusion et d'influence. La vulgarisation de la philosophie allemande sur le marché intellectuel français, essentiellement parisien, du XIX<sup>e</sup> siècle, nécessita l'intervention, à des emplacements stratégiques de l'offre et de la demande, de maisons d'édition, de revues, de managers exactement au courant de la situation sur le marché des idées. Pas de traductions de penseurs allemands sans une politique éditoriale systématique et ciblée, et sans organes de diffusion (revues spécialisées) ou éditeurs astreints à une ligne générale politiquement identifiable. Une revue aussi influente que la *Revue des deux mondes*<sup>128</sup> n'aurait pu jouer son rôle de plaque tournante du transfert philosophique franco-allemand sans la personnalité d'un René Gaspard Saint René Taillandier (1817-1879), qui fut successivement professeur de littérature française à Strasbourg, Montpellier et à la Sorbonne, et dont l'audience ne fut importante que parce qu'il

---

<sup>128</sup> La *Revue des deux mondes* publia en 1834 *L'Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne* de Heine.

respectait le pluralisme idéologique de son lectorat bourgeois instruit, à la fois catholique et libéral, rationaliste et spiritualiste, cartésien et libre penseur, etc. Un Challemel-Lacour (1827-1896), qui fut ministre des affaires étrangères dans le cabinet Jules Ferry de 1883, avait fait ses premières armes de publiciste, après l'École Normale Supérieure, dans la *Revue germanique* fondée par Dollfus<sup>129</sup> et Nefftzer sur des bases qui avaient été préparées par la vieille librairie allemande parisienne de Brockhaus et Avenarius, longtemps installée au 69, rue de Richelieu<sup>130</sup>. Xavier Léon joua le même rôle dans la structuration de la pensée française selon les lignes de force que traçait la *Revue de métaphysique et de morale* qu'il avait fondée en 1893.

En somme, Kant n'a eu de consistance sur le marché intellectuel français que grâce à la médiation de revues destinées à un public curieux, capable d'admettre certaines importations philosophiques, mais pas sous n'importe quelle forme. Le premier kantisme a été, on s'en souvient, filtré (tendancieusement) par le *Magasin encyclopédique* (1792-1816), puis par la *Décade philosophique* (1794-1807), ensuite – à un degré moindre – par *Le Globe*. Le kantisme de la III<sup>e</sup> République fut, de façon incomparablement plus intense, accessible à un large public intellectuel grâce à la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* reprise, au tournant du siècle, par Félix Mardochée Alcan (1841-1925). Les temps avaient beaucoup changé depuis le Consulat et l'Empire. La culture de masse commençait vraiment, la curiosité philosophique se démocratisait. La France était passée de l'ère des salons à l'âge des revues<sup>131</sup> – et il y avait, sous la République, la même homologie entre les revues et les « intellectuels » qu'au siècle des Lumières entre les salons et les « philosophes ». La *Bibliothèque* d'Alcan fut assez prestigieuse pour légitimer l'autorité dont jouissait la philosophie dans le système républicain, et pour contribuer à l'image de régime savant et idéologiquement neutre que la République souhaitait transmettre d'elle-même<sup>132</sup>. Cette République ne prouvait-elle pas qu'elle ne reconnaissait d'autre supériorité que celle de l'intelligence ? N'était-elle pas amoureuse de ses savants ? Alcan éditait quelques-unes des grandes revues savantes de l'époque, par lesquelles la psychologie et la sociologie atteignaient un public de plus en plus vaste et de mieux en mieux instruit. Ce sont pour une bonne part ces contributions savantes à la connaissance de la pensée kantienne, sous la double forme d'articles de fonds et d'ouvrages érudits, qui ont fixé dans la mémoire de l'*intelligentsia* française l'image d'un Kant

<sup>129</sup> Le Mulhousien Charles DOLLFUS (1827-1913) était le fils d'un grand industriel. Il avait traduit avec Nefftzer la *Nouvelle Vie de Jésus* de D.F. Strauss en 1865 chez Ladrangé.

<sup>130</sup> Voir Helga JEANBLANC : *Des Allemands dans l'industrie et le commerce du livre à Paris (1811-1870)*, CNRS éditions, 1994.

<sup>131</sup> PROCHASSON, op. cit., 167.

<sup>132</sup> FABIANI op. cit., 107 sq.



philosophe par excellence de la modernité républicaine. Mais cette fixation n'a été matériellement possible que parce qu'avaient été tissés des réseaux intellectuels infiniment diversifiés et polymorphes, normaliens, éditoriaux, politiques, matrimoniaux<sup>133</sup>, etc. Pas de kantisme donc sans revues et sans éditeurs engagés financièrement sur le marché du livre et politiquement dans la bataille des idées – car pas de revues influentes ni d'éditeurs importants dans le marketing philosophique qui n'aient pris parti pour une cause philosophique particulière, à l'exclusion des écoles et coteries concurrentes. Les premiers programmes de l'éditeur Ladrage étaient conformes à la ligne de Victor Cousin et, sous l'influence d'Émile Littré, proches de la doctrine positive d'Auguste Comte. Ladrage reste pendant 40 ans (1830-1870) ce « temple de la philosophie allemande en France »<sup>134</sup> donc parle Michel Espagne. L'éditeur Germer-Baillière qui reprend le fonds Ladrage avant de s'allier à Félix Alcan en 1875, infléchit sa ligne éditoriale dans un sens défavorable à Cousin (et à Comte), mais proche de Renouvier<sup>135</sup>. La compétition éditoriale sur le marché a par conséquent une signification politique. Sur le plan philosophique, les revues qui faisaient référence à Renouvier et exerçaient la plus grande influence sur Boutroux et Durkheim – deux penseurs couramment identifiés à la République – étaient publiés chez Germer-Baillière<sup>136</sup>, qui édite depuis 1867 *L'Année philosophique* et sort en 1869 la traduction par Jules Barni de la *Critique la raison pure*.

Nous formulerons pour conclure une hypothèse : la transformation du livre en marchandise de masse, la croissance des échanges éditoriaux franco-allemands, les progrès dans la commercialisation transfrontalière du livre savant, tout cela a renforcé le poids parisien d'éditeurs souvent venus de Leipzig, et donné à Kant, dans la culture livresque de la III<sup>e</sup> République, une légitimité cosmopolitique plus éclatante que jamais. Les Allemands engagés à Paris dans le commerce du livre ont contribué à la formation d'un public républicain cultivé, à la ressemblance d'une République allemande des lettres à laquelle Goethe avait enseigné l'échange savant désintéressé, où l'on pratiquait des méthodes de

<sup>133</sup> Deux exemples : un des fils de Saint René Taillandier avait épousé une nièce de Taine, et une de ses filles était mariée à Léon Ollé-Laprune. Félix Alcan avait épousé Marguerite Sée, une fille de Camille Sée – grâce à quoi des liens familiaux avaient rapproché l'éditeur parisien, venu du milieu israélite messin, de Juifs d'origine alsacienne réfugiés à Paris.

<sup>134</sup> Michel ESPAGNE *en deça...*, op. cit., 297.

<sup>135</sup> Sur toutes ces questions nous suivons l'excellent chapitre « Edition » de Michel ESPAGNE Ibid....., 289-326.

<sup>136</sup> Gustave Germer-Baillière, fils d'un libraire qui avait obtenu en 1828 de l'Académie de médecine le privilège de publier la collection des *Mémoires* de cette Académie, avait annexé à sa librairie médicale une édition centrée sur les sciences humaines (anthropologie, sociologie). Il avait fondé en 1863 la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Sa carrière professionnelle et politique est mal connue. Il a été élu en 1874 dans l'Oise comme républicain et comme conseiller municipal dans le 6<sup>e</sup> arrondissement de Paris. Sa trace se perd en 1884 lorsqu'il doit quitter Paris et vendre son fonds à son associé normalien Félix Alcan.

communication culturelle moins agressives que le matraquage publicitaire auquel les capitalistes français de l'édition avaient accoutumé le public français <sup>137</sup>. Il faut sans doute voir dans le kantisme de la III<sup>e</sup> République tout cela à la fois : le signe d'une montée en puissance de la bourgeoisie intellectuelle, la manifestation d'une dynamique du livre comme marchandise, la preuve de la puissance des éditeurs comme fabricants d'opinion, la confirmation enfin que, sur la scène philosophique française, c'est toujours l'intellectuel parisien qui a le dernier mot.

---

<sup>137</sup> JEANBLANC op. cit., 47 sq.

## Une cléricature savante

Dans l'histoire des transferts culturels franco-allemands du XIX<sup>e</sup> siècle, le modèle universitaire d'outre-Rhin joue un rôle central. Mais la sécularisation du savoir s'opère différemment dans les deux pays. En France, le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* a retiré la responsabilité de la connaissance au clergé pour la confier aux intellectuels : les gens de lettres sont considérés comme force motrice de l'histoire, car ce sont eux qui mobilisent l'opinion au service du progrès. Les philosophes sont chargés de cartographier le savoir, ils ont avec les savants la mission de définir les objectifs de la science, mais aussi de préciser le contenu des disciplines scolaires émergentes. La stratégie des encyclopédistes qui triomphe au XIX<sup>e</sup> siècle est encore celle de la III<sup>e</sup> République : une élite savante dessine pour les écoles les programmes dont la Nation a besoin et où la religion est exclue<sup>138</sup>. Mais il y a loin de la coupe aux lèvres. En réalité, l'Université française post-révolutionnaire met constamment un frein à la liberté de penser. Les découvreurs comme Hadamard, Claude Bernard, Henri Poincaré n'enseignent pas à la Sorbonne<sup>139</sup>.

Tout l'effort de sécularisation du système éducatif français vise donc à rompre l'hégémonie catholique dans le domaine de l'école. C'est en ce sens que la sécularisation allemande du savoir par le protestantisme peut servir de référence alternative à l'anticléricisme français : dans sa *Révolution française* de 1865, Edgar Quinet soutient par exemple que la Révolution a échoué faute d'avoir eu l'audace de fonder une nouvelle religion sur le modèle du luthéranisme. Jules Ferry lui-même, très tôt familier de la culture allemande, apprécie les valeurs protestantes<sup>140</sup>, et l'alternative universitaire allemande : le savoir s'y substitue à l'enseignement religieux<sup>141</sup>, mais sans lui faire la guerre. Il lui emprunte certaines formes d'organisation (Pierre Nora a parlé de « *monachisme laïc* »<sup>142</sup>). La modernisation des

<sup>138</sup> Robert DARNTON : *L'arbre de la connaissance* in *Le massacre des chats*, Robert Laffont, 1985, 194.

<sup>139</sup> Michel SERRES : *Éloge de la philosophie française*, Fayard, 1995, 30.

<sup>140</sup> François FURET : préface à *Jules Ferry, fondateur de la République*, EHESS, 1985, 8.

<sup>141</sup> Françoise MELONIO in *Histoire culturelle de la France, 3. Lumières et liberté*, Dir. Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, Seuil, 1998, 261.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 262.

sciences humaines, l'université allemande ne la réalise pas par la polémique antireligieuse, mais par l'enseignement de l'histoire. C'est sur le modèle de Berlin et de Göttingen que Victor Duruy, Gabriel Monod et Ernest Lavisse inventèrent avec l'histoire un substitut à la théodicée.

Les historiens allemands sont évolutionnistes à leur façon. En décrivant le devenir d'une société, ils s'écartent fatalement de tout schéma d'histoire sainte, mais ils accomplissent cet écart pour ainsi dire en douceur. Or la France du premier et du deuxième seuils de laïcité est précisément à la recherche de ce genre de compromis. Les enquêteurs que Cousin et Duruy envoient en Allemagne rapportent à leur retour que la double appartenance à l'État et à l'Église y est monnaie courante, et que ces deux loyautés ne s'excluent pas. Eugène Rendu, qui a visité les écoles normales primaires prussiennes en 1854, y a constaté une « *alliance de l'esprit chrétien et de l'esprit pédagogique* » (les choses se sont gâtées après les troubles de 1848, lorsque les instituteurs ont été placés sous la surveillance du pasteur<sup>143</sup>). L'inspecteur Rendu a retenu que les instituteurs de Prusse, de Saxe et du Hanovre sont astreints à un « noviciat préparatoire » avant leur admission dans un « séminaire pour instituteurs » (*Schullehrerseminar*) – la terminologie trahit les origines religieuses du système. Même transférée à Köpenick<sup>144</sup>, l'école normale de Potsdam, proposée comme modèle par Victor Cousin, n'a rien perdu de son caractère exemplaire.

En ce qui concerne les universités, les choses sont plus simples. Les établissements les plus récents, conçus par Humboldt – comme l'université de Berlin, où ont été appelées les stars Fichte, Hegel et Schelling – se sont séparés complètement des institutions religieuses existantes, alors que les universités catholiques d'Allemagne du Sud. continuaient d'abriter les écoles conventuelles traditionnelles. Le juriste protestant Karl von Savigny qui enseigna quelques années à Landshut (1808-1810), fait grand cas des Bénédictins bavarois. La politique culturelle de l'occupant français a été relayée par la fédération rhénane (*Rheinbund*) dont fait partie la Bavière<sup>145</sup>. L'université allemande est divisée dans ses territoires comme dans ses idéologies. Elle n'intéresse les Français que par le modernisme d'avant-garde qu'elle incarne dans des cas exceptionnels, en accomplissant ce qui, pour Hegel, est la marque de la « culture » (*Bildung*) : le passage de la « représentation » de la religion au « concept » de la philosophie. On ne peut évidemment prétendre que les érudits des universités d'Allemagne aient tous franchi ce passage, mais « les disciples de Kant et les fils de Weimar » ont ouvert la

<sup>143</sup> Eugène RENDU : *De l'éducation populaire dans l'Allemagne du Nord et de ses rapports avec les doctrines philosophiques et religieuses*, Hachette, 1855, 215.

<sup>144</sup> Ibid., 258.

<sup>145</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Fribourg /Br., Herder, 1964, VII, 79.

voie<sup>146</sup>, et cela seul importe. Car c'est toujours de cette double paternité que se réclament les intellectuels français en quête de modèles, lorsqu'ils regardent vers l'Allemagne. Leurs universités-phares ne seront donc pas celles qui professent l'orthodoxie philosophique antérieure à la révolution copernicienne de Kant : ce n'est ni à Erlangen, ni à Rostock, ni à Dorpat que soufflait le vent de la pensée critique, mais à Berlin, à Iéna, ou encore dans ce fief de la pensée libérale que fut Heidelberg, où enseignèrent Schlosser, Thibaut et Gervinus.

En matière de religion, les universitaires français du XIX<sup>e</sup> siècle sont plutôt à la recherche d'un équilibre. « Sans être hostiles à la religion, ils ne sont pas religieux », écrit Sainte-Beuve à leur propos<sup>147</sup>. Dans la promotion 1846 de l'École Normale Supérieure on compte un tiers seulement de catholiques pratiquants, un dixième d'anticléricaux, un dixième de protestants ou de juifs<sup>148</sup>. La ligne majoritaire semble plutôt dualiste, elle accorde le mieux possible les mystères de la religion et les révélations de la science<sup>149</sup>. Elle est de juste milieu, ni agnostique militante, ni catholique pratiquante. Les philosophes christianisent l'éclectisme de leur mieux, comme les scientifiques spiritualisent la science<sup>150</sup>. Si la masse des professeurs de collège est spiritualiste, l'aristocratie normalienne est plutôt discrètement libre penseuse, comme Amédée Jacques, professeur au lycée Louis-le-Grand, qui signe en 1846, avec le bon catholique Emmanuel Saisset et le spiritualiste Jules Simon un *Manuel de philosophie à l'usage des collèges*. C'est au prix de la discrétion que, durant leurs années d'École Normale, Deschanel, Bersot et Barni échappèrent à la dénonciation<sup>151</sup>. Leur libéralisme tendanciellement agnostique est réceptif à la philosophie critique de Kant.

Attardons-nous un instant sur la signification sociale de ce milieu où les humanités se substituent à la théologie, et qui représente ce qu'Edgar Morin appelle « la culture cultivée » : un savoir religieux y est encore disponible, mais complété par des connaissances profanes, et, dans certains cas, en voie d'être totalement remplacé par elles<sup>152</sup>. Pour assumer cette figure nouvelle de culture, il faut une *intelligentsia*, seule capable de produire des idéologies cohérentes et de s'en nourrir. C'est une « *classe Janus* »<sup>153</sup>, capable à la fois de lutter contre l'ordre établi au nom de la raison critique, et de s'investir elle-même d'une mission sacrée,

<sup>146</sup> HOLBORN : *Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung*, Historische Zeitschrift, 174, (1952), 380.

<sup>147</sup> *Chroniques parisiennes*, 1843, 100,122,cité in Paul GERBOD : *La condition universitaire en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse 1965, 176.

<sup>148</sup> Ibid. 177.

<sup>149</sup> Ibid. 179.

<sup>150</sup> Ibid. 179.

<sup>151</sup> Ibid. 181.

<sup>152</sup> Edgar MORIN : *Sociologie*, Fayard, 1984, 353.

<sup>153</sup> Ibid. 357.

quasiment cléricale. Cette dualité n'est tenable que parce que la société n'est que partiellement laïcisée<sup>154</sup>. La culture cultivée a l'art de tout récupérer – en particulier la révolte et la contestation – c'est ce qui lui permit de présenter le kantisme comme une pensée de la subversion et de rassembler sous son drapeau des forces hostiles à l'ordre établi. Elle s'est généreusement gratifiée d'un anticonformisme de façade. En intégrant le non-conformisme, elle a satisfait un besoin vital du néo-conformisme<sup>155</sup>. Un de ses champs d'expansion préférés a été – et ce ne fut pas un hasard – l'enseignement et l'école, car l'école elle aussi récupère des marginaux et des éléments populaires, qu'elle prépare aux carrières de l'*intelligentsia* et de l'administration, mais elle demeure trop formaliste pour constituer un bouillon de culture<sup>156</sup>.

### La République comme État savant

Un des caractères essentiels de la philosophie moderne est qu'elle ne s'éloigne jamais de la science. Descartes et Pascal sont mathématiciens et contemporains de Galilée, Kant philosophe sur les traces de Newton, une partie importante de son enseignement à Königsberg est d'ailleurs consacrée aux mathématiques. Or si l'on essaie de résumer les parcours scolaires dominants de la France moderne, on s'aperçoit que la philosophie et les sciences y figurent comme des pôles totalement distincts, comme si les objectifs poursuivis par les deux disciplines appartenaient à deux mondes séparés et même incompatibles : la rhétorique d'une part, à laquelle la philosophie et la morale sont annexées, les mathématiques d'autre part. La scolarité de Robespierre illustre la première orientation, plutôt représentative de la pédagogie des humanités de l'Ancien Régime, très influencée par le modèle antique et les Jésuites, la scolarité de Napoléon illustre la seconde, plus conforme à la ligne de la pédagogie révolutionnaire. Durant sa scolarité au collège Louis-le-Grand, c'est-à-dire durant toute son adolescence, de 11 ans (1769) à 23 ans (1781), le futur « Incorruptible » accomplit un parcours brillant de latiniste, de dialecticien et d'orateur : mais il n'a jamais eu de professeur de mathématiques à proprement parler, les sciences, dont il n'a appris que les rudiments, restent une annexe de la philosophie qu'on lui a enseignée ; la physique n'est séparée de la métaphysique qu'en 1783 – mais il n'est déjà plus à Louis-le-Grand<sup>157</sup>. À partir du cas Robespierre, tellement chargé de sens que Heine fit de Kant « le Robespierre de l'Allemagne », un double constat de départ, dont il faut bien avouer qu'il est l'ambiguïté même : de toute évidence, une formation aussi littéraire, aussi formelle, aussi artificielle, aussi

---

<sup>154</sup> Ibid. 358.

<sup>155</sup> Ibid. 367.

<sup>156</sup> Ibid. 371.

<sup>157</sup> Nicole et Jean DHOMBRES : *Naissance d'un pouvoir : science et savants en France (1793-1824)*, Payot, 1989, 641-646.

axée sur le discours ne préparait pas à recevoir une *Critique de la raison pure* dont toute l'épistémologie consistait au contraire à tracer les frontières entre les différents savoirs, afin de permettre à chacun de se développer selon ses principes propres. Kant et le principe de séparation d'un côté, Robespierre et le principe de totalité (holiste) de l'autre côté : dialogue impossible. Évidence pessimiste mais difficilement récusable. On peut lui opposer, à titre de pari psychologique, le constat inverse : c'est justement parce qu'ils n'y étaient pas préparés que certains humanistes rhétoriciens reçurent le criticisme comme une révélation : Kant sur son rocher de Königsberg devenait alors un mythe, un Prométhée moderne. On ne l'approchait pas par apprentissage progressif, mais par coup de foudre. C'est ainsi que Michelet et Hugo furent « initiés » à Kant.

L'autre parcours-type – celui de Napoléon – fait à la philosophie une place dérisoire, mais valorise d'autant les mathématiques : à l'École Militaire de Paris, le cadet gentilhomme Bonaparte est « le moins bon élève d'allemand, mais le meilleur mathématicien de l'école »<sup>158</sup>. L'Alsacien Bauer, son professeur d'allemand – « ce butor d'Allemand » comme il l'appelle – pense que « les mathématiques n'allaient qu'aux bêtes. » Monge, fondateur de l'École polytechnique, Laplace, Lagrange, Prony – ces savants, que Napoléon aimait et qui furent la gloire de l'Empire, sont entrés ensuite dans le Panthéon de la République. Bonaparte mathématicien – c'est la méritocratie républicaine par la science. Mais dans ce système, la place de la philosophie est modeste, et ceci pour deux raisons : la philosophie n'est pas utile, elle est politiquement dangereuse. Par contre la République entichée de philosophie peut parfaitement vouer aux mathématiques la même passion.

La philosophie est d'autant moins un monopole lettré que notre pays ne possède pas encore de spécialisations universitaires telles qu'elles se sont constituées en Allemagne. C'est la raison pour laquelle les polytechniciens français du XIX<sup>e</sup> siècle ont été d'excellents philosophes, comme Auguste Comte et Charles Renouvier, plus influents parfois que leurs collègues de formation littéraire. L'absence d'universités avant les grandes réformes de Victor Cousin explique la dissémination du savoir philosophique dans l'ensemble du public culturellement et socialement privilégié, c'est-à-dire instruit et nanti. La ligne de partage entre les savoirs n'est pas épistémique – comme le postule la philosophie critique ou positiviste, qui croit justement à un arbre rationnel des connaissances – mais cette mise en ordre du savoir est déterminée socialement. Dans les gratifications symboliques, la République ne fait pas de

---

<sup>158</sup> G. LACOUR-GAYET : *Napoléon, sa vie, son œuvre, son temps*, Hachette, 1921, 10. Le « cuistre » Bauer avait toujours pensé que « les mathématiques n'allaient qu'aux bêtes ».

différence entre mathématiciens et philosophes, détenteurs les uns et les autres d'une science utile, et elle les honore également comme « savants ». Elle se définit idéologiquement comme forme de gouvernement par la science, et n'imagine pas que les intelligences puissent être au service d'une autre cause que celle de la Nation républicaine. Qu'elle soit mathématicienne ou littéraire, la collectivité savante paraît homogène, et soudée par la conviction qu'elle sert la grandeur d'une France une et indivisible. C'est, au début de la III<sup>e</sup> République, l'esprit qui anime des hommes comme Ferry, Gambetta, Spuller, Clemenceau, Challemel-Lacour. Mais ce n'est encore qu'un esprit.

L'idée d'une République savante, qui est un héritage révolutionnaire, restait en effet un idéal mythique sans consistance sociale tant que n'étaient pas remplies les deux conditions indispensables à sa mise en œuvre : la science, en premier lieu, devait devenir accessible au plus grand nombre grâce à l'obligation scolaire. Des universités également réparties devaient, en second lieu, permettre la diffusion du savoir sur tout le territoire. La III<sup>e</sup> République échoua à atteindre le second objectif, mais réalisa parfaitement le premier. L'instituteur laïque de Jules Ferry, missionnaire des valeurs de 89, fut le symbole, plus encore que l'instrument, de cette longue bataille gagnée<sup>159</sup>. Pourtant la société française post-révolutionnaire reste culturellement coupée en deux : un fossé sépare les « savants » des autres, ceux qui ne savent pas, les ignorants, les incultes, bref le peuple. Dans la théorie qu'elle avait d'elle-même, la Révolution projetait une vulgarisation des savoirs. Dans la pratique, le fossé culturel dont elle s'obstinait à nier l'existence s'était élargi, 1789 avait en fin de compte aggravé les inégalités : une élite dirigeante était née, constituée avant tout de grands propriétaires. La bourgeoisie avait massivement profité de la vente des biens nationaux – mais les nobles en avaient huit fois plus profité que le peuple, et, par leurs investissements uniquement fonciers, les groupes bourgeois avaient confirmé leur attachement au mode de vie d'Ancien Régime. Une haute bourgeoisie avait pris forme, qui incarnait le triomphe des propriétaires terriens auquel se ramenait le sens social de la Révolution<sup>160</sup>. C'est dire à quelles résistances sociales se heurta la philosophie kantienne, qui passait pour la philosophie révolutionnaire et méritocratique par excellence. Associé au statut de rentier et à la condition de citoyen, le propriétaire achevait de faire de la société post-révolutionnaire celle où les maîtres de la ville l'étaient en même temps du sol exploité par les paysans<sup>161</sup>. L'association de la rente foncière et de la fonction publique

<sup>159</sup> François FURET : *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1983, 16.

<sup>160</sup> J. SOLE : *La Révolution en questions*, Seuil, 1988, 274.

<sup>161</sup> Ibid. 275.



donna naissance au monde des notables, dans lequel le règne des privilèges avait été simplement remplacé par celui de l'argent<sup>162</sup>.

Quelles étaient, dans les conditions sociales aussi profondément modifiées, les chances que le kantisme y fût positivement reçu ? Deux possibilités existaient : ou bien l'idée kantienne apparaissait sous sa forme radicale et néo-jacobine, et elle était rejetée, abandonnée aux républicains, et elle n'avait plus comme adversaire l'aristocratie d'Ancien Régime, mais le conservatisme des notables et des nouveaux riches. Dans ce premier cas, elle servait de ralliement à la gauche républicaine. Ce fut le kantisme de Barni, qui s'épuisa à faire partager par le peuple inculte la fine fleur des acquis de l'élite instruite. Ce kantisme de gauche n'allait pas tarder à s'apercevoir que le fossé culturel qui le séparait du peuple était infranchissable si on ne se consacrait pas d'urgence à la question ouvrière. Une minorité dérivait donc vers la sociologie, voire le socialisme. Ou bien – seconde possibilité – l'idée kantienne était naturalisée sous une forme tronquée, acceptable à droite. Ce fut le kantisme de Cousin, l'œuvre des intellectuels libéraux, ceux que l'on appelait les doctrinaires. Sous la Restauration et la Monarchie de Juillet, ces intellectuels ne crurent pas (mais Kant lui-même l'avait-il jamais cru ?) qu'il fût possible d'instruire vraiment le peuple inculte, ils crurent cependant – à l'instar de Guizot – à l'État-instituteur. Victor Cousin définissait par exemple l'université comme « l'État appliqué à l'instruction publique »<sup>163</sup>. Dans le même esprit autoritaire-libéral le duc de Broglie s'était écrié devant la Chambre des Pairs : « On ne peut pas dépouiller le gouvernement du double caractère d'instituteur public et de pouvoir exécutif<sup>164</sup> ». Les libéraux furent donc les vrais parrains du « corps enseignant »<sup>165</sup>. L'acmé du libéralisme intellectuel fut atteint avec les barricades de juillet 1830. « Au fond, écrivait Charles de Rémusat, l'esprit de 1830 était celui de l'université même »<sup>166</sup>. Il y eut même un projet authentiquement cousinien de religion laïque à la mode du vicaire savoyard<sup>167</sup>, il demandait pour l'État ce que les ultramontains réclamaient pour l'Église.

Mais les intellectuels de droite et de gauche eurent en commun d'hésiter sur la ligne à suivre : élitisme ou démocratie. Ils hésitèrent tant et si bien qu'ensemble ils combinèrent les deux, mais en les dosant différemment. Sur la question cruciale du fossé culturel à combler

---

<sup>162</sup> Ibid. 276.

<sup>163</sup> Victor COUSIN : discours du 4 mai 1844 à la Chambre des Pairs, in *Œuvres II*, Cinquième série, *Instruction publique*, 1850, cité Pierre Rosanvallon : *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, 232.

<sup>164</sup> 12 avril 1844 in *Ecrits et discours*, III, cité ROSANVALLON, 232.

<sup>165</sup> Guizot 1816, cité ROSANVALLON, 233.

<sup>166</sup> REMUSAT : *Mémoires IV*, 56, cité 236.

<sup>167</sup> Ibid. 237.

entre peuple et élite, le kantisme ne put surmonter ses contradictions, et il éclata : l'*intelligentsia* de gauche fut tentée de sortir de la synthèse républicaine pour rejoindre le socialisme. Les doctrinaires de droite renoncèrent après la Révolution de 1848 à tout programme de popularisation des savoirs, et basculèrent dans le conservatisme. Deux kantismes, on le voit, non seulement opposés, mais de plus en plus divergents.

Ce qu'ils partageaient et qui s'inscrivait sans doute dans une continuité de l'idéologie française, c'était le dualisme qui les faisait osciller entre pouvoir spirituel, privilège d'une minorité instruite – c'était le positivisme d'Auguste Comte – et morale utilitaire, réduite à des rudiments assimilables par le peuple, auquel il pouvait servir de néo-religion – c'était *grosso modo* la philosophie culturelle de Voltaire. Intellectuellement, le kantisme de la République fut une synthèse de ces forces contraires, il permit tant bien que mal de réunir les convictions progressistes des républicains et le libéralisme dirigiste des doctrinaires. Il fut l'expression idéologique d'un républicanisme à base intellectuelle : son rationalisme – pour ne pas dire sa sécheresse abstraite – a constamment marqué la pensée française, sous la Constituante comme sous la Convention, avec les Idéologues de l'Empire comme avec les théoriciens de la laïcité. Sous des couleurs politiques différentes, il ne cesse d'apparaître tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle : la loi Guizot du 28 juin 1833 explique le kantisme républicain des professeurs, elle explique Jaurès, elle explique Herriot. C'est une philosophie obsédée de civisme, mais qui ignore le monde de la production. « On veut armer un citoyen, on se préoccupe peu du producteur ». Émile Combes, président du conseil en 1902, fils d'une famille pauvre de Roquetourbe dans le Tarn sera séminariste, docteur en philosophie, puis médecin. Il soignera, il moralisera les hommes, il ne créera pas de richesses<sup>168</sup>. Son instituteur n'a pas pensé un instant à l'orienter vers les filatures de Castres ou Mazamet. Dans le paysage mental des intellectuels libéraux ou républicains la Prusse de Kant était encore la société paysanne du temps de Frédéric le Grand, sa mutation en société industrielle, telle qu'elle s'opérait tumultueusement dans les usines de Berlin ou de la Ruhr, n'était même pas entrevue. La métamorphose sociale et psychologique induite par le capitalisme industriel restait hors du champ philosophique. Le kantisme républicain qui ressemblait apparemment à une influence germanique, était en réalité une autre façon de ne pas regarder l'Allemagne en face. Comparée aux réalités germaniques, la germanité de notre kantisme avait tout d'un mythe lointain.

Même sous une forme mythique, l'Allemagne et sa culture sont fortement associées à ce changement de cap politique que représente l'instauration de la III<sup>e</sup> République. Dans le débat intérieur français, les considérations idéologiques ou religieuses occupent plus de place

<sup>168</sup> Georges DUVEAU : *Les instituteurs*, Seuil, 1966, 58, 68.

que l'attention portée à la question sociale. L'effort scolaire et universitaire de l'Église est considérable dès avant la loi Falloux. La défaite militaire de la France face à la Prusse en 1871 pouvait être interprétée par l'opposition de gauche comme une défaite du cléricisme catholique face à une puissance protestante. En 1876 le poids statistique des étudiants catholiques, à Paris et ses environs, fait équilibre au poids des étudiants du secteur public<sup>169</sup>. La République des professeurs s'installe lentement, mais, dans sa genèse historique, la religion a joué le rôle décisif. La crainte d'une revanche catholique était extrême. Des universités catholiques existaient déjà à Paris, Lille, Angers, Lyon, Marseille, Toulouse, auxquelles il fut interdit en 1880 de porter le nom d'université. La libération de l'enseignement supérieur en 1875, sous une majorité parlementaire encore conservatrice, a précédé la victoire électorale des républicains en 1876 et la progressive mise en place du nouveau système scolaire et culturel. Les élites traditionnelles qui viennent de perdre le pouvoir législatif sont alors en demande d'une éducation de classe mieux satisfaite par l'enseignement catholique. Les collèges religieux enregistrent des succès dans la préparation des candidats aux concours d'accès aux grands corps civils et militaires. Après les lois laïques des années 1880, l'État républicain fait porter son effort sur l'enseignement primaire, mais la réforme universitaire, qui répond aux intérêts de la classe cultivée, est lancée dès la fin des années 1870. Un système de bourses réservées aux étudiants des Facultés est mis en place en 1877. La société de l'enseignement supérieur est fondée en 1878. La croissance des facultés va dépasser de loin l'expansion des lycées et des collèges. Déjà considérables en 1875, les effectifs de la haute hiérarchie universitaire augmentent en pourcentage davantage que ceux des instituteurs. Dans leurs ambitions culturelles, les nouvelles classes dirigeantes montrent un narcissisme collectif particulièrement intense<sup>170</sup>. Les bourgeoisies protestante et juive manifestent d'emblée des appétits et des ambitions au-dessus de la moyenne. Les grands chantiers éducatifs du nouveau régime se placent sous le signe du « mirage allemand »<sup>171</sup>.

À mesure que la République et la science s'identifient davantage l'une à l'autre, les adversaires de la République versent davantage, de manière réactive, dans l'anti-intellectualisme. Il en résulte une véritable mutation idéologique et politique du Quartier latin. L'invocation rituelle de la science, le courage intellectuel, la prétention à affranchir la raison de toute tutelle religieuse et à ne soumettre l'étude du monde moral à aucun interdit religieux

---

<sup>169</sup> Victor KARADY : *Les professeurs de la République- le marché scolaire, les réformes universitaires et les transformations de la fonction professorale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Actes des recherches en sciences sociales, 47-48, juin 1983, 90-112.

<sup>170</sup> Sur ces différents points, voir KARADY, art. cité, 94-98 - sur les évolutions budgétaires, 95.

<sup>171</sup> Claude DIGEON : *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, PUF, 1959.

ou métaphysique, ont abouti à une défaite de l'ordre établi en matière universitaire, et peu à peu transformé le Paris des étudiants en bastion du légitimisme républicain. Le cycle infernal de la rébellion intellectuelle et de la répression policière s'est enclenché dès les années 1860, la presse étudiante de la fin du Second Empire est marquée d'un radicalisme croissant. La République s'est lancée à l'assaut du monde intellectuel avec l'impétuosité mise à investir les loges maçonniques, à cette différence près que la résistance des autorités en place y a été beaucoup plus forte, et la vigilance ministérielle beaucoup plus sourcilleuse<sup>172</sup>... Deux foyers principaux d'agitation : l'École de Médecine et l'École Normale Supérieure<sup>173</sup>. En 1867, une bataille acharnée a opposé le ministre Duruy aux intellectuels séditieux : le normalien Lallier a pris l'initiative d'une pétition indignée, qui porte les signatures d'Émile Boutroux, Alfred Espinas et Louis Liard, futures stars de l'*establishment* universitaire républicain.

---

<sup>172</sup> Philip NORD : *The Republican Moment – Struggles for Democracy in 19th-Century France*, Camb. (Mass.) et Londres, Harvard UP. 1995, 31.

<sup>173</sup> 37.

# L'École Normale Supérieure

## – ou l'intersection : un kantisme spiritualiste à la rencontre de la République

À la fois insoucians et graves, détachés et sérieux,  
les normaliens couraient les filles ... Emmanuel Kant sous le bras.  
Laurent Fabius (ENS 1966<sup>174</sup>), in Nicole Masson :  
L'École Normale Supérieure – Les chemins de la liberté

En créant l'École Normale Supérieure en 1794, la Convention manifestait sa volonté de doter la République d'une institution destinée à sélectionner les talents selon le mérite, et à confier à une élite cultivée la garde d'une tradition du bien penser, du bien dire et du bien agir. L'alliance des intellectuels et de la République était scellée. Elle sera, durant toute sa carrière, la ligne d'horizon du traducteur de Kant le plus célèbre du XIX<sup>e</sup> siècle, Jules Barni (1837). « La science, écrivait Paul Janet, n'oubliera pas Barni »<sup>175</sup>. Pour lui Kant et la République formaient un tout. De République il n'avait connu – en exil – que celle de Genève (1861-1870). Mais comme député il avait ensuite conquis aux idées qui lui étaient chères le département de la Somme, jusque-là réfractaire. En 1794, Lakanal et Garat avaient un projet : l'École Normale transmettrait à ses élèves les valeurs universelles de la nation, et celles-ci surpasseraient celles qu'enseignaient les universités allemandes ou anglo-saxonnes. Ce sera sous la III<sup>e</sup> République, à l'époque (1888-1926) où Lucien Herr dirigeait la bibliothèque de la rue d'Ulm et faisait fonction de *directeur spirituel*, le *credo* des professeurs, caïmans et préparateurs agrégés de l'École<sup>176</sup>, lorsque l'objectif était, dans toutes les disciplines, d'accroître le rendement scientifique de la nation<sup>177</sup>, et de répandre les bienfaits de

<sup>174</sup> Les dates figurant entre parenthèses, dans le présent chapitre, après un nom, sont celles de l'admission à l'École Normale Supérieure.

<sup>175</sup> Notice de Jules Barni par Paul JANET in *Annuaire de l'association amicale des anciens élèves de l'École normale supérieure*, 1879, 41.

<sup>176</sup> Notice de Lucien Herr par Paul DUPUY in *Annuaire*, op. cit., 1927, 53. Le dreyfusard Paul Dupuy est de la même promotion (1876) que Gustave Lanson, Lucien Lévy-Bruhl et Salomon Reinach. Après le départ de Fustel de Coulanges, il a été « surveillant général » de l'École, ou directeur des études, de 1885 à 1925.

<sup>177</sup> DUPUY Ibid., 61.

« l'encyclopédisme missionnaire »<sup>178</sup>. De toute évidence, la tâche ne pouvait être accomplie qu'au service de l'État, et par l'État. Que l'enseignement est nécessairement public et l'affaire de la Nation et de l'État, c'était aussi une idée de la Révolution<sup>179</sup>, apparue très tôt dans les cahiers de doléances de 1789, et dont l'École Normale de la Convention avait hérité. Dans l'héritage figurait cette autre conception éminemment kantienne (et laïque), selon laquelle la philosophie a une mission éducative. Victor Cousin reprendra cette idée<sup>180</sup>. L'École Normale Supérieure ne concevait pas de travailler hors du service public, elle le concevait d'autant moins que la totalité de ses élèves venait des lycées, et que les classes préparatoires catholiques ne préparaient pas au concours d'admission<sup>181</sup>. Elle ne concevait pas non plus de ne pas enseigner, ni – comme on disait parfois – de « tomber dans la banque ». Cette spiritualité laïque, jointe à cette foi dans le service public et dans l'éducation, constitue une part de l'identité idéologique normalienne. Pour la philosophie, elle marquera de son empreinte, au XX<sup>e</sup> siècle, l'enseignement de toutes les khâgnes<sup>182</sup>, elle inspirera le travail quotidien d'Alain, de Jean Lacroix et de tant d'autres, venus, après Cousin, Lachelier, Lagneau et Boutroux, s'atteler à la grande tâche, la seule qui vaille : apprendre à penser, à « vivre pour penser » (Spinoza), reconnaître en cela le seul chemin pour s'élever au supra-sensible, se convertir en quelque sorte à une religion du savoir, et professer comme un acte de foi que la pensée est universelle et éternelle ou n'est rien<sup>183</sup>.

Dans cette perspective, la pensée de Kant s'imposait. Elle était un passage obligé des Humanités. Le néo-kantisme avait, au même titre que l'institution de la rue d'Ulm, son prestige propre, et sa place dans la représentation que la III<sup>e</sup> République se faisait d'elle-même<sup>184</sup>. Gabriel Séailles (1872), professeur de philosophie à la Sorbonne et dreyfusard, incarna magnifiquement cette idée complexe construite à l'École Normale autour du concept arborescent de République : Kant y fut l'emblème à la fois de la République comme noumène, et de la République comme idée de la raison pratique. Séailles se fait par exemple l'avocat des

<sup>178</sup> Bernard BOURGEOIS : « L'École Normale – école philosophique, » 275-292 in *L'École Normale Supérieure – le livre du Bicentenaire* (dir. Jean-François SIRINELLI), PUF, 1994. Cit. 278. L'encyclopédisme missionnaire associait la philosophie, les mathématiques, les sciences humaine, en particulier la psychologie. On voit prendre part au débat philosophique des philosophes licenciés en mathématiques comme Louis Couturat (1887) ou Pierre Duhem (1882), des psychologues comme Pierre Janet (1879), des sociologues comme Alfred Espinas (1864), Émile Durkheim (1879), Maurice Halbwachs (1898), etc.

<sup>179</sup> Discours du ministre de l'instruction publique Raymond POICARE le 21 avril 1895 pour le centenaire de l'École Normale Supérieure, 3.

<sup>180</sup> BOURGEOIS loc. cit. 282-287.

<sup>181</sup> Jacques VERGER : Introduction à *Le centenaire de l'École normale (1795-1895)*, Editions du Bicentenaire, Presses ENS, 1994, 58.

<sup>182</sup> Jean-François SIRINELLI : « La khâgne », in *Lieux de mémoire*, II, dir. Pierre NORA, Gallimard, Quarto, 2157-2188.

<sup>183</sup> Jean-Michel MUGLIONI : *La philosophie de l'histoire de Kant – Qu'est-ce que l'homme ?* PUF, 1993, 8.

<sup>184</sup> SIRINELLI loc. cit., 2158.

universités populaires. Typiquement normalien, nous semble-t-il, est le lien tissé entre la conscience morale et la démocratie<sup>185</sup>, entre la recherche de la vérité et la solidarité sociale, dans laquelle il voit l'aboutissement nécessaire et la justification de tout travail d'intelligence. Ce lien se retrouve chez Louis Liard (1866) et même chez un hérétique du néo-kantisme<sup>186</sup> comme Émile Durkheim (1879). Séailles prolonge la *Critique de la raison pratique* en ce qu'il ne sépare pas seulement la morale de la religion, mais la place au-dessus. Ce moralisme prophétique est une des singularités fascinantes de la tradition normalienne et de son legs à la III<sup>e</sup> République. Il se retrouve en effet, comme par hasard, dans la morale des manuels républicains, dont les auteurs furent souvent des archicubes, tels Ernest Lavis (1862), dont le cas nous intéresse indirectement et par contraste : ce fut un patriote, et peu porté à l'idéologie. Il a été chef de cabinet de Victor Duruy pendant l'Empire. Il n'est devenu républicain qu'en 1878<sup>187</sup>. Il n'a pas bronché durant l'affaire Dreyfus. Il n'a pas grand-chose de commun avec le germanophile Gabriel Monod (1862) que Fustel nomma à sa place lorsqu'il devint professeur à la Sorbonne en 1880. Quelle différence entre son nationalisme et l'idéalisme libéral de Monod !

Vu de la rue d'Ulm, Kant, ce n'était pas seulement des livres à lire, des techniques à assimiler, des notions abstraites à maîtriser. Apprendre Kant à des disciples, c'était beaucoup plus que les instruire dans une rhétorique, ou les initier à un savoir-faire. C'était « aimer des âmes »<sup>188</sup>. On ne mesure la portée du kantisme républicain que si l'on se souvient que, sous sa forme normalienne, il a été une initiation parmi d'autres à une métaphysique qui faisait partie des traditions de l'École et constituait son identité mentale. Pour mieux en saisir l'originalité, nous postulons, que, même révolutionnaire comme le fut celle de Kant, une pensée enseignée à l'École devait s'intégrer à sa tradition, qui était spiritualiste et classique, et par conséquent s'ouvrir à une pluralité de convictions, mais dans les limites que lui imposaient à la fois son enracinement originel dans la Révolution et la sociologie de son recrutement. Par vocation l'École Normale et son kantisme potentiel rassemblaient toutes les disciplines de la connaissance (elle est aujourd'hui encore la seule institution apte à cette interdisciplinarité<sup>189</sup>). Pour qu'elle se reconnût dans le kantisme, il fallait que celui-ci fût à l'intersection de la tradition philosophique de la maison, des convictions intimes des maîtres et

<sup>185</sup> « La démocratie comme devoir de conscience » chez Barni (JANET notice op. cit., 39).

<sup>186</sup> Robert J. SMITH : *The École Normale Supérieure and the Third Republic*, State University of New York Press, Albany, 1982, 138 sq.

<sup>187</sup> SMITH op. cit., 61-62.

<sup>188</sup> DUPUY op. cit., 52.

<sup>189</sup> René REMOND in *Préface à École Normale Supérieure – Le livre du bicentenaire* (dir. Jean-François SIRINELLI), PUF, 1994, X.

des opinions personnelles des élèves, comme elle était elle-même à l'intersection des transformations de la société et de l'expansion de l'instruction<sup>190</sup>. Il fallait même que sa capacité assimilatrice fût si remarquable que les élèves les plus radicaux pussent se rallier au kantisme sans avoir l'impression de lâcher l'avant-garde. Même dans les ruptures – inévitables et nécessaires – avec le conformisme de juste-milieu hérité du passé cousinien, le kantisme normalien respectera obligatoirement les acquis consacrés. Il se combinera librement aux systèmes concurrents, notamment à Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, Schelling ou Maine de Biran. L'histoire de la philosophie normalienne au XIX<sup>e</sup> siècle est un mélange de continuités (longtemps incarnées par « le bataillon de Cousin ») et de ruptures parricides. Dans les deux dernières décennies – républicaines – du siècle se dessinent les prémices de filiations maintenues sur plusieurs générations (Lachelier – Boutroux – Durkheim – Brunschvicg), et les longues chaînes de fidélité, particulièrement visibles dans les grands lycées parisiens<sup>191</sup>, véritables antichambres de la rue d'Ulm : le phénomène accompagne la consolidation républicaine et l'influence croissante de l'École dans la culture et la politique de la nation. Le kantisme républicain implique par définition cette stabilité inter-générationnelle. Elle permet la pérennisation de réseaux d'influence, en particulier dans l'édition. La continuité au long cours de l'ensemble explique les carrières – sur près de cinq décennies parfois – de normaliens emblématiques, comme Jules Barni ou, à un degré moindre, Auguste Burdeau. Étienne Vacherot (1827) est un autre exemple : cousinien fidèle, il fut directeur des études de 1839 à 1842, démissionnaire pour raisons politiques en 1852, et député de gauche à l'Assemblée nationale en 1871<sup>192</sup>.

Dans la pluralité d'options normaliennes, un trait frappe : la référence à l'Allemagne, toujours présente plus d'un siècle durant (successivement Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, puis Husserl et Heidegger, etc.). L'importance de la philosophie allemande est une conviction de générations normaliennes entières, particulièrement forte de Lachelier (1851) à Boutroux (1865) et au-delà, même si elle est contestée à la fin du siècle, notamment chez Bergson (1878). À quoi était due cette prééminence ? Sûrement, nous semble-t-il, au rôle fondamental de l'Université dans la culture allemande. Les philosophes des universités d'outre-Rhin ne pouvaient que valoriser l'esprit dont ils étaient les vecteurs professionnels, et être convaincus

<sup>190</sup> REMOND loc. cit., IX.

<sup>191</sup> Régis DEBRAY : *Le pouvoir intellectuel*, Ramsay, 1979, se souvient d'avoir été au lycée Louis-le-Grand l'élève de Savin, qui avait été lui-même élève d'Alain au lycée Henri IV, lequel avait été un ancien de la classe de Lagneau au lycée Michelet (SIRINELLI *Khâgne* loc. cit.). Avant d'être nommé à la Sorbonne, le kantien Delbos, élève de Léon Ollé-Laprune à Normale sup, enseigne cinq années au lycée Henri IV, où il aura pour successeur Léon Brunschvicg, lui-même ancien élève d'Alphonse Darlu au lycée Condorcet (ESPAGNE *En deça du Rhin – l'Allemagne des philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 226).

<sup>192</sup> Michel ESPAGNE : op. cit., 211.



que le pouvoir intellectuel fort qu'ils représentaient était capable de tenir tête au pouvoir politique au nom de l'esprit. Cette visibilité sociale privilégiée ne pouvait que paraître enviable à des Français dont la pratique philosophique était constamment sous la menace d'une suspension, d'une révocation ou d'une sanction administrative, car ils ne bénéficiaient pas d'un réseau universitaire protecteur, inexistant dans leur pays <sup>193</sup>. Ce lien entre pouvoir universitaire dans la société, influence allemande en philosophie et convictions spiritualistes en métaphysique nous paraît situer le lieu géométrique du kantisme normalien.

Pour ce qui est des contenus philosophiques enseignés à l'École Normale Supérieure, le kantisme de l'exégèse érudite et de la nuance savante y excluait le monopole d'une doctrine, mais il impliquait l'éclectisme, même après la disparition de Cousin qui en avait fait son fonds de commerce. Sociologiquement, la stabilité de l'institution normalienne supposait, on l'a vu, entre générations une continuité qui fut plus facilement assurée sous la férule de Cousin que sous la III<sup>e</sup> République, où les Normaliens étaient, en majorité, non plus des héritiers enracinés dans le terreau de leur milieu, mais des boursiers issus de la petite bourgeoisie. Comme nouveaux venus sur la scène scolaire, ils étaient à la fois demandeurs de *tabula rasa*, et pressés d'acquérir leurs quartiers de noblesse en haute culture. L'histoire du kantisme normalien que nous avons suivie chez Cousin, Barni, Lachelier, Boutroux et Durkheim raconte ce jeu de ruptures et de continuités qui assura la pérennité de l'essentiel du criticisme et pourtant son incessant recyclage, pour aboutir finalement à des consensus de compromis.

Pour les boursiers conquérants des décennies républicaines, la culture servait à la fois de tremplin dans leur ascension sociale, et de motivation pour leur émancipation personnelle. Elle leur permettait surtout de prendre leurs distances vis-à-vis de la religion. Le christianisme n'avait pas sa place dans leur kantisme de laïcité. Le temps était loin où, Victor Cousin étant directeur de l'École (1835-1840), les candidats au concours d'entrée étaient invités à disserter sur le sujet suivant : « La science de Dieu est le couronnement et le but de la science de l'homme, et la science de l'homme la base de la science de Dieu »<sup>194</sup>. Le 2 avril 1870, l'assistance à la messe était devenue facultative. Sous le directorat de Numa Fustel de Coulanges, le décret du 31 décembre 1881 avait supprimé les fonctions d'aumônier de l'École. La chapelle avait été transformée en turnes. Cette sécularisation rondement menée était compatible, chez les républicains conservateurs, avec la conviction qu'université et

<sup>193</sup> Georges GUSDORF : *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988, 179.

<sup>194</sup> Cité in Pierre JEANNIN : *Deux siècles à Normale Sup'*, Larousse, 1994, 42- 43.

clergé accomplissaient au fond la même mission : entretenir les lieux communs nécessaires à la vie des peuples<sup>195</sup>, mais que cette fonction n'était plus le monopole de l'Église. Une page était tournée. Intellectuellement, la laïcité allait de soi comme principe pour les élèves, même catholiques, elle ne faisait plus l'objet de polémiques ou de discussions internes. L'accord manifeste des normaliens sur ce point, à un moment où les querelles de la laïcité faisaient rage à la Chambre des députés et dans la presse, explique la facilité avec laquelle, lors de l'affaire Dreyfus, des catholiques aussi ostensiblement ultramontains que Léon Ollé-Laprune (1858) se rangèrent aux côtés de dreyfusards comme Lucien Herr. Gardons-nous cependant de surévaluer l'unanimité laïque et dreyfusarde de l'École Normale au début de la III<sup>e</sup> République. Avec l'onction sulpicienne et la caressante douceur<sup>196</sup> dont il était capable, Ollé-Laprune y fut, comme directeur d'études en philosophie, une sorte d'aumônier de l'École<sup>197</sup>, qui par son catholicisme affiché fit parfois trépigner de colère ses auditeurs protestants, libres penseurs ou juifs<sup>198</sup>. Romain Rolland devait à l'intransigeance d'Ollé d'avoir abandonné la philosophie pour se consacrer à l'histoire sous la conduite de Monod et de Vidal-Lablache. Le kantien (et excellent catholique) Victor Delbos fut par contre un parfait disciple d'Ollé, et, grâce à ses conseils, reçu premier à l'Agrégation de philosophie en 1885.

Le pluralisme des convictions et des confessions explique sans doute que le kantisme normalien se soit toujours exprimé dans la plus large diversité, et jamais sous la forme monolithique d'un système se suffisant à lui-même. Tous les normaliens avaient lu Kant, mais aucun n'était intégralement kantien. Kant était partout dans la réflexion normalienne, mais sans qu'il y eût nulle part un lieu où il régnât seul. Le *genius loci* portait les élèves – nous le constaterons avec Victor Delbos – à connecter l'homme de Königsberg à d'autres lignées de la philosophie européenne, et à diversifier à l'infini le message du criticisme. Ce kantisme polyphonique nous paraît singulariser la culture philosophique de l'École Normale au début de la III<sup>e</sup> République. Nous en citerons, un peu au hasard, deux exemples : Victor Egger (1867) et Frédéric Rauh (1881) – ce dernier a également enseigné à l'École un kantisme à la française<sup>199</sup> (1900-1907), conjointement avec Octave Hamelin (1903-1907), le disciple de Durkheim. Egger, qui eut Delbos pour successeur à la Sorbonne, représentait l'alliance de la psychologie – sa discipline d'enseignement – avec l'idéalisme de la métaphysique la plus classique. Il avait eu en 1871 l'heur de plaire à Ravaisson qui présidait le jury de

<sup>195</sup> Édouard HERRIOT à propos d'Edmond About in *Edmond About – Discours prononcés à la cérémonie du centenaire organisée à l'École normale supérieure le 25 février 1928*, Hachette, 1928, 47.

<sup>196</sup> DUPUY notice Herr, op. cit., 60.

<sup>197</sup> ESPAGNE op. cit., 216.

<sup>198</sup> Romain ROLLAND : *Le cloître de la rue d'Ulm*, 1952, 138-139.

<sup>199</sup> ESPAGNE op. cit., 217.

l'Agrégation. En 1877 il avait été coadjuteur de Louis Liard à Bordeaux. Il était, dans le paysage philosophique de la rue d'Ulm, ce que Lionel Dauriac appelait « un ascète de la vérité »<sup>200</sup>. Sa psychologie était au croisement de celles de Destutt de Tracy et de Bergson. Elle démontrait que la vérité normalienne n'était pas uniment kantienne. Il faut lire la belle notice que Jean Pérès consacre à Rauh dans l'*Annuaire*<sup>201</sup>. Il a été un dreyfusard coléreux et passionné<sup>202</sup>. Avant d'enseigner à l'École Normale, il s'est engagé à fond, à la Faculté des Lettres de Toulouse (et plus tard à l'École Normale de Fontenay), dans l'éducation populaire. De façon symptomatique, la réception de Kant chez Rauh combinait la *Critique de la raison pratique* et la *Pédagogie* : c'est d'éducation et de morale, donc d'éducation morale que le peuple a besoin<sup>203</sup>. Le kantisme de Rauh montre une association féconde d'engagement civique et de religiosité sécularisée, d'évangélisme terrestre et d'activisme social, qu'il appelait « actualisme ». Il y avait chez lui, à en croire Pérès, un amour des humbles évoquant Tolstoï. Il croyait à l'action sociale comme à un devoir. Le peuple, écrivait-il, est « plus apte aux grands élans que les classes mondaines ». Il avait pénétré Kant à partir de Pascal. Chronologie révélatrice : sa *Philosophie de Pascal* (1892) est exactement de la veine du doctorat soutenu un an plus tôt sous le titre kantien *Le fondement métaphysique de la morale*.

Pour devenir l'équivalent doctrinal de la synthèse républicaine, le kantisme de la rue d'Ulm fut tissé par la petite cinquantaine de promotions qui allèrent de Lachelier (1851) à Halbwachs (1898)<sup>204</sup>. Pas de kantisme de synthèse sans tensions idéologiques originellement fortes mais émoussées par le temps, notamment entre kantien et positivistes, entre spiritualistes et criticistes, entre orthodoxes et sociologues. Mais dans la France et l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle, la constitution d'une élite homogène, fondée sur l'accès des classes moyennes à l'Université, se fit lentement. Il fallait préalablement élargir le recrutement des professeurs de philosophie qui furent longtemps exclusivement des clercs. Ce problème envenime depuis la création de leur École le rapport des normaliens à l'Église, en particulier sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire, notamment lorsque l'abbé Gratry s'en prend à Vacherot, ou lorsque l'évêque de Bordeaux harcèle Bersot. L'École Normale combat donc sur deux fronts : contre l'Église qui prétend lui dicter sa loi de l'extérieur, et contre les forces qui la divisent elle-même politiquement de l'intérieur. Le travail dialectique d'apaisement des

<sup>200</sup> Lionel DAURIAC : notice de Victor Egger in *Annuaire*... op. cit., 1910, 59 – 68, cit. 67. La thèse d'Egger en 1881 porte le titre *La parole intérieure*.

<sup>201</sup> Jean PERES : notice de Frédéric Rauh Ibid., 1910, 78-92.

<sup>202</sup> ESPAGNE op. cit., 217.

<sup>203</sup> La thèse de RAUH s'intitulait *Le fondement métaphysique de la morale* (1891).

<sup>204</sup> Pour le détail chronologique des promotions concernées, on se reportera au *Supplément historique 2005* de l'Association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure, 128-199.

conflits internes s'opéra par conséquent dans les remous des tensions politiques et confessionnelles, et des luttes inlassablement menées pour l'émancipation du professeur de philosophie vis-à-vis du pouvoir religieux (mais non du pouvoir politique). L'acquisition, d'un capital de connaissances nécessitait un effort collectif de longue haleine, et cet effort n'allait pas de soi dans une époque de croissance accélérée des élites instruites, comme ce fut le cas durant la deuxième moitié du siècle. L'École Normale Supérieure de cette époque réussit l'exploit de laisser l'excellence de ses boursiers, privés de l'expérience de la haute culture, prendre appui sur un héritage patiemment construit, durant le premier seuil de laïcisation (Jean Baubérot), par les Doctrinaires libéraux : ces privilégiés de l'instruction étaient encore majoritairement de grands bourgeois et des aristocrates portés au pouvoir culturel par les vagues anciennes d'alphabétisation<sup>205</sup>. Le régime de Louis-Philippe ressemble à la III<sup>e</sup> République, il permet comme elle à des universitaires de grand renom (Guizot, Villemain, Cousin, Saint-Marc Girardin), et à Paul Dubois, directeur de l'École Normale de 1840 à 1850, de s'affirmer sur la scène politique, ou au normalien Louis Hachette de fonder une maison d'édition. Mais on est encore loin de l'École Normale démocratisée de la fin de siècle. Pourtant une continuité souterraine existe entre Monarchie de Juillet et III<sup>e</sup> République, entre l'époque de Cousin et celle de Ferry. Les carrières longues de Barni et Renouvier l'attestent. C'est Barni, ne l'oublions pas, qui révise et corrige pour Cousin, dont il est le secrétaire, les épreuves de sa *Philosophie de Kant*, c'est Barni qui, en 1846-1848, traduit pour Cousin, qui l'ignorait encore, la *Critique du jugement*, dont il fait en 1850 le sujet de sa thèse devant un jury présidé par le même – incontournable et omniprésent – Cousin !

Le corps normalien a été, à long terme, travaillé de forces sociales contraires, qui ne parviennent à s'homogénéiser (relativement) que sur le tard, lorsque l'École et la République se rencontrent. Cette rencontre n'a été possible que parce que s'était peu à peu constitué, au sein du parti républicain, un noyau solide et cultivé d'origine souvent normalienne<sup>206</sup>. C'est à cette circonstance que l'École Normale doit d'être devenue le foyer des études kantienne en France<sup>207</sup> – justement à l'époque où les savants normaliens faisaient des Facultés des sciences

<sup>205</sup> Le même phénomène s'observe en Allemagne aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle. Le physicien atomiste munichois Werner Heisenberg avait grandi, après 1910, dans l'utopie grecque de la *Bildung* la plus classique – son père avait enseigné le grec et la philologie byzantine à l'université, son grand-père avait été directeur du Maximilians-Gymnasium où il avait fait lui-même ses études secondaires (Catherine CHEVALLEY : Préface à Werner HEISENBERG : *Philosophie – le manuscrit de 1942*, Seuil, 1998, 110-114).

<sup>206</sup> William LOGUE : *Charles Renouvier – Philosopher of Liberty*, Baton Rouge – Londres, Louisiana UP., 1993, 381.

<sup>207</sup> « The hotbed of Kant Studies in France » (LOGUE, op. cit., 13).

des foyers rayonnants de la recherche fondamentale<sup>208</sup>. Dans les deux cas, l'orientation politique d'ensemble était celle du pragmatisme et de l'opportunisme<sup>209</sup>. Ce double constat d'une importance croissante du savoir scientifique et d'un pragmatisme politique dominant prend un relief particulier si on le croise avec un troisième caractère, celui de la place essentielle réservée par les savants à la morale, mais à une morale pluraliste, composée d'apports idéologiques diversifiés : Durkheim souvent, Kant parfois, le catholicisme moins rarement qu'on croit<sup>210</sup>. Les contributions normaliennes à cette morale à la fois sécularisée et pluraliste sont importantes. Gabriel Compayré (1862) pousse fort loin le pluralisme moral en soutenant que l'éducation morale peut se passer de philosophie. La position anti-autoritaire d'Henri Marion (1865) s'impose largement dans les réformes de l'enseignement secondaire de 1890. Signe que le kantisme de la raison pratique n'est qu'une forme de morale normalienne et républicaine parmi d'autres, et ne prévaut jamais que dans la convergence d'inspirations plurielles.

Si l'on cherche à définir le socle consensuel sur lequel se construit le kantisme normalien du XIX<sup>e</sup> siècle, on peut l'asseoir sur un carré désignant les quatre missions primordiales confiées à l'École par sa direction et par le Ministère de l'instruction publique : penser, enseigner, croire, agir. De Kant – mais jamais de lui seul – on attendra ce quadruple renfort d'une métaphysique, d'une pédagogie, d'une foi et d'une morale, se servant pour ainsi dire de soutènements mutuels destinés à contenir les poussées verticales d'une politisation incontrôlable, ou à amortir les secousses horizontales des crises traversées et des répressions subies. Les traumatismes de 1848 et du 2 décembre 1851, le souvenir des sanctions et des brimades infligées sous l'Empire aux libéraux et aux anticléricaux avaient laissé des traces, et provoqué, notamment dans la célèbre promotion de 1848, la désertion universitaire<sup>211</sup> d'Edmond About, Francisque Sarcey et Hippolyte Taine, qui en avait conçu un véritable « dégoût de la boutique »<sup>212</sup>.

Il fallait donc, à tout prix, épargner à l'École Normale les intempéries politiques dont elle avait souffert durant la République clandestine. En d'autres termes, son kantisme devait être sage et sans aspérités. Le programme défensif-préventif à quatre côtés égaux mentionné

<sup>208</sup> George WEISZ : *The Emergence of Modern Universities in France (1863-1914)*, Princeton, Princeton UP., 1983, 78.

<sup>209</sup> WEISZ op. cit., 274.

<sup>210</sup> WEISZ op. cit., 280.

<sup>211</sup> Ernest VESSIOT in *About*, op. cit. 8 sq.

<sup>212</sup> VESSIOT Ibid.

plus haut est représentatif du républicanisme conservateur<sup>213</sup> qui domine la III<sup>e</sup> République à ses débuts. Il est esquissé par Ernest Bersot (1836) lors de la séance de rentrée de 1872. Comme directeur (choisi en 1871 par Jules Simon), il assigne à son École la tâche d'être une grande école scientifique et seulement un lieu de travail<sup>214</sup>. Il se place ostensiblement sous le patronage et l'autorité du « grand exciteur »<sup>215</sup> Victor Cousin (1810), dont il a été le poulain, pour mettre en garde les élèves contre les séductions de l'engagement politique. L'âge de la phrase est terminé, insiste-t-il, l'érudition et la philologie sont les vrais remèdes à la vanité intellectuelle et à la démagogie depuis que « la race des beaux esprits s'est éteinte », etc.<sup>216</sup>. La ligne est clairement tracée, à la fois prudemment moderniste et d'un conservatisme sans complexe : proche de Thiers, Bersot alliait libre pensée et spiritualisme. Né d'une mère charentaise et catholique, et d'un père suisse et protestant, il avait été le secrétaire particulier de Cousin au ministère de l'instruction publique en 1840, et soutenu en 1843 une thèse sur *Saint Augustin, la liberté et la providence*. Sa laïcité était cousinienne, c'est-à-dire libérale et éclectique<sup>217</sup>. L'École Normale, sous sa conduite, se démarquera de la Sorbonne et des Facultés de Lettres de province, plus proches du spiritualisme orthodoxe rénové par Maine de Biran. La rue d'Ulm tournera en ridicule la routine sorbonnique qui consistait à réfuter successivement le scepticisme, le sensualisme et le positivisme, afin de laisser le champ libre aux triomphaux *happy ends* dont la philosophie d'État détenait le secret. Les professeurs de philosophie de l'École Normale peaufinèrent leurs techniques. Leur modèle de dissertation contribuera à mettre au point, à l'usage des apprentis-philosophes, le sésame de l'exposé en trois parties, rappelant d'abord les positions du spiritualisme doctrinaire, les décortiquant sans pitié dans un deuxième temps, pour laisser le mot de la fin à une métaphysique moralisante, épurée et critique, synthétisant le rationalisme de Descartes et celui de Kant<sup>218</sup> selon des dosages subtils qui tenaient le plus grand compte des options présumées du correcteur.

<sup>213</sup> Édouard HERRIOT in *About*, loc. cit., 46.

<sup>214</sup> Ernest BERSOT : *Discours de rentrée de l'École normale supérieure en 1872*, en présence du ministre de l'instruction publique, 6 sq. Bersot (1836) est dans une position intéressante : le clergé lui a été longtemps hostile, mais Cousin l'a protégé. En 1839 il a été le seul admis à l'agrégation par un jury présidé par Cousin. Dénoncé à Bordeaux en 1842 pour s'être attaqué à Lacordaire, il a été déplacé. Ses sympathies pour la libre pensée restent discrètes jusqu'en 1848. Après la révolution de juillet, la libre pensée se glisse dans l'aristocratie normalienne, avec lui, mais aussi avec Barni et Deschanel. Ses relations avec Cousin sont ambiguës, faites de soumission et de révolte. Le 4 janvier 1847, il écrit à sa famille, à propos de Cousin : « Il faudrait, pour garder ses bonnes grâces, aller, quand on veut écrire quelque chose, lui demander le mot d'ordre. Je ne suis pas soldat si discipliné, je me sens d'humeur à sortir des rangs et à violer la consigne, pour faire le coup de feu avec l'ennemi » (Paul GERBOD : *La condition universitaire en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Thèse (Paris), 1965, 51, 63, 156, 181).

<sup>215</sup> BERSOT Ibid., 4.

<sup>216</sup> BERSOT Ibid., 10.

<sup>217</sup> Pierre CLARAC : *Ernest Bersot*, Académie des sciences morales et politiques, 1975.

<sup>218</sup> Georges LYON : « Bersot » in *Le centenaire de l'École Normale (1795-1895)*, Edition du Bicentenaire, Editions de l'ENS, 1994, 312-323. Cit. 320.

En quoi se reconnaissait la marque de l'École Normale en matière politique ? Sans doute à un attachement devenu peu à peu majoritaire aux valeurs républicaines et à l'esprit démocratique<sup>219</sup> – il y eut, parmi les anciens élèves, des démocrates militants comme Séailles ou Parodi, restés fidèles à l'engagement démocratique de Garat et Lakanal, les fondateurs de l'École en 1794. Barni fut un des gardiens les plus attentifs de cette flamme primitive. Il s'y référait, en plein Empire autoritaire, en traduisant les *Considérations sur la révolution française* de Fichte (1859). Mais la maturation républicaine fut interminable. Le cousinisme n'avait cessé de la ralentir depuis ce jour d'août 1827 où Armand Marrast, assistant de philosophie à l'École les deux années précédentes, et monté de Saint-Gaudens à Paris à l'appel du général Lamarque, avait représenté les républicains aux funérailles de Jacques Manuel, et rédigé un libelle contre Cousin<sup>220</sup>. Celui-ci était très hostile à la démocratie universitaire. (Rien ne le choquait autant, aux dires de son protégé Vacherot, que le tutoiement des camarades entre eux<sup>221</sup>). Les républicains de la génération de Marrast et Lamarque étaient trop nationalistes pour adhérer au libéralisme kantien. Rien de comparable avec l'après-1870, lorsque les normaliens firent irruption en politique – Jules Simon (1814-1896) à la présidence du conseil, Challemel-Lacour à celle du Sénat, Burdeau à celle de la Chambre des députés. La politisation républicaine de l'École culmina avec l'affaire Dreyfus – lorsque kantisme et esprit dreyfusard devinrent synonymes. Lucien Herr s'imposa à l'opinion publique comme une force nationale<sup>222</sup>. Ses amis de la rue d'Ulm figurèrent « la petite armée de la Justice et de la Vérité », avec ses généraux en campagne – Péguy, « le chef militaire des jours où il y a à se battre », et Herr, « le chef militaire des jours où il n'y a pas à se battre »<sup>223</sup>, mais où il se battait quand même pour le socialisme, pour Durkheim, pour Mauss. Tout l'éventail des opinions politiques et des croyances religieuses était représenté dans la cohorte ulmienne des soutiens du capitaine envoyé au bagne. Il y avait là, outre Durkheim (1879), des anti-cléricaux comme Antonin Debidour (1866), des libres penseurs comme François Aulard (1867), des catholiques comme Émile Bourgeois (1877), des sympathisants socialistes comme Ferdinand Brunot (1879), des juifs comme Gustave Bloch (1868)<sup>224</sup>.

<sup>219</sup> Stéphane ISRAËL et Jean-Philippe MOCHON : « Les normaliens et la politique », 191-214 in SIRINELLI - *bicentenaire...* op. cit.

<sup>220</sup> Jeanne GILMORE : *La République clandestine (1818-1848)*, Aubier, 1998. Arrêté après les funérailles de Manuel, Marrast s'était évadé de Sainte Pélagie et réfugié en Angleterre. Il avait publié dans le *Journal de la librairie* de 1828-1829 un très hostile *Examen critique des leçons de M. Cousin*, dont la philosophie « de clair-obscur » lui semblait « plus inintelligible que celle de Kant » (Patrick VERMEUREN : *Victor Cousin – le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, 1995, 105-107).

<sup>221</sup> « Étienne Vacherot », 260-264 in *Le centenaire*. Cit. 262 (« tutoyage » sic !)

<sup>222</sup> DUPUY Herr... op. cit. 52

<sup>223</sup> Jean Denis BREDIN : *L'Affaire*, Julliard, 1983, 263, cité Marcel FOURNIER : *Marcel Mauss*, Fayard, 1994, 201.

<sup>224</sup> Christophe CHARLE : *Les professeurs de la Faculté des Lettres de Paris, I. 1809-1908*, CNRS, 1985, passim.

L'École était libérale, mais elle ne concevait pas la formation des élèves qui lui étaient confiés hors du tutorat paternel et sourcilieux de ceux que Bernard Bourgeois appelle les *grands instructeurs*<sup>225</sup> (comme Cousin, Lachelier, plus tard Brunschvicg, beaucoup plus tard encore Althusser). L'équilibre du système exigeait à la fois la conformité à une ligne fortement conseillée, et l'apparition chronique de parricides (Cousin liquidant Garat, Taine liquidant Cousin, etc.). Lorsque les normaliens dissertaient sur Kant, ils évoquaient nécessairement un Kant différent de celui qu'il avait été, puisque la production universitaire de philosophie écrite, orale et enseignée était tenue de respecter les vérités obligatoires et, dans les querelles d'interprétation, de prendre parti pour le bon côté, c'est-à-dire celui du professeur-correcteur. C'est la raison pour laquelle un Kant républicain ne pouvait être qu'une légende aussi longtemps que les républicains restèrent politiquement dans l'opposition (c'est-à-dire durant presque tout le XIX<sup>e</sup> siècle), et qu'il ne devint tolérable pour le pouvoir académique que sous une forme modérée, atténuée, purifiée de ses supposés poisons, c'est-à-dire lorsque les républicains opportunistes au pouvoir eurent besoin d'un soutien électoral large. On eut donc affaire, selon la conjoncture politique, à deux Kant opposés, mais républicains l'un et l'autre – dans des acceptions évidemment différentes : le premier, volontairement gauchi, servit de signe de ralliement aux républicains d'opposition, et d'épouvantail aux conservateurs. Le second, délibérément normalisé, attestait la capacité de la République à rassembler les Français. Les luttes érudites livrées à propos des grands textes programmatiques kantien servirent parfois à dissimuler la réalité des déchirements idéologiques sous-jacents, et la violence des rivalités pour le pouvoir politique et culturel.

Dans la première moitié du siècle, le « bataillon de Victor Cousin » se battit sur tous les fronts pour donner à la France une philosophie du juste milieu<sup>226</sup>. Il disposait pour cela de quatre moyens : l'École Normale, le concours d'Agrégation, le conseil de l'instruction publique, l'Académie des sciences morales et politiques. Les esprits jeunes, vifs, brillants auxquels s'étaient adressés Kant et les philosophes des Lumières, et qui peuplaient maintenant l'École Normale, il fallait, s'insurgeait Joseph Ferrari, les contraindre à épuiser leur énergie dans des questions d'érudition, afin qu'ils n'en fissent point usage dans des questions politiques trop brûlantes. C'est dans le même esprit que, durant la Monarchie de Juillet, fut octroyé à l'École Normale le monopole de la préparation à l'Agrégation<sup>227</sup> – ce qui eut pour

<sup>225</sup> BOURGEOIS art. cit., 286.

<sup>226</sup> Joseph FERRARI : *Les philosophes salariés* (1859), Payot, 1983, 157 sq.

<sup>227</sup> André CHERVEL : *Histoire de l'agrégation*, Kimé, 1993, 102. Une exception fut faite pour l'agrégation de grammaire, considérée comme l'agrégation du pauvre. (103). Les agrégations de langue furent systématiquement boudées. Le premier normalien agrégé d'allemand ne fut reçu qu'en 1884.



effet de pénaliser les mal pensants... et les provinciaux. Il faut avoir présente à l'esprit la réalité des entraves mises par le Ministère de l'instruction publique et ses inspecteurs généraux à l'exercice de la *libertas philosophandi*, pour comprendre :

1. à quel point la pénétration du kantisme critique dans l'*intelligentsia* française fut difficile, car constamment en butte à des restrictions, à des interdits, à des censures,

2. pourquoi, une fois la liberté reconquise et la III<sup>e</sup> République installée, normaliens et philosophes se rallièrent d'un même élan à la philosophie kantienne et au régime républicain : l'un et l'autre leur promettaient un exécutif moins répressif, une société moins injuste, une instruction élargie, et par-dessus tout la paix civile.

En revanche, les entraves étaient moindres dans deux domaines : celui de la morale, où aucune raison d'État ne s'opposait à la propagation par l'école de l'impératif catégorique et du principe de soumission à la loi, et celui de la religion, où l'anticléricisme à la mode n'avait pas entamé la ferveur des Français, bien au contraire : la religion était souvent reconnue légitime comme sentiment (et non comme institution, pour reprendre une distinction kantienne familière). Le premier domaine était celui de Kant, le second celui de Schleiermacher. Rappelons que c'est à partir de l'École Normale Supérieure de jeunes filles de Fontenay, sous la direction de Félix Pécaut, que la morale de la raison pratique et la philosophie de la religion se répandirent dans les écoles normales d'institutrices, et, de là, jusque dans les plus modestes écoles de village<sup>228</sup>. L'école de la rue d'Ulm n'opposa aucune résistance à la laïcité. Pour les années 1870-1890, 17 % des élèves indiquaient leur appartenance confessionnelle, ce qui est peu. De ce contingent, 9,9 % déclaraient appartenir à la religion réformée, et 9,2 % au judaïsme, ce qui est considérable<sup>229</sup>. L'ENS fut gambettiste en 1870. Elle comptait par contre un tiers de catholiques pratiquants parmi ses élèves en 1912 : la croissance électorale du socialisme et l'emprise du scientisme sur l'opinion semblent avoir provoqué un mouvement de retour à la religion à la veille de la Première guerre mondiale<sup>230</sup>.

L'origine sociale des normaliens et le contexte politique local de leurs établissements d'enseignement expliquent bien des choses. Ce furent souvent des boursiers destinés à servir l'État. Jules Lagneau (1872), le maître vénéré d'Alain au lycée de Vanves, illustre cette

<sup>228</sup> Louis CAPERAN : *Histoire contemporaine de la laïcité française*, T. 2 : *La révolution scolaire*, Marcel Rivière, 1960, 46.

<sup>229</sup> Le pourcentage dans la population française était respectivement de 3 % pour les protestants et de 1 % pour les juifs (SMITH op. cit., 49).

<sup>230</sup> SMITH op. cit. 97-98.

constante. Sa famille (vigneronne et lorraine) s'est élevée dans la classe moyenne par un travail acharné : deux frères sont, l'un militaire de carrière, l'autre ingénieur centralien, la sœur a épousé un polytechnicien positiviste<sup>231</sup>. Jules bénéficie de la protection de Charles Woïrhaye, qui s'est fait un nom comme avocat de républicains poursuivis sous le Second Empire. Lagneau appartient à la même promotion que Lemaître, Pacaut et Séailles. Nommé professeur agrégé au lycée de Sens en 1875, il y est surveillé par l'évêque, alors chef de l'inspection, et muté, à la requête de celui-ci, à Saint-Quentin (1878-1880). En 1880, il succède, au lycée de Nancy, à Auguste Burdeau (1871), qui vient d'être appelé au cabinet de Paul Bert, Ministre de l'instruction publique. Burdeau est l'exemple le plus superbe d'émancipation par la culture, c'est-à-dire par la philosophie et l'École Normale, et de va-et-vient réussi entre enseignement et politique. Orphelin de père et cadet de quatre enfants, il est ouvrier métallurgiste à dix ans, puis élève du lycée de Lyon et du collège Sainte Barbe à Paris, avant son admission à Normale Supérieure en 1871. Il est reçu premier à l'Agrégation de philosophie en 1874. Après avoir initié les khâgneux du lycée Louis-le-Grand à Schopenhauer, Burdeau sera élu député opportuniste de Lyon (1885-1893), nommé Ministre de la marine, Ministre des finances, porté à la présidence de la Chambre des députés. Il résume dans sa carrière de boursier de la République et dans sa personne des traits que déteste la bourgeoisie des héritiers. Maurice Barrès, qui l'avait connu comme professeur à Nancy, l'a immortalisé sous le nom de Bouteiller, le type du philosophe « déraciné » et de l'intellectuel kantien corrompateur de la jeunesse.

Nous n'oublions pas que des penseurs éminents n'étaient pas issus de l'École Normale, mais de sa rivale Polytechnique. Ce fut le cas de Comte, Lequier et Renouvier. Leur philosophie se déploya hors du système scolaire et universitaire qui était le lieu d'exercice presque exclusif des normaliens. Le républicanisme de Renouvier était celui d'un ingénieur, non d'un fonctionnaire, puisqu'il s'offrit le luxe de démissionner dès sa sortie de l'École Polytechnique. Il fut rentier, ce que les normaliens de son époque ne furent jamais. La comparaison des deux Grandes Écoles permet d'appréhender sociologiquement les différences de philosophie entre Barni et Renouvier, et d'en tirer quelques éclaircissements prudents sur la genèse comparée des idéologies des élites françaises modernes. Déjà sous la Restauration et la Monarchie de Juillet, les différences d'origine sociale des élèves sont saisissantes : 43, 4% des élèves polytechniciens sont alors fils de propriétaires, de rentiers et de négociants, contre 17, 5% des normaliens. Par contre 37,5% des normaliens sont fils d'artisans, de commerçants, d'ouvriers, d'employés, de fonctionnaires subalternes et

<sup>231</sup> André CANIVEZ : *Jules Lagneau – professeur et philosophe*, Thèse (Strasbourg), 1965, 306 sq., 319, 302.

d'agriculteurs, contre 8,5% des polytechniciens<sup>232</sup>. La prépondérance polytechnicienne dans les sciences est alors écrasante, et concomitante de l'hégémonie des Académies (qui sont des assemblées de notables). La situation s'inverse dans la seconde moitié du siècle, au profit de l'École Normale (et des Facultés des Sciences), lorsque la révolution industrielle impose une restructuration de la communauté scientifique et un élargissement du recrutement des élites vers les classes moyennes. Les normaliens succèdent progressivement aux notables<sup>233</sup>. Mais, par une sorte de déterminisme sociologique, la France s'est construite une double identité dans le domaine de la connaissance, elle possède un système méritocratique double et même, pour ainsi dire, deux bourgeoisies homologues mais concurrentes, également compétentes dans le domaine scientifique, mais dotées d'idéologies et d'histoires contraires : une bourgeoisie de propriétaires, et détentrice d'un pouvoir économique, qui envoie ses fils à Polytechnique, et une bourgeoisie de classes moyennes et de fonctionnaires et détentrice d'un capital spirituel, qui envoie ses fils à Normale. L'idéologie polytechnicienne domine largement la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle conduit de Condorcet à Comte. Elle dispose d'un relais important dans le saint-simonisme. Son idée est scientifique, non libérale. Elle défend une conception pragmatique de l'homme et de la société qui triomphe avec le positivisme d'Auguste Comte. Des traces de son dirigisme colbertien se repèrent au cœur de l'idée républicaine. L'idée normalienne possède un code génétique différent, où la morale occupe une position centrale, qu'elle partage longtemps avec 1789. Jean Guéhenno (1911) se posait, dans son *Journal des années noires*, la question : pourquoi y-a-t-il eu dans la Résistance tant de normaliens, et si peu de polytechniciens ? La place de la morale, répondait-il, était plus grande rue d'Ulm que rue Descartes<sup>234</sup>...

Comment définir, dans son originalité et dans sa portée politique, l'apport normalien à la culture de la III<sup>e</sup> République à ses débuts ? Il tient selon nous en quatre identités intellectuelles, qui se font mutuellement écho : il est effectivement républicain, mais à sa façon, il est à forte intensité morale, moraliste si l'on veut, mais non moralisateur, il est métaphysicien, mais dans certaines limites, et d'orientation foncièrement spiritualiste, compatible avec la tradition, mais aussi avec la laïcité, il est enfin syncrétique, c'est-à-dire constamment à la recherche, non d'une vérité unique, mais de combinaisons et alliages entre

<sup>232</sup> Adeline DAUMARD : « Les élèves de l'École Polytechnique de 1815 à 1847 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5 (1958).

<sup>233</sup> ZWERLING « The Emergence of the École Normale Supérieure as a Center of scientific Education in the 19<sup>th</sup> Century », 39-60 in George WEISZ and Robert Fox (ed.) : *The Organization of Science and Technology in France (1800-1914)*, Londres – New York, Cambridge UP., 1980.

<sup>234</sup> Jean GUEHENNO : *Journal des années noires (1940-1944)*, 1947, 313, cité in SMITH op.cit., 129.

les philosophies diverses offertes à son choix. Le kantisme normalien se mesure à ces quatre équerres.

1. Les normaliens opposants à l'Empire accèdent à des responsabilités politiques après la défaite de 1870, et ils sont républicains, mais de couleurs différentes, modérée (Jules Simon), ou gambettiste (Barni), ou de centre-gauche (Henri Wallon (1831)<sup>235</sup>. Ils sont souvent d'origine modeste. Leur républicanisme se confond avec l'opportunisme, pratique certes efficace, mais concept instable. Dans les années 1890, le parti opportuniste se transforme pour devenir, contre sa vocation originelle à la transformation républicaine de la société, le parti de l'ordre<sup>236</sup>. L'utopie républicaine cède le pas à une République du bon sens<sup>237</sup>. L'École Normale renâcle à cette dérive. Cette résistance est nette sous le directorat de Georges Perrot (1852), en qui Charles Andler voyait un « aristocrate républicain ». Il succède en 1883 à Fustel de Coulanges à la tête de l'École (1883-1903). Inutile, dans ces conditions, d'escompter un kantisme républicain monocolore ! Il y a fort à parier que, dans cette conjoncture, le kantisme normalien équilibrera par l'élitisme sa foi démocratique fondamentale. Son idée de base sera contraire à celle qui, en 1872, avait présidé à la création de l'École libre des sciences politiques : il s'était agi, pour Émile Boutmy, de défendre des privilèges qu'il jugeait menacés par la démocratisation de la culture<sup>238</sup>. Dans l'esprit de Perrot il s'agissait au contraire de permettre à une élite de l'intelligence – sans discrimination sociale – d'accéder aux privilèges de la plus haute culture.

2. De Barni et Henrion à Durkheim, la contribution normalienne à la morale républicaine a été constante et de portée considérable. Paul Janet rappelait, on l'a vu plus haut, que Barni avait été l'homme de *l'impératif catégorique*, ce qui est un lieu commun en ce qui concerne les kantien français. La morale de Barni, libérale comme celle de Kant, était conçue pour servir de fondement à la démocratie. C'était même, rédigé dans l'exil suisse (1868), le thème d'un livre magnifique, intitulé précisément *La morale dans la démocratie*, ainsi que du *Manuel républicain* écrit en 1870 à la demande de Gambetta. La morale kantienne de la rue d'Ulm était à l'opposé de l'ordre moral défendu par les conservateurs « C'est, écrivait Barni dans la préface à sa *Morale*, surtout à la démocratie qu'est nécessaire ce culte de la morale. Plus elle émancipe les hommes, plus il importe qu'ils apprennent à se gouverner eux-mêmes. Autrement, comme disait Fichte, "ils ne sortiront du cachot du despotisme que pour s'entre-tuer avec les débris de leurs chaînes", ou, ajouterai-je, pour retomber sous le joug de

<sup>235</sup> Barni a fondé avec Simon en 1848 la Société démocratique des libres penseurs, les deux hommes ont publié ensemble le journal *La liberté de penser*. Wallon est l'auteur du fameux amendement de janvier 1875.

<sup>236</sup> SMITH op. cit., 111.

<sup>237</sup> SMITH op. cit., 59.

<sup>238</sup> SMITH op. cit., 60.

nouveaux maîtres encore plus despotiques que les anciens. » Barni concluait : « Je ne vois pas comment, sans morale, les démocrates pourraient éviter de devenir la proie du césarisme. »<sup>239</sup> L'enjeu de la morale est énoncé sans détour – il est politique. Le débat moral divise les normaliens. En conservateur insensible aux charmes de la démocratie, Paul Janet reproche à Barni de se laisser aveugler par le danger bonapartiste, et d'en oublier que le risque d'anarchie est pire encore. « Plus la démocratie triomphe dans le monde, s'indigne-t-il, plus il lui importe de se surveiller elle-même. Elle sait depuis longtemps qu'elle a des droits, elle doit maintenant apprendre ses devoirs ». Attitude, on s'en doute, peu réceptive au libéralisme kantien !

3. La tradition normalienne consiste à faire se rencontrer les exigences de l'esprit et celles de l'engagement. C'est le trait commun aux philosophies de Jaurès, Durkheim, Herr et Halbwachs de n'être ni entièrement spiritualistes, ni entièrement civiques, mais spiritualistes et civiques à la fois. Garat, le théoricien de l'École en 1794, lui avait donné pour mission d'instituer philosophiquement la République non comme une idée transcendante, mais comme une réalité capable de vivifier l'idée ici-bas. La base doctrinale de cette synthèse était le sensualisme de Condillac, qui servira par la suite de référence aux Idéologues. Le spiritualisme du XIX<sup>e</sup> siècle, de Biran et Ravaisson à Bergson, contestera évidemment cette orientation première et ses implications concrètes, ressenties comme dangereuses, car proches du matérialisme. La philosophie française sera jusqu'en 1850 spiritualiste et normalienne, sous la houlette de Victor Cousin. La situation s'inversera sous le Second Empire, avec une montée en puissance du positivisme, que l'on peut interpréter comme une victoire de l'École polytechnique sur l'École Normale (Auguste Comte et Charles Renouvier étaient polytechniciens). Bernard Bourgeois fait observer qu'Étienne Vacherot, directeur des études de l'École Normale depuis 1838, est suspendu en 1851 sur intervention de l'aumônier de l'École, le R.P. Gratry, ancien polytechnicien<sup>240</sup>. Avec Lachelier, Boutroux et leurs disciples, le spiritualisme fera son retour rue d'Ulm, mais sous une forme nouvelle, en rupture avec la métaphysique de Cousin et ses frilosités archaïques. La prise de fonctions de Lachelier comme professeur de philosophie en 1867, la fin de l'Empire en 1870 et le couronnement de Kant comme philosophe du dépassement *et* du subjectivisme spiritualiste *et* de l'objectivisme positiviste<sup>241</sup> à la fois : les trois événements sont liés. Ils traduisent la logique de l'évolution philosophique de l'École Normale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Son spiritualisme sera moderne et positif, et pourtant respectueux d'une certaine tradition métaphysique plus proche de Malebranche que de Condillac. Cette ambivalence subtile se reflète dans la présence

<sup>239</sup> JANET *nécrologie*, art. cité, 39-40.

<sup>240</sup> BOURGEOIS « D'un spiritualisme à l'autre » in L'École Normale - école philosophique, art. cité, 287-288.

<sup>241</sup> BOURGEOIS loc. cit., 288.

successive, parmi les maîtres de philosophie de l'École, de deux hommes aussi dissemblables que Fouillée (1872-1875) et Ollé-Laprune (1875-1898) : le premier, de sensibilité plutôt progressiste, avait quelque sympathie pour les sciences sociales, le second restait imperturbablement catholique. Les trois promotions normaliennes 1872-1874, auxquelles appartenaient Lagneau, Pacaut, Séailles et Izoulet, ont eu la chance d'être formées par Fouillée et Lachelier, que tout éloignait l'un de l'autre, dans leurs attitudes politiques comme dans leur mode de pensée. Où l'un mettait la morale et la spiritualité sous la dépendance de la raison, l'autre plaçait au contraire la raison sous la tutelle de l'esprit. Il fallait les deux pour fabriquer la belle synthèse spiritualiste normalienne.

4. Le syncrétisme faisait particulièrement ses preuves dans le kantisme normalien. On en a une illustration saisissante avec Victor Delbos (1882)<sup>242</sup>, qui fut non seulement un kantien émérite, mais un connaisseur de la production philosophique allemande tout entière. On lui doit non seulement un *Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant*, qui est sa thèse (1903), mais un recueil d'histoire de la philosophie kantienne qu'Alexis Philonenko a publiée en 1992 sous le titre *De Kant aux post-kantiens*. De façon originale, Delbos inscrit la *Critique de la raison pratique* au croisement du piétisme et du rationalisme. Il interprète l'œuvre de Kant comme un mixte de Newton et de Leibniz. Avant de s'intéresser à Kant, il a consacré en 1893 au *Problème moral dans la philosophie de Spinoza* un travail dans lequel, de façon très éclairante, Michel Espagne reconnaît non seulement une clef de son approche de Kant, mais aussi de sa perception de l'Allemagne en général. Grâce à Delbos, Kant se trouve corrélé à l'ensemble de la production philosophique allemande depuis Leibniz, et, plus utilement encore, au rôle de disséminateur du pollen leibnizien qu'y a joué le spinozisme. La quête incessante par l'Allemagne d'une unité synthétique entre l'ordre des faits et l'ordre des idées, entre l'histoire et la logique<sup>243</sup>, c'est chez Spinoza que Delbos en situe l'origine. Les trouvailles les plus fructueuses de la *Critique de la raison pure* – en particulier l'affirmation que nous créons les phénomènes par notre capacité à les relier entre eux, qui est le fait de notre entendement, et que celui-ci est donc la source des lois de la nature – ces découvertes auxquelles nous devons la révolution copernicienne de Kant, c'est chez Spinoza que Delbos en repère le jaillissement premier. Il part en effet des affinités entre Spinoza et Leibniz pour en retrouver les résonances chez Kant qui leur fait obstacle, et chez ses successeurs qui s'abandonnent à elles sans vergogne. Les post-kantiens se réclameront de Spinoza pour corriger Kant. Ils renoueront du même coup avec ce que Michel Espagne

<sup>242</sup> Se reporter aux riches développements « le cas de Victor Delbos », 240-245, in ESPAGNE op. cit..

<sup>243</sup> ESPAGNE op. cit. 243.

appelle la « strate spinoziste profonde de la philosophie allemande »<sup>244</sup>. La méthode de Delbos est neuve et stimulante. Kant ne se suffit plus à lui-même, il s'explique par les autres qu'il a cru dépasser (en particulier Leibniz). Il reviendra à Schelling de réactiver ces canaux anciens dont les eaux étaient devenues stagnantes, et qui irrigueront le spiritualisme français du XIX<sup>e</sup> siècle, en concurrence avec la belle rivière kantienne.

---

<sup>244</sup> ESPAGNE op. cit., 244.

# La sécularisation par l'Université

## – le modèle allemand

Ma métaphysique n'est pas le reste d'une foi diminuée, elle était faite de divers éléments, de Renouvier, de Lachelier, de Secrétan, du kantisme, du stoïcisme..  
Louis Liard : *Science positive et métaphysique*

En politique, les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont fait.  
Karl Marx : *Critique du droit politique hégélien*

L'antagonisme entre la modernité et les valeurs religieuses a été si intense que la séparation des Églises et des institutions d'État<sup>245</sup> a constitué dès le XVIII<sup>e</sup> siècle un objectif naturel de celles-ci, notamment des Universités. À la recherche d'une modernité culturelle, la France du XIX<sup>e</sup> siècle a parfois pris pour modèle l'Allemagne et ses méthodes de modernisation par l'école et par la science. Le protestantisme avait préparé le terrain, et ouvert les voies de la sécularisation – dans des limites qu'autorisait sa doctrine. L'originalité prussienne consistait en une combinaison de liberté protestante et de modernité scientifique. La France post-révolutionnaire et la Prusse de l'ère des réformes (1806-1814) se firent concurrence sur le terrain de l'instruction libérale à donner à leur jeunesse. L'idéologie de 1789 avait rendu indissociables les trois notions d'autonomie morale de l'individu, de dévouement à la République et de service de la patrie du citoyen. La Révolution eut pour effet de rapprocher l'Allemagne et la France dans leur politique universitaire : la création de l'université de Berlin en 1810 rompait spectaculairement avec la tradition de l'encyclopédisme que les universités d'outre-Rhin avaient héritée de la scolastique. Par l'intérêt qu'il portait à la société, le modèle scientifique allemand semblait se rapprocher des modes de socialisation opérée par les salons de la France des Lumières<sup>246</sup>.

<sup>245</sup> Ernst TRÆLTSCHE : « Das Christentum im 19. Jahrhundert » in *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Ges. Schriften, Bd 4, Tübingen, 1925, repr. Scientia, Aalen, 1981, 648-649.

<sup>246</sup> Jürgen EIBEN : *Von Luther zu Kant – der deutsche Sonderweg in die Moderne*, Deutscher Universitätsverlag, 1989, 139. L'université allemande de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle est théoriquement libre, mais les cercles d'opinion sont très surveillés. La célèbre *Mittwochsgesellschaft* de Berlin (1783-1800) est secrète, car interdite.



Les deux pays avaient le choix entre le système français, inspiré de la Révolution, d'écoles de cadets pour jeunes gens intellectuellement doués – c'était la formule de l'École polytechnique, reprise à son compte par Fichte à Berlin – et le système néo-humaniste de l'idéalisme allemand, qui l'emportera en Prusse avec Humboldt<sup>247</sup> et Schleiermacher. Ce système fera la gloire de l'Allemagne savante, et contribuera au rayonnement européen des conceptions de Fichte, Schelling et Hegel en matière de relations entre État, science et religion. Il séduira les Français de Victor Cousin à Victor Duruy. Il fascinera notre III<sup>e</sup> République dans son grand dessein de substituer une République du savoir à la République antiquisante de la vertu<sup>248</sup>. Il s'accompagnera d'une valorisation continue de l'Allemagne et de sa langue, que Victor Cousin rendit obligatoire à l'École Normale. Pour Michelet, Quinet, Saint-Marc Girardin et Lerminier le système culturel germanique était une référence incontournable. Mais le système allemand qui séduisait certains intellectuels, déplaisait à d'autres : lors de ses voyages outre-Rhin, le cousinien Paul-François Dubois, directeur de l'ENS de 1840 à 1850, a été déçu par le bachotage qui sévit à l'université de Bonn, et par l'atmosphère de cellule et de cloître qui asphyxie celle de Halle. L'enjeu de la compétition universitaire franco-allemande concerne donc moins l'organisation des études que leur finalité politique : si admirative qu'elle ait été du modèle allemand, l'Université des républicains français se distinguera donc nécessairement de celui-ci par l'idée. La République voulait la science, mais elle voulait tout autant la démocratie. Son Université ne pouvait donc être qu'égalitaire, puisqu'elle s'inspirait des idéaux méritocratiques de 1789.

La réforme universitaire du début du XIX<sup>e</sup> siècle est pour l'Allemagne une véritable révolution culturelle<sup>249</sup>. Elle se fonde sur le double *a priori* selon lequel toute révolution est d'abord une révolution de la connaissance – et même de la recherche pure<sup>250</sup> – et que cette révolution de la connaissance est nécessairement universitaire et allemande<sup>251</sup>. Elle se nourrit d'un double apport – celui des Lumières du siècle précédent d'une part, et celui de la sécularisation par renforcement de l'État et de sa bureaucratie d'autre part. L'université révolutionnaire prolonge par son dirigisme celle de l'Ancien Régime : l'État a le devoir

<sup>247</sup> Walter RÜEGG : « Humboldt in Frankreich », in *Humboldt International – Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von Rainer Christoph SCHWINGES, Bâle, Schwabe, 2001, 247-261.

<sup>248</sup> Voir le beau livre de Louis LIARD : *L'enseignement supérieur en France (1789- 1893)*, 1894, et Alain RENAUT : *Les Révolutions de l'Université*, Calmann-Lévy, 1995.

<sup>249</sup> On se reportera utilement à la *Présentation* par Jean-François KERVEGAN du numéro spécial des *Archives de philosophie*, 65, n° 3, juillet-septembre 2002, sur « Politique et spéculation dans l'Idéalisme allemand ».

<sup>250</sup> Norbert ELIAS : *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, 1973, 53-63.

<sup>251</sup> Friedrich HEER : *Europa – Mutter der Revolutionen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, 107.

d'intervenir dans la formation de ses juristes, de ses médecins, de ses ingénieurs. Dans le modèle de la Prusse de Frédéric II, l'État se substituait à la bourgeoisie libérale défailante. Le passage de la féodalité à la modernité capitaliste s'effectuerait par le haut, court-circuitant la contestation révolutionnaire surgissant d'en bas. Le phénomène, auquel les catholiques ne prirent qu'une part infime<sup>252</sup>, fascinait Max Weber. Il y voyait la preuve du retard de la bourgeoisie allemande. De fait, la bourgeoisie cultivée allemande restait fort complexée face à la modernité. Son homologue française était au pouvoir, alors qu'elle-même partageait encore le sien avec la noblesse. En France, les bourgeois conquérants et la petite bourgeoisie républicaine étaient donc, vis-à-vis de la religion, incontestablement en plus forte demande de séparation que les bourgeois allemands<sup>253</sup>, chez qui l'idéologie libérale connut un long déclin après 1848. L'exigence d'autonomie universitaire face à l'Église (et pas simplement en matière d'enseignement de la philosophie) a été incarnée en France par Victor Cousin et par un de ses disciples les plus connus, Pierre-Ernest Bersot, directeur de l'École Normale Supérieure (1871-1880) qui était le fils d'un horloger calviniste suisse. En Allemagne, le protestantisme, il est vrai, était en charge de valeurs séculières, telles que la nation, le métier. Le pastorat, grand pourvoyeur de savants, de professeurs, d'intellectuels en tout genre, y fut longtemps très proche de l'Université, auprès de laquelle il assumait ses fonctions novatrices de passerelle entre science et religion, théorie et pratique, entendement et sentiment, aristocratie et peuple. Tröeltsch pouvait donc affirmer qu'il n'existait pas de culture moderne centrée sur le christianisme qui ne fût protestante<sup>254</sup>. Les filières pastorale et universitaire – d'ailleurs connectées entre elles, furent des pépinières de modernité. Elle se constituèrent en écosystèmes autonomes – véritables usines à fabriquer de l'élite et à instruire à la chaîne des bêtes à concours et de futurs prix Nobel<sup>255</sup>.

### **Décléricalisation et mondanisation**<sup>256</sup>

#### **par le savoir – le rôle de l'Université allemande**

Les couches montantes de la bourgeoisie instruite, de plus en plus matérialistes philosophiquement, s'accommodèrent néanmoins du rationalisme protestant, représenté dans

<sup>252</sup> Jürgen KOCKA, 30 sq in *Bourgeois Society in 19th –Century Europe* (ed. by Jürgen KOCKA and Allen MITCHELL), Berg, Oxford, 1993.

<sup>253</sup> Hartmut KAELBLE : « French Bourgeoisie and German Bürgertum (1870-1914) », Ibid., 273-301.

<sup>254</sup> In TRÖELTSCH op. cit., « Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur » (1913), 191-202.

<sup>255</sup> Oliver JANZ, 233 in *Deutsche Erinnerungsorte III* (hrsg. von Etienne FRANÇOIS und Hagen SCHULZE), Munich, C.H.Beck, 2001, « Das evangelische Pfarrhaus », 221-238. Par une originalité typiquement allemande, les officiers, les artistes, les aristocrates étaient rarement fils de pasteurs.

<sup>256</sup> *Entkirchlichung et Verweltlichung* dans le vocabulaire des historiens. Voir par exemple in Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 8 : *Die protestantischen Kirchen in Deutschland*, Fribourg / Br., Herder, 1970, le chapitre « Der Weg der Verweltlichung », 15-36.

la tradition allemande par Melanchthon (et non par Luther). Ce compromis, qui se dessinait déjà chez Lessing, s'exprime – exemplairement chez Kant – par une substitution de la morale à la religion, et une transformation de Jésus en prototype moral, peu à peu privé de ses attributs divins. D'où un étrange dédoublement : comme si le bourgeois allemand, de mieux en mieux instruit, était de conviction athée dans sa recherche intellectuelle et, éventuellement, son laboratoire, et théiste dans sa famille et dans sa vie sociale. C'est la grande mutation culturelle de l'Allemagne de 1850 : les Allemands, observe Thomas Nipperdey, ont alors cessé d'être majoritairement chrétiens<sup>257</sup>. L'ambiguïté de la situation allemande n'a pas échappé aux rapporteurs français que le ministère de l'instruction publique envoyait en mission exploratoire outre-Rhin. M. Matter constatait en 1847 que les convictions religieuses des Allemands étaient faibles, mais que leurs mœurs restaient fortement marquées de pratiques religieuses<sup>258</sup>. Huit ans plus tard, Eugène Rendu observe (pour s'en inquiéter) que la philosophie allemande s'oppose au christianisme parce qu'il fait obstacle à la liberté des individus<sup>259</sup>. La nouvelle conception du monde, qui se répand dans les universités allemandes depuis l'*Aufklärung*, présente quatre caractères – elle est :

1. rationaliste,
2. optimiste,
3. eudémoniste,
4. moralisante<sup>260</sup>.

Nous voilà au cœur de ce que Schleiermacher concevait en 1799 comme *religion positive*. Ne sont kantien (mais à haute dose) que les caractères 1 et 4. Dans ce système l'Église est aux ordres du pouvoir monarchique, et celui-ci est souverain en religion, et l'Église soumise à la raison d'État<sup>261</sup>. L'union du trône et de l'autel à la prussienne est donc différente de ce qu'elle est en France, puisque le pouvoir y appartient à l'État et que l'Église est la subordonnée de celui-ci, plus que son alliée. Ce modèle pouvait séduire des intellectuels français de la Restauration, même lorsqu'ils étaient concordataires comme Cousin, car la garantie qu'il accordait aux pasteurs, fonctionnaires d'État, était de même nature que celle dont jouissait le professeur d'université dans le nouveau système de Humboldt : comme dans l'idéologie républicaine héritée de la Révolution et avec laquelle la III<sup>e</sup> République renoua, le savant qui enseignait dans une université prussienne était l'incarnation de l'unité de son peuple, puisqu'il avait réussi (pour parler comme Fichte) la symbiose de la pensée et de l'être,

<sup>257</sup> Thomas NIPPERDEY : *Religion im Umbruch – Deutschland 1870-1918*, Munich, Beck, 1988, 124.

<sup>258</sup> M. MATTER : *De l'état moral, politique et littéraire de l'Allemagne*, Amyot, 1847, 316.

<sup>259</sup> Eugène RENDU : *De l'éducation populaire dans l'Allemagne du Nord*, Hachette, 1855, 196-200.

<sup>260</sup> SCHNABEL op. cit., 20.

<sup>261</sup> SCHNABEL op. cit., 26.

et méritait de ce fait la reconnaissance et la protection de l'État. L'université prussienne émancipait de la sorte ses professeurs de toute tutelle religieuse en leur accordant une liberté de pensée (*akademische Freiheit*) dont leurs collègues français ne pouvaient que rêver<sup>262</sup>. L'Université était libre, mais statutairement de fonction publique. Ce statut fut celui de l'université de Iéna jusqu'en 1806, et ensuite celui de l'université de Berlin<sup>263</sup>. Les universitaires allemands payèrent leur liberté intellectuelle d'un devoir de soumission au pouvoir politique. Ils ne jouirent jamais de l'indépendance effective de leurs collègues américains des *Colleges*<sup>264</sup>.

C'est donc le modèle révolutionnaire français de liberté universitaire d'État qui s'était exporté outre-Rhin, plutôt que le modèle humboldtien ne fut immédiatement importé d'Allemagne en France. Paradoxalement, ce fut à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle que la France devenue républicaine s'inspira le plus largement de l'Allemagne, à un moment où celle-ci amorçait son virage impérialiste, et où les universités allemandes traversaient, elles aussi, une crise. En France, l'unification de la Nation par l'école et l'Université de la République avait atteint ses limites. Une alliance conjoncturelle des conservateurs et des réformistes – de Raymond Poincaré à Aristide Briand – s'opposait à une Sorbonne où le radicalisme semblait l'emporter. Une fois encore le modèle allemand servait de marqueur aux divisions idéologiques françaises. Mais il était loin le temps où – toute la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle – la liberté académique, par ce qu'elle contenait de potentiellement républicain dans un système monarchique – souvenons-nous que pour Kant une monarchie pouvait être républicaine – avait fait la gloire de Halle et de Göttingen. On y avait enseigné librement Spinoza et Kant – sans risquer d'être interdit de parole comme cela arriva souvent en France en pareil cas. La *libertas philosophandi* à l'allemande avait fini par devenir un paradigme de modernité, dont la genèse<sup>265</sup> se suit clairement du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, à travers les quatre phases du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza (1670), de la fondation de l'université de Halle (1694), de la naissance d'une République des savants (*Gelehrtenrepublik*) à Göttingen (1737), et enfin de ce grand manifeste universitaire kantien, le *Conflit des facultés* (1798).

<sup>262</sup> Maurice LARKIN : *Religion, politics and preferment in France since 1890 – La Belle Epoque and its legacy*, Cambridge, 1995. En particulier le chapitre 8 : « Marianne at school », 128-143. Note par exemple que, sous la III<sup>e</sup> République, les candidats à un poste de professeur d'université ont au ministère de l'instruction publique un dossier indiquant leurs opinions politiques et religieuses, et que, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, 8 % des professeurs d'université sont d'anciens élèves d'établissements religieux, 128-129.

<sup>263</sup> Fritz K. RINGER : *The Decline of the German Mandarins – The German Academic Community (1890-1933)*, Hanovre – Londres, Wesleyan UP., 1990, 23. Les professeurs titulaires disposaient d'une double source de revenus : ils percevaient à la fois un traitement de fonctionnaires et les sommes que leur versaient leurs étudiants à titre privé (RINGER, op. cit., 37).

<sup>264</sup> RINGER op. cit., 36.

<sup>265</sup> Rainer A. MÜLLER : « Vom Ideal zum Verfassungsprinzip – Die Diskussion um die Wissenschaftsfreiheit in der ersten Hälfte des 19. Jh. » 349-366 in *Humboldt International*, op. cit.

Göttingen a pris le relais de Halle, et le souvenir de Leibniz est encore partout vivace en Basse-Saxe, où une Société royale des sciences vient d'être fondée par le roi George II à Hanovre en 1751. Halle, Göttingen, Spinoza, Leibniz, Kant : retenons dans leur cohérence interne ces cinq noms essentiels. La marque de Göttingen, son objectif entre tous – très kantien – ce fut l'éducation de la *Öffentlichkeit*, la mission de pédagogie populaire confiée à l'institution savante, et préférée à la recherche scientifique d'élite<sup>266</sup>. À cette vocation émancipatrice de l'Université, Kant ajoute sa note propre : la philosophie, qui est en passe de gagner sa bataille contre la théologie, devra dorénavant conquérir son indépendance en bataillant contre le gouvernement. « Il faut absolument, écrit Kant, pour la République savante, qu'il y ait à l'université une faculté qui, indépendante des ordres du gouvernement pour ce qui est de ses enseignements, ait la liberté non de donner des ordres, mais pourtant de les juger tous, une faculté qui ait affaire à l'intérêt scientifique, c'est-à-dire à la vérité, où la raison doit avoir le droit de parler publiquement... La raison est par nature libre et n'admet aucun ordre de tenir quelque chose pour vrai, aucun *crede*, mais seulement un libre *credo* »<sup>267</sup>. Magnifique programme de toute Université républicaine ! Belle audace dans l'opposition à tout dogmatisme et à tout catéchisme ! Toute l'idée-force du classicisme allemand et de son philhellénisme militant – contre un christianisme qu'une bonne part de la modernité allemande (de Kant et Goethe à Nietzsche) considéra comme une religion des faibles<sup>268</sup>, des enfants et des femmes. Comment cette modernité germanique, férue de savoir scientifique (et de pouvoir masculin), se serait-elle accommodée de concessions à une religion ressentie comme une apologie de la faiblesse humaine ?

Dans cette idéologie nouvelle où l'émancipation de l'individu se faisait par l'éducation de la raison, l'Université avait toute sa place. La culture (*Bildung*) remplaçait la foi (*Glaube*). La nouvelle éthique culturelle valorisait l'esprit (*Geist*) – valeur bourgeoise en hausse, qui succédait à l'héroïsme, valeur aristocratique en baisse, qui avait prévalu de la Renaissance à l'âge baroque. Cette culture nouvelle, dont Kant fut un emblème, se traduisait par un prophétisme laïque, où la charge de conduire la société à sa maturité rationnelle incombait aux nouvelles institutions du savoir – au grand dam des établissements traditionnels d'enseignement restées aux mains des luthériens orthodoxes ou des piétistes. La nouvelle élite décléricalisée (*entkirchlicht*) était composée de fonctionnaires – ce que Wilhelm von

<sup>266</sup> Lucien BRAUN : *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys, Gap, 1973, 161-163.

<sup>267</sup> *Le conflit des facultés*, Ière section, introduction, *Division des facultés en général*, Pl. III, 816-817, AK.VII, 19-20.

<sup>268</sup> Voir in SCHNABEL op. cit., « Die Entkirchlichung der Gebildeten », 30-36. Christianisme religion des faibles, Ibid., 33-35.

Humboldt n'avait pas souhaité, mais que son successeur Karl August von Hardenberg imposa lorsqu'il accéda à la chancellerie. Comment cette révolution universitaire fut-elle perçue en France ? Elle intéressa nos libéraux et nos républicains dans la mesure où elle ouvrait toute grande la carrière à la bourgeoisie instruite – ce qui était sa raison d'être – et aussi parce que, avec l'appui de la bureaucratie d'État, elle prenait sa part à la désacralisation du religieux – illustrant à sa manière la sécularisation à la prussienne. Cette symbiose entre l'idéologie de la réforme universitaire prussienne du début du XIX<sup>e</sup> siècle et l'idéologie républicaine française se manifesta nettement après l'accession au pouvoir des républicains libéraux (1877) qui en étaient exclus depuis 1815, au profit des dynasties bourgeoises. L'objectif qu'ils s'étaient fixé et qu'ils se proposaient d'atteindre en imitant le système de Humboldt et de Fichte, c'était la démocratie républicaine, l'égalité culturelle, la justice sociale, la fin des conflits de classe, la sécularisation des programmes universitaires<sup>269</sup>. Ce que les universités du *Reich* enseignaient aux universitaires et normaliens français qui se rendaient outre-Rhin, c'était la science moderne de la société, cette science de la morale que Renouvier rêvait de mettre au service de la République, et cette science de l'histoire que découvraient ensemble Wilhelm Wundt à Leipzig et Fustel de Coulanges à Paris<sup>270</sup>. Le grand projet sociologique d'Émile Durkheim était de fonder la démocratie républicaine sur une haute culture scientifique, et de tordre le cou à l'Université ésotérique du passé, socialement isolée et sans responsabilité civique et morale<sup>271</sup>. L'Université devait être, dans cette perspective, le lieu d'une prise de conscience de la nécessité d'une éducation morale, profitable à la fois à la société républicaine et à la science.

Dans ce système, la philosophie, qui avait remplacé la théologie comme discipline majeure, en avait hérité un certain penchant – qui aurait horrifié Kant ! – à sacraliser sa propre parole – ce que l'on vit à Berlin avec Hegel, puis avec Schelling. La sécularisation universitaire allemande eut donc quelques pannes. Elle confondit parfois les genres, en entourant ses professeurs les plus célèbres d'une aura de demi-dieux. Fichte se considérait lui-même comme « un prêtre de la vérité » (*La destination du savant*, 1794). Kant avait tenté, dans son *Conflit des facultés*, de justifier théoriquement un rapport de dépendance de la théologie, mais aussi du droit et de la médecine vis-à-vis de la philosophie. Il n'avait été que

---

<sup>269</sup> George WEISZ : *The Emergence of Modern Universities in France (1863-1914)*, Princeton UP., 1983, 96.

<sup>270</sup> Bernard LACROIX : *Durkheim et le politique*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1981, 59.

<sup>271</sup> Émile DURKHEIM : « le rôle des universités de l'éducation sociale du pays », *Revue française de sociologie*, XVIII,2, 1976, 181-196.

trop bien entendu lorsqu'il affirmait que la fonction de l'Université ne saurait être pratique<sup>272</sup>. Le professeur d'université *more germanico* était considéré (et se considérait lui-même) comme l'oracle de l'Esprit Saint de la science. L'Église des Allemands cultivés (*die Gebildeten*), le sanctuaire de l'Universel – c'était l'Université<sup>273</sup>, temple de la nation. Mais prenons garde aux mots abstraits, dont les dictionnaires ne donnent jamais que des traductions littérales, épurées de leurs connotations affectives profondes. *Wissenschaft* ne peut se traduire (en français et en anglais) que par *science* – mais elle est bien davantage que la science ! Le terme allemand inclut la philosophie et la sagesse, à la différence de la *science* des Anglo-Saxons et des Français qui les exclut<sup>274</sup>. Lorsqu'il enseigne à l'Université, le philosophe allemand est à la fois un sage et un savant. Il est spirituellement le voisin de l'homme de laboratoire et le concurrent du pasteur ou du prêtre. Cette constellation n'est pas transposable telle quelle en France. Elle y trouve néanmoins des résonances d'une portée considérable pour la culture républicaine nationale.

Le transfert le plus fécond concerne la morale. Elle cesse d'être affaire d'appréciation individuelle, pour devenir objet scientifique et chose collective – d'où la fameuse science de la morale chère à Auguste Comte, Charles Renouvier et Émile Durkheim. Le travail du sociologue n'est pas séparable de la mission scientifique et de la mission d'éducation morale que la collectivité confie à ses universités. C'est tout l'enseignement de Wundt recueilli par Durkheim à Leipzig<sup>275</sup>. Dans la mesure où elles tissent des liens interdisciplinaires rationnels entre la morale, la psychologie, l'économie et l'enquête historique, les sciences humaines défrichées par l'Université allemande de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle participent à la vaste sécularisation de la vie humaine entreprise par la culture républicaine, et dont les lois de laïcité scolaire constituent un volet important dans les années 1880. La double mise en relation de la morale avec les faits sociaux et avec le droit distendent d'autant ses liens avec la doctrine chrétienne. « C'est un rapprochement intime de l'économie politique et de la morale qui a renouvelé ces deux sciences », écrit Durkheim<sup>276</sup>. Cette double percée scientifique est

<sup>272</sup> La *Naturphilosophie* de Schelling bloqua deux décennies durant le travail scientifique lorsque Schelling fut appelé par Frédéric-Guillaume IV à l'Académie des Sciences et à l'Université de Berlin en 1841. Au même moment Liebig manquait d'argent pour ses laboratoires de Giessen et Erlangen (Frederic LILGE : *The Abuse of Learning – The Failure of the German University*, Octagon Books, New York, 1975, 57-83).

<sup>273</sup> HEER op. cit., 108.

<sup>274</sup> RINGER op. cit., 104.

<sup>275</sup> Steven LUKES : *Émile Durkheim – his Life and Work – a historical and critical Study*, Stanford UP., 1985, 86-95. Durkheim est un admirateur de *L'éthique* de Wundt (1887).

<sup>276</sup> Émile DURKHEIM : « La science positive de la morale en Allemagne », *Revue philosophique*, 1887 -2, 33-57, 113-142, 275-284.

associée aux noms de Gustav von Schmoller et Adolph Wagner<sup>277</sup>. La connexion sécularisatrice opérée entre la morale et le droit fut le domaine de prospection de Jellinek et plus encore de Jhering. En se constituant en science à part entière, la sociologie participait à sa façon au transfert de transcendance de la religion à la société. Elle contribuait à l'émancipation des citoyens en transformant leur dépendance vis-à-vis de Dieu en une soumission à la société profane qui les rassemblait. Dans l'esprit de Durkheim, le lieu d'apprentissage de cette liberté ne pouvait être que l'université républicaine, et la sociologie que l'outil nécessaire à la République pour se fonder comme science<sup>278</sup>. Durkheim eut sur ce point des entretiens importants avec Louis Liard (1846-1917)<sup>279</sup>, qui, après avoir été l'ardent propagandiste des idées républicaines à l'École Normale Supérieure<sup>280</sup>, fut directeur des enseignements supérieurs de 1884 à 1902 et recteur de l'Université de Paris de 1912 à 1917. Il est important de noter, nous semble-t-il, que le modernisme républicain de Liard associe la fidélité au spiritualisme national (Ravaisson, Renouvier, Lachelier, Secrétan) et le ralliement au modèle allemand de développement scientifique. La forte densité germanique du catalogue des éditions Félix Alcan témoigne de cette implantation de la philosophie allemande et de ses disciplines annexes dans le paysage intellectuel de la III<sup>e</sup> République<sup>281</sup>.

### Brève sociologie de la sécularisation universitaire à l'allemande

L'Université allemande du XIX<sup>e</sup> siècle joua son rôle d'instance de démocratisation par le savoir : la route était droite qui menait de la maison du pasteur ou de la ferme du paysan à la science en passant par l'Université. L'Allemagne avait quelque raison d'être fière de la réussite des élites issues de ses universités. D'un point de vue sociologique les universités germaniques réussirent à créer une noblesse du savoir, qui ne devait rien aux privilèges du sang ou de la fortune. Par la *Wissenschaft*, la bourgeoisie instruite prenait sa revanche sur les grands propriétaires terriens, les industriels, les banquiers<sup>282</sup>. Le fonctionnement de ses universités constitua l'exploit de l'Allemagne moderne, à laquelle il valut de devenir la Mecque des études supérieures pour les Britanniques, les Américains du Nord et, davantage

<sup>277</sup> Sur Gustav von Schmoller et Adolph Wagner on se reportera à Michel ESPAGNE : *En deçà du Rhin - L'Allemagne des philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 362-365.

<sup>278</sup> DURKHEIM « Rôle des universités », art. cité.

<sup>279</sup> DURKHEIM : *La science sociale et l'action*, PUF, 1970, Prés. J.-C. FILLoux, 16.

<sup>280</sup> Notice Liard par Ernest LAVISSE in *Annuaire de l'association amicale de secours des anciens élèves de l'ENS*, 1918, 51-57. Cit. 52. Se reporter à Louis LIARD : *L'enseignement supérieur en France (1789-1893)*, 1894, et à Alain RENAULT : *Les révolutions de l'université*, Calmann-Lévy, 1995.

<sup>281</sup> ESPAGNE op. cit., 308.

<sup>282</sup> RINGER op. cit., 35.



encore, les Européens de l'Est (mais nettement moins pour les Français)<sup>283</sup>. Cette Université fut donc bourgeoise, et libérale en matière de religion. Mais libérale, elle le fut en un sens très particulier, qui faisait écrire à Franz Schnabel que le libéralisme et la *Bildung* furent la religion véritable des bourgeois allemands<sup>284</sup>. Les libéraux avaient une conception historique de la religion, dans laquelle ils voyaient un phénomène de société soumis à des fluctuations conjoncturelles. Le christianisme était pour eux une matière évolutive, car humaine, et, pour une part mineure, ce qu'elle restait en principe, c'est-à-dire une religion révélée. Lorsqu'ils étaient encore chrétiens, ils s'étaient habitués à voir Dieu à l'œuvre dans l'histoire – et non dans l'Église. Cette conception déterministe du christianisme, cette historicisation du divin, ce rapprochement de la religion et de la culture générale (*Bildung*) – tout ce modernisme avait trouvé sa citadelle intellectuelle à l'université de Göttingen, d'où il se diffusait dans la culture allemande tout entière. La philosophie de ces bourgeois libéraux n'était guère métaphysique. De Kant elle ne retenait pas la théorie de la connaissance de la *Critique de la raison pure*, mais concentrait son attention sur la morale de la raison pratique – si bien adaptée à sa mentalité de couche sociale en ascension. Le philosophe selon leur cœur n'était pas Voltaire, mais Descartes – en passe de conquérir les classes moyennes instruites et l'*intelligentsia* allemande<sup>285</sup>. Dans leur façon de privilégier la raison pratique au détriment de la métaphysique (c'est-à-dire, indirectement, de la religion), l'*intelligentsia* libérale allemande et sa sœur libérale (et républicaine) française se structurèrent sur des bases idéologiques comparables, associant kantisme et cartésianisme. Avec des différences considérables : les Français étaient « politiques », les Allemands « autonomes » – le conservatisme des professeurs d'outre-Rhin tenait pour une grande part à l'ambiguïté du statut de ceux-ci dans l'université : ils y étaient, on l'a vu, à la fois libres et fonctionnaires<sup>286</sup>. À la différence des intellectuels français, traditionnellement opposés au pouvoir en place, les universitaires allemands s'intégraient régulièrement dans les élites culturelles et politiques de leur pays<sup>287</sup>. Cette intégration fut probablement un frein à la sécularisation, tellement restait pesante la pression de l'Allemagne conservatrice. Le même phénomène s'observa d'ailleurs dans l'université française de la III<sup>e</sup> République, où la coloration anti-dreyfusarde d'une bonne

<sup>283</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, Bd. 1 *Erfahrungswissenschaften*, Fribourg / Br., Herder, 1970, 196.

<sup>284</sup> SCHNABEL *protest. Kirchen*, op. cit., « Liberaler Kirchenbegriff », 280-282.

<sup>285</sup> SCHNABEL *Ibid.*, 133.

<sup>286</sup> Voir la thèse remarquable de Rüdiger VOM BRUCH : *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung – Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland*, Husum, 1980.

<sup>287</sup> H.M. BOCK in *Pour une histoire comparée des intellectuels* (Dir. Michel TREBITSCH et Marie Christine GRANJON), Bruxelles, Complexe, 1998, 79.

partie de l'institution signalait une mentalité élitiste et nationaliste assez proche de celle de la bourgeoisie cultivée allemande (*Bildungsbürgertum*)<sup>288</sup>.

Les aléas de la sécularisation de l'Université allemande tiennent à cette contradiction structurelle entre une vocation sécularisatrice inscrite dans les gènes protestants de l'institution, et une réalité politique et sociale qui s'opposait à l'accomplissement de cette mission. D'un point de vue sociologique, cette ambiguïté s'explique par la position intermédiaire de l'*intelligentsia* universitaire entre le peuple et la bourgeoisie possédante (*Besitzbürgertum*)<sup>289</sup>. La culture idéaliste de l'institution signale simplement qu'elle maintint, contre la réalité, la fiction d'une neutralité politique au-dessus de tout soupçon, et s'en remit pour l'essentiel à une réforme par le haut, dont la bureaucratie prussienne d'État prendrait l'initiative pour la mener à son terme. La sécularisation paradoxale de l'Université allemande répond en réalité à une tendance ancienne – et fort peu libérale – à l'étatisation du système éducatif (*Verstaatlichung des Bildungswesens*)<sup>290</sup>. L'idéalisme officiel permet d'éviter la révolution, dont la bureaucratie représente en quelque sorte une solution de remplacement. L'honneur est sauf, et l'on a en prime le prestige que confère le savoir. Le *Kulturstaat* met l'Université, dont elle est le fleuron, au service de la raison. Les affinités de ce système avec l'Université de notre III<sup>e</sup> République sont claires.

---

<sup>288</sup> Christophe CHARLE : « L'histoire comparée des intellectuels en Europe – quelques points de méthode et propositions de recherche », *Ibid.*, 39-59. Renvoi à C. CHARLE : « Paris – Berlin – Essai de comparaison des professeurs de deux universités centrales », *Histoire de l'éducation*, numéro spécial sur les universités germaniques, mai 1994, 75-109.

<sup>289</sup> Hans-Werner PRAHL : *Sozialgeschichte des Hochschulwesens*, Munich, Kösel, 1978, en particulier le chapitre « Vom Kulturstaat zum Industriekapitalismus », 181- 292.

<sup>290</sup> PRAHL , op. cit., 186.

# Instruire et civiliser les enfants

## – un défi qui change la République

Les choses que les hommes inventent, est-ce que Dieu y avait pensé avant ?  
*François Garagnon : La vérité sort toujours de la bouche des enfants*

La docilité des enfants, constate Émile Durkheim, est étonnante. Elle est si grande que l'on peut, sans contrainte, les accoutumer de bonne heure à se contenir<sup>291</sup>. L'enfance est réceptive à l'habitude<sup>292</sup>. Cette accoutumance au bien fait partie des tâches de la famille et de l'école, qui se contentent d'accompagner le mouvement général de modernisation des mœurs que l'on appelle *civilisation*<sup>293</sup>. Si ce progrès salué de tous n'est qu'en partie dû à l'éducation, c'est qu'il repose en même temps sur des mécanismes d'autocontrainte moralisatrice inhérents à la société moderne. C'est un processus de la très longue durée, commencé avec la Réforme et la Contre-Réforme, et généralisé au XVII<sup>e</sup> siècle. Depuis qu'il a entrepris de se délester du poids d'autorités extérieures qui l'écrasaient, l'homme moderne porte, enraciné au cœur, le sentiment d'une faute personnelle qu'il doit expier. Il est tout prêt à admettre que cette culpabilité est le prix à payer pour la liberté à laquelle il aspire dans tous les domaines.

Dans ce dualisme, la piété et la moralité se confondent car elles mènent côte à côte le combat contre le mal gravé au tréfonds de l'espèce par la faute. Lutte jamais achevée, puisque le péché originel n'est pas racheté ici-bas. Des progrès sont certes possibles, mais toujours provisoires. Rien ne sera jamais obtenu sans le dressage des corps et l'apprentissage de la civilité. Dans tous les cas la conscience pécheresse sera invitée à se faire violence à elle-même<sup>294</sup> : de tous ceux qui feront carrière dans le monde, ou auront à se faire pardonner quelque peccadille par des juges, il sera exigé qu'ils plaident coupables. L'auto-contrainte des individus et la peur du gendarme, l'encouragement à se dénoncer et la menace du bâton se

<sup>291</sup> Émile DURKHEIM : *L'éducation morale*, PUF, 1963, 119.

<sup>292</sup> E. DURKHEIM, *Ibid.*, 122.

<sup>293</sup> Robert MUCHEMBLED : *L'invention de l'homme moderne*, Fayard, 1988, 153.

<sup>294</sup> R. MUCHEMBLED *op. cit.*, 229.

conjugueront pour obtenir l'aveu. La pédagogie criminelle du bien et du mal, les efforts pastoraux du clergé, les messages du théâtre, de la médecine, l'ensemble de la culture – tout ira dans le même sens : celui d'une culpabilité personnelle, et de la nécessité pour chacun de s'amender par la maîtrise de ses émotions<sup>295</sup>. On nommera devoir l'obéissance présumée volontaire à un ordre venu de l'extérieur. La désobéissance sera assimilée à l'impiété et passible des mêmes condamnations. L'ordonnance criminelle de 1670 fixait les règles du jeu de la conscience morale dans son *Préambule*, où s'exprimait la volonté des juges de contenir « par la crainte des châtimens ceux qui ne sont pas retenus par la considération de leur devoir »<sup>296</sup>.

Piété, conformisme social, corps redressé – c'était tout un. Il suffisait de réunir ces caractères pour mériter le label de moralité. On affichait par une pieuse conduite la preuve que l'on dominait ses pulsions « à la différence des gens du peuple »<sup>297</sup>. Deux traits : la hiérarchisation de l'autorité symbolisée par des figures paternelles, et l'intériorisation de la morale.

1 Dieu, le roi, la loi : bon chrétien, sujet loyal et obéissant du monarque, respectueux des juges – la voie tracée était droite. Dieu est un père inflexible. Le roi détient à son image une autorité paternelle absolue. Si l'on s'en tient à la lettre du système, éduquer revenait à habituer l'élève à une obéissance filiale, qui préférerait le respect à l'affection. Et pour respecter, il fallait craindre. Ce système était adéquat aux réalités d'une forte mortalité maternelle et infantile. Il devait logiquement s'effondrer avec les progrès de la médecine et l'avènement de l'enfant désiré – phase dans laquelle, nous le verrons, s'inscrit la logique kantienne de la femme au foyer.

2. La liberté n'efface jamais le péché, l'homme n'est sauvé que s'il intériorise la contrainte extérieure sous la forme du devoir. Là encore, la philosophie de Kant est une extraordinaire inversion de l'ordre ancien : l'impératif catégorique instaure la dignité morale de l'individu en effaçant sa culpabilité.

En s'associant, répression pénale et catéchisme assuraient la stabilité du système, qui devait sa cohérence à la réunion des pouvoirs religieux, politique et judiciaire d'une part, et au rôle croissant de l'auto-contrainte de l'autre. Or c'est, on l'a vu, cet ensemble de collusions que dénonce le kantisme : le gendarme disparaît de la morale, les Églises sont renvoyées à leurs oignons, l'individu n'a plus à répondre que devant le tribunal de sa conscience. Les

<sup>295</sup> R. MUCHEMBLED op. cit., 199 et 288.

<sup>296</sup> Cité in R. MUCHEMBLED op. cit., 166.

<sup>297</sup> R. MUCHEMBLED, 259.

pouvoirs se diversifient. Le pluralisme gagne. Le pouvoir éducatif des femmes s'installe, ce qui va induire, par son alliance avec les enfants reconnus comme sujets autonomes, une véritable inversion de l'ordre du monde<sup>298</sup>. Vis-à-vis de leurs enfants, les parents auront des devoirs juridiquement fixés, ils se verront reconnaître, au profit de leurs enfants désormais désirés, le « droit de les *prendre en main* et de les former » d'un point de vue « pragmatique » autant que « moral », et ce « jusqu'à l'âge de leur émancipation »<sup>299</sup>. Les adultes éducateurs auront tout loisir de se croire indispensables, mais les jeunes auront acquis le droit de se passer d'eux. Cette contradiction est reconnue par Kant comme constitutive de tout rapport éducatif.

Une forte évolution a eu lieu dans le domaine – si révélateur – des pénalités scolaires<sup>300</sup>. Il n'est plus possible de soutenir, comme autrefois, que la punition prévient l'inobservation de la règle ou possède *en soi* une valeur prophylactique. La loi du talion est dépassée, quoiqu'il convienne d'en conserver le principe selon lequel la peine efface, ou, tout au moins, répare la faute : Durkheim donne acte à Paul Janet que la douleur du coupable répare le mal, parce qu'elle l'expie<sup>301</sup>. L'essentiel de la peine, c'est la réprobation – et le sociologue ne fait ici que prolonger les enseignements de Kant, mais aussi de Rousseau, Basedow et Pestalozzi. Ce qui importe, ce n'est pas que l'enfant souffre – comme le croyait la pédagogie punitive de la Contre-Réforme –, c'est que sa faute soit réprouvée. On mesure les conséquences d'une sécularisation pédagogique dont Kant fournit les principes à ses adeptes républicains français : le jeune élève ne parviendra à secouer les tutelles adolescentes et à devenir libre que si, en face des fautes qu'il aura commises, ses maîtres confirment l'autorité des règles qu'il aura violées<sup>302</sup>. À l'école comme dans la vie, les peines sont plus importantes que les récompenses. Les actes n'ont de moralité qu'accomplis gratuitement, hors de l'attente d'une récompense : c'est une idée banale, que Durkheim a peut-être trouvée chez Kant. Il y ajoute une note authentiquement républicaine : les récompenses, observe-t-il, sont beaucoup plus attachées au mérite qu'à la vertu<sup>303</sup>. Ce serait néanmoins déchoir que d'admettre que la méritocratie républicaine pût s'abaisser à récompenser. Notre sociologue note simplement, d'un joli coup de menton, que « récompenser le mérite moral comme le talent nous

<sup>298</sup> Sur ces aspects, consultez l'ouvrage magistral de Paul YONNET : *Le recul de la mort*, Gallimard, 2006.

<sup>299</sup> *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, § 29, Pl.III, 541, AK. VI, 281-282.

<sup>300</sup> Émile DURKHEIM leur consacre les 11<sup>e</sup>, 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> leçons de son *Education morale*, op. cit., 133-170.

<sup>301</sup> E. DURKHEIM, op. cit., 138-140.

<sup>302</sup> Voir Ibid. 147.

<sup>303</sup> Ibid., 171-172.

répugne »<sup>304</sup>. On ne saurait être plus noblement théâtral dans l'hommage à la gratuité de la raison pratique !

Le droit de l'enfant à être instruit et éduqué selon des principes libéraux accompagne la séparation de l'Église et de l'école. Toute la philosophie de l'école a changé : alors que l'on s'attachait jadis au maintien de tabous, les modernes proposeront plutôt des règles claires, qui seront la charte de la vie commune. Où l'on croyait autrefois à l'utilité des punitions, on préférera réprover les comportements fautifs qu'accabler les coupables. Tout cela est bien sûr théorique. Le modèle scolaire que Durkheim propose à ses lecteurs français n'est ni le *Philanthropinum* de Basedow à Dessau, ni la *Province pédagogique* de Goethe dans *Les années de voyage de Wilhelm Meister*, mais plutôt la communauté fondée par Tolstoï à Iasnaïa Poliana<sup>305</sup>. La morale de cette pédagogie est plus collective, potentiellement féminine, et familiale, qu'institutionnelle, scolaire, et patriarcale : elle affirme que la vraie sanction, c'est le blâme, et non le châtement. Le Russe en disciple du philosophe de Königsberg ? Pourquoi pas. La meilleure punition, soutenait Kant, est morale : une froideur glaciale en cas de transgression, c'est encore « la meilleure façon de punir, puisqu'elle vient en aide à la moralité »<sup>306</sup>.

Les analyses de Durkheim sont précieuses, car elles délimitent sans démagogie les forces et faiblesses de la famille et de l'école dans le partage des responsabilités éducatives, au moment où entre en application le programme républicain d'alphabétisation populaire. Durkheim fait valoir que l'école a vocation à enseigner le respect de la règle, qui ne peut guère se développer dans le milieu familial, où – à l'entendre – les sentiments de sympathie se cultivent mieux que le sentiment du devoir<sup>307</sup>. Le sociologue – ici très proche de Kant – encourage l'école républicaine à socialiser hardiment les enfants dont elle a la charge, en leur inculquant les notions de règle et de droit. Durkheim et Kant pensent la famille à partir de données idéologiques et démographiques comparables. Kant aurait pu faire siennes la définition par Durkheim de la famille moderne comme substitution du primat des personnes à celui des biens<sup>308</sup>. Le sociologue ne peut concevoir, à travers son expérience française, l'individualisation que sous l'égide de l'État et sous les espèces d'une atomisation des individus. Ni le philosophe prussien, ni son lointain disciple parisien n'étaient en mesure de

---

<sup>304</sup> Ibid.

<sup>305</sup> Ibid., 149-150.

<sup>306</sup> Emmanuel KANT : *Réflexions sur l'éducation*, Vrin, 1984, 127 (*Propos de pédagogie*, Pl.III, 1187, AK. IX, 482).

<sup>307</sup> Ibid., 124-125.

<sup>308</sup> Émile DURKHEIM : « La famille conjugale » in *Textes III*, Minuit, 1975.

comprendre la famille moderne dans son lien structurel avec l'individualisation, ni de pressentir le formidable moteur que constitua, à travers le recul général de la mort, cette promotion révolutionnaire de la femme dont Paul Yonnet a dressé le tableau<sup>309</sup>. Notre Prussien savait en bon lecteur de Hobbes que l'homme est naturellement égoïste et insatiable, et qu'il a besoin d'être tenu en bride. Mais une discipline abusive et arbitraire trahirait à ses yeux la destination de la discipline légitime, qui doit être d'une certaine façon aimée, car elle est celle du groupe<sup>310</sup>. L'ordre qui règne dans la classe a perdu ses justifications religieuses, il a changé non de nature, mais d'objet. Dans la France de Jules Ferry, « la discipline est la morale de cette petite société qu'est la classe »<sup>311</sup> – et l'indiscipline une forme de démoralisation nationale en miniature. On saisit l'effet de cette sécularisation de l'ordre scolaire, qui est passé, lorsque Durkheim écrit, de la conformité religieuse à la conformité éthique. L'obéissance est restée l'extériorisation du sentiment de respect, mais l'hommage a changé de destinataire : l'objet du respect, ce n'est plus Dieu, mais la Nation, et les normes dans lesquelles elle s'incarne. Il n'y a pas eu contestation du principe de discipline, mais transfert de sa légitimité vers la société civile : le maître laïque devient l'interprète des idées de son temps et de son pays, comme le prêtre auquel il succède avait été celui de Dieu<sup>312</sup>. Les élèves se soumettent au maître, comme celui-ci se soumet à la société dont il est le symbole. Le respect de la société est pour Durkheim une réalité objective. La société jouit dans sa sociologie d'une autorité souveraine très semblable à celle de la loi morale dans la *Critique de la raison pratique*<sup>313</sup> : l'autorité du maître n'est qu'un aspect de celle du droit et de la raison. Les élèves qui la retrouveront, adultes, dans leur conscience, sauront y déférer comme citoyens. Durkheim montre par contre que, dans la pratique française, l'école dégénère souvent en despotisme<sup>314</sup> – ce que la littérature allemande de la même époque – de Wedekind et Thomas Mann à Rilke et Heinrich Mann – dénonçait dans des textes au vitriol. Le quotidien de nos écoliers se déroulait lui aussi entre piquet et bonnet d'âne, fessées et privation de dessert, claques et coups de règle. La pratique restait, sur le terrain, très éloignée des Lumières. Sans parler bien sûr du laxisme pédagogique de la Révolution française, qui témoignait – à son corps défendant – de la profondeur à laquelle la notion de dignité de l'enfant avait été intégrée à l'idéologie républicaine, même si aucun républicain n'avait encore conscience des formidables conséquences de cette autonomisation de l'enfant, en particulier

---

<sup>309</sup> YONNET, op. cit., 179.

<sup>310</sup> Raymond ARON : *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, 387.

<sup>311</sup> E. DURKHEIM op. cit., 126

<sup>312</sup> E. DURKHEIM, Ibid., 131.

<sup>313</sup> Voir l'analyse des liens nécessaires entre autorité et éducation in Émile DURKHEIM : *Éducation et sociologie*, PUF, 1966 (extraits in *Anthologie des penseurs de l'éducation*, dir. Hubert HANNOUN, PUF, 1995, 286-288).

<sup>314</sup> Ibid., 164.

du fait de sa corrélation avec l'émancipation des mères. Saint-Just s'était écrié : « On ne peut frapper ni caresser les enfants. On leur apprend le bien, on les laisse à la nature. Celui qui frappe un enfant est banni »<sup>315</sup>. Un siècle plus tôt, John Locke n'avait pas mâché ses mots dans son traité *De l'éducation* : « Pour moi, écrivait-il, je ne saurais croire qu'aucune correction soit utile à l'enfant, si la honte de souffrir pour avoir mal fait n'a pas plus de pouvoir sur son esprit que la peine elle-même.<sup>316</sup> ». C'était exactement l'avis de Kant : « Qu'un enfant commette un mensonge, un regard de mépris sera une sanction suffisante, et la plus appropriée »<sup>317</sup>. Notre Emmanuel considérait récompenses et punitions comme des expédients « ne servant qu'à compenser le manque de moralité »<sup>318</sup>, il était cependant trop rationaliste – et trop optimiste – pour ne pas s'émerveiller que « l'ivrogne renonce à la bouteille à cause du tort que cela lui fait »<sup>319</sup>. En pédagogie, notre philosophe est un vrai libéral, pour lequel « les récompenses s'accordent mieux avec la moralité que les punitions »<sup>320</sup>. Mais ce point de vue, très répandu chez les philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle, est devenu un lieu commun de la pédagogie moderne. « Les corrections les plus utiles, notait par exemple Bergson, sont celles qui soulignent les qualités plutôt que les défauts (d'un élève). On arrive plutôt à remédier à ses défauts en prenant ses qualités pour point d'appui, qu'en contemplant tels quels des défauts simplement accusés »<sup>321</sup>.

L'apport essentiel de Kant est sans doute ailleurs, dans son juridisme pénal sans nuances, qui exclut tout utilitarisme et tout calcul uniquement éducatif. L'éducateur ne punit que pour faire prévaloir le droit : la loi pénale, rappelle *La doctrine du droit*, est un impératif catégorique<sup>322</sup> : « Si la justice sombre, le fait que les hommes vivent sur la terre n'a plus aucune valeur ». La singularité pédagogique du kantisme est dans cette conjonction de trois arguments : l'enfant est une personne, le but de l'éducation est la moralité, la raison pratique est le droit. Ces propositions, valables dans la famille, à l'école, dans l'apprentissage d'un métier, sont libérales d'inspiration et dirigistes de pratique. Elles sont suffisamment démontrées pour donner aux éducateurs formés *ad hoc* la conviction qu'ils ne peuvent se tromper s'ils s'en tiennent à ces trois règles. Ils ne manquent pas à leur mission de conduire leurs élèves à la liberté par la contrainte – à condition que cette contrainte s'appuie sur la

<sup>315</sup> Cité in Georges DUVEAU : *Les instituteurs*, Seuil, 1966, 17.

<sup>316</sup> John LOCKE : *De l'éducation*, § 49, cité in Paul FOULQUIE : *Dictionnaire de la langue pédagogique*, PUF, Quadrige, 1991, 104.

<sup>317</sup> Emmanuel KANT *Propos de pédagogie*, loc. cit., Pl. III, 1187 (AK. IX, 482).

<sup>318</sup> Emmanuel KANT : *Leçons d'éthique*, Livre de poche, 1997, 146.

<sup>319</sup> E. KANT op. cit., 147.

<sup>320</sup> E. KANT, Ibid.

<sup>321</sup> G. MAIRE : *Bergson, mon maître*, Grasset, 1935, cité P. FOULQUIE op. cit., 107. Voir Ibid. 116 le conseil du Dr Gilbert ROBIN : « Pas de pioche pour démolir les défauts. Construire plutôt. Construisez, à côté, et qui sait si parfois vous n'avez pas intérêt à construire sur les défauts mêmes » (*La guérison des défauts et des vices chez l'enfant*, Domat, 1948, 258).

<sup>322</sup> E. KANT : *Doctrine universelle du droit*, § 49, E, Pl. III, 601, AK ; VI, 331.



raison et la loi. Telle est l'architecture de la pédagogie kantienne. On voit en quoi elle répondait aux attentes d'une instruction publique française qui, au lendemain de la révolution, cherchait à rendre le libéralisme moderne compatible avec les contraintes de l'alphabétisation populaire. Il fallait à la fois reconnaître un droit universel à l'instruction – car l'économie nationale en voie d'édification l'exigeait – et surveiller sans complaisance égalitaire sa réalisation. Il fallait que cette régulation offrît les garanties, ou à défaut, les apparences de la légalité. Le kantisme, nous semble-t-il, correspondait à ces exigences complexes mieux que toute autre philosophie sur le marché. Nous avons suffisamment dit notre conviction que ce kantisme d'importation n'était pas un kantisme en soi, mais un kantisme *sui generis*, réinterprété en fonction de la situation particulière de la société française moderne. Son profil éducatif tient en deux mots : civilité et moralité.

1. L'éducation est un apprentissage de la vie en société. On apprend à se tenir. On acquiert de bonnes manières. On dresse son corps à un maintien de bon aloi. Mais cette inculcation de civilité creuse un fossé entre la minorité instruite et la sous-humanité des rustres, des « vilains », des « canailles »<sup>323</sup>. Dans notre histoire culturelle, cette civilité équivalait sous l'Ancien Régime à une diffusion des valeurs curiales dans la bourgeoisie urbaine, c'est-à-dire à l'accession de celle-ci à un « langage » et à une « conversation ». Les processus de distinction sociale se jouaient autour de la maîtrise des normes de l'expression écrite et orale<sup>324</sup>. Cette évolution est largement antérieure – de près d'un siècle et demi – aux traductions de Kant en français. Il en résulte que le criticisme de Königsberg sera nécessairement naturalisé à travers le filtre du classicisme national. Les Français « feront du Kant » en y intégrant ce que leur auront appris Pascal, La Fontaine, La Rochefoucauld et Voltaire. D'autre part l'acquisition de civilité s'accompagnera inévitablement d'inégalités : le bagage du « civilisé » sera inégal – épais chez les uns, rudimentaire chez le plus grand nombre. Et il y aura là un butoir pour toute pédagogie républicaine. Le libéralisme républicain dérivera vers l'exclusion de ceux qui n'auront pas accédé à la liberté par suite d'une incapacité de genre – le cas des femmes – ou à cause d'une incapacité à se « civiliser » – le cas des « barbares », c'est-à-dire des peuples colonisés, des Noirs et des Jaunes faces aux Européens.

2. Le XIX<sup>e</sup> siècle est marqué, de bout en bout, par une volonté de moraliser de nouveau la société – soit, comme le souhaitaient les conservateurs, en restaurant l'Ancien Régime, soit, comme le proposaient pêle-mêle les libéraux, les républicains, puis les

<sup>323</sup> R. MUCHEMBLED op. cit., 44.

<sup>324</sup> Bérange PARMENTIER : *Le siècle des moralistes*, Seuil, 2000, 191.

socialistes, en inventant de nouvelles religions (de l'humanité, du progrès ou de la science)<sup>325</sup>. La morale kantienne se présenta par conséquent dans une double version différente selon que l'accent était mis sur le rétablissement d'un ordre nécessaire, ou sur l'invention d'un progrès conforme à la vocation dynamique de l'humanité.

L'ordre et le progrès – après avoir cru que c'était une antinomie, on s'aperçut que le kantisme se proposait de la résoudre, et que la synthèse républicaine saurait y parvenir. Elle consista à tempérer l'idée de liberté par celle de Nation. Il serait inexact d'y voir une proposition kantienne. Le système de Kant, moins totalitaire que celui de Hegel, se laissait plus aisément associer à une politique républicaine aussi ferme dans les principes que souple dans la pratique. Dans sa double version conservatrice et progressiste, il se fixa pour objectif de « civiliser » les classes dangereuses en leur faisant une place dans la Nation, grâce à la morale enseignée à l'école publique obligatoire. Or de Montaigne à Fichte, la morale de la Nation s'était construite d'apports multiples. Le courant le plus puissant était représenté par la philosophie des Lumières de John Locke à David Hume : partout s'était exprimée la conviction que la tutelle sous laquelle vit naturellement l'enfant est pour lui le seul moyen d'accéder à l'autonomie. Les pédagogues qui appelaient les Lumières au secours de l'ordre s'étaient exposés au risque d'assister à des flambées de pédagogie libertaire. De Rousseau à Pestalozzi elles ne cessèrent jamais. Friedrich Froebel (1782-1852) pouvait invoquer Kant pour appeler au respect de l'enfant. La pensée de Königsberg revivait en Friedrich-Wilhelm Foerster (1869-1966), lorsqu'il rappelait l'impératif kantien de respect de l'enfant. Écoutons-le : « Le maître saura, par le respect qu'il témoigne à ses élèves, faire naître en eux une confiance en son autorité qui donnera quelque chose de libre à leur obéissance »<sup>326</sup>. On ne saurait mieux dire l'essentiel de l'éducation kantienne et républicaine.

Cette idée n'était pas révolutionnaire. En prenant à son compte la nécessité de civiliser et de moraliser en même temps, elle prolongeait l'*honnête homme* de l'âge classique. L'objectif assigné au sujet moral était moins de réaliser son potentiel que d'être conforme à un modèle social, moins la liberté que l'adaptation, bon gré mal gré, à la société telle qu'elle est et qu'il est déraisonnable de vouloir changer. L'idée kantienne allait précisément contre ce conformisme de principe, non parce qu'elle était anticonformiste *a priori*, mais parce que l'objectif d'autonomie individuelle impliquait une transformation de l'ordre du monde. Dans ces conditions, l'adoption par les Français de la pédagogie libertaire de Kant entraînait en

<sup>325</sup> Jean-Marie DOMENACH : *Une morale sans moralisme*, Flammarion, 1992, 26.

<sup>326</sup> Friedrich-Wilhelm FOERSTER : *L'école et le caractère*, Ed. de la Solidarité, Saint-Blaise, 1909, cité in *Anthologie...* dir. H. HANNOUN, op. cit., 305.

collision avec le conservatisme du système français. Il fallait, pour que sa naturalisation eût lieu, soit que les kantien fussent saisis de la volonté de subvertir le système en place, soit que ne fussent retenus du kantisme que ses aspects conservateurs. On retrouvait là l'alternative familière de deux kantismes – l'un plus hardi, plus résolu à bousculer l'ordre existant, l'autre plus soucieux de limiter la casse. Le premier l'emporta dans les crises révolutionnaires du siècle – les longues séquelles de 1789, les révolutions de 1830 et 1848 – le second prit le dessus dans les périodes de stabilisation institutionnelle et sociale, et finit par s'imposer lorsque la III<sup>e</sup> République s'installa. La bourgeoisie conservatrice se rallia au kantisme républicain lorsque celui-ci ne fut plus guère que la version progressiste de la morale de *l'honnête homme* – une morale classique légèrement gauchisée, un *remake* de Corneille et de Pascal par des intellectuels issus du protestantisme libéral, de l'enseignement des Idéologues, de l'éclectisme cousinien ou de la translation ashkénaze. Le kantien français se mit à ressembler comme un frère à son ancêtre des âges classiques : même raideur, même maintien, même *self-control*, même capacité à interioriser ses sentiments et à ignorer « le continent noir des passions »<sup>327</sup>, mêmes mécanismes de refoulement<sup>328</sup>.

Seul nous intéresse ici l'aspect pédagogique, scolaire et familial, de la doctrine républicaine. L'important est, selon nous, que la pédagogie de la civilité et de la morale fonctionna sur un double plan – celui de la famille conjugale et de son « intimité »<sup>329</sup>, et celui de l'école et de l'ouverture sur la société. Leur évolution est marquée au sceau de la continuité et de la rupture.

1. Dans les deux espaces, l'éducation était portée par la même obligation de surveiller les corps et de maîtriser les émotions. Et à cet égard, la continuité est incontestable entre l'Ancien Régime et le XIX<sup>e</sup> siècle libéral et républicain : il s'agit bien, dans les deux cas, de faire triompher la bienséance – et l'effet est comparable : le fossé se creuse entre les dominants et les dominés, entre la culture de la distinction, qui est celle des minorités bien élevées, et la culture de la honte, qui est celle des rustres<sup>330</sup>. Dans ces conditions, le kantisme fait prévaloir ses aspects conservateurs. On l'adopte parce qu'il préserve, restaure, concilie, conserve. Concernant la parentalité, la philosophie moderne, dans laquelle il s'inscrit, en reste aux conclusions de John Locke dans ses *Quelques pensées sur l'éducation*<sup>331</sup> : l'éducation que les parents donnent à leurs enfants est un apprentissage de la coexistence entre des

<sup>327</sup> R. MUCHEMBLED op. cit., 457.

<sup>328</sup> R. MUCHEMBLED Ibid., 228.

<sup>329</sup> R. MUCHEMBLED op. cit., 391.

<sup>330</sup> R. MUCHEMBLED Ibid., 398.

<sup>331</sup> La traduction ancienne de Gabriel COMPAYRE a été rééditée par les éd. Vrin en 1992.

générations qui ont des intérêts contraires. L'éducation est alors une régulation de la liberté. C'est au terme de ce processus – s'il est bien conduit – que naît une subjectivité libre<sup>332</sup>. L'initiation à l'autonomie débute dès la petite enfance. Kant a observé par exemple que « l'enfant, qui parle d'abord de lui à la troisième personne, en vient plus tard à dire *je* : il n'avait auparavant que le *sentiment* de lui-même, il en a maintenant la *pensée* »<sup>333</sup>. La modernité n'a guère innové dans sa philosophie de l'éducation – sauf que le dogme du péché y a disparu. Locke était encore un penseur chrétien (comme Kant) : il était évident, pour ces philosophes attachés à la tradition chrétienne, que l'enfant était certes un pécheur, mais qu'il restait dans l'innocence aussi longtemps qu'il n'avait pas atteint l'âge adulte. C'est un héritage de la théologie chrétienne qui se sécularisera chez les républicains du XIX<sup>e</sup>. Ceci autorise un kantisme conservateur, mais néanmoins libéral et progressiste par certains côtés. La combinaison finale reste chrétienne : l'enfant est – essentiellement – innocent et libre, mais il doit être réprimé lors qu'il est – accidentellement – mauvais. L'indulgence est la règle, et la répression l'exception. Il faut être clément, mais sévère, libéral, mais vigilant. Cette ambivalence se retrouve chez les pédagogues républicains, kantien ou non. Elle cesse évidemment d'être praticable dans une culture de la mort de Dieu<sup>334</sup>.

2. Le kantisme instaure en même temps une rupture : la République qui l'adopte comme sa philosophie propre, renverse et inverse l'Ancien Régime, la morale de l'instituteur renverse et inverse celle du prêtre, et l'école publique n'est pas simplement la concurrente de l'école confessionnelle, elle se substitue à elle<sup>335</sup>. Elle fait même, dans certaines circonstances, valoir sa préséance de principe sur la famille. Celle-ci, selon les analyses de Durkheim dont il a été question plus haut, est moins apte que l'école à enseigner la règle et le devoir<sup>336</sup>. L'alphabétisation a investi l'école de la tâche d'amener ses élèves à la maîtrise de l'écrit, et toute l'histoire moderne atteste que l'acquisition de l'écriture et du savoir s'opère toujours contre les traditions<sup>337</sup>. Ernst Cassirer, Werner Jaeger et Max Weber ont montré que le passage de la pensée mythique à la pensée scientifique suppose l'écriture. On peut, dans la même perspective, soutenir que la diffusion de l'instruction publique au XIX<sup>e</sup> siècle a créé les conditions d'un passage progressif de la métaphysique à la philosophie critique, puis à la philosophie positive et à la sociologie. Il faut voir le lien essentiel entre la laïcisation de la pensée, la généralisation de la lecture et de l'écriture par l'école, et la diffusion d'une civilité et d'une moralité modernes en rupture avec les traditions. Dans ces conditions de rupture

<sup>332</sup> Voir Alain RENAUT : *La libération des enfants*, Hachette-Littérature, 2003, 258-262.

<sup>333</sup> E. KANT : *Anthropologie* §1, Pl. III, 945, AK. VII, 127.

<sup>334</sup> A. RENAUT Ibid., 262.

<sup>335</sup> Voir Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France*, Gallimard, 1982.

<sup>336</sup> E. DURKHEIM op. cit., 125.

<sup>337</sup> Mohamed CHERKAoui : *Sociologie de l'éducation*, PUF, 1986, 14-16.

civilisationnelle prévalent les aspects de dissidence culturelle du kantisme. On l'adopte parce qu'il change radicalement l'énoncé des questions et la nature des réponses. On conçoit qu'il ait pu devenir à la fois la doctrine d'élection des institutions du savoir – l'Université, l'École Normale Supérieure, l'Académie des sciences morales et politiques – et l'idéologie d'une *intelligentsia* de classe moyenne en forte demande de reconnaissance sociale et d'innovation. Mais rien de tout cela n'eût été possible sans l'individualisation de la culture et l'autonomisation de l'enfant, phénomènes à leur tour inexplicables sans les mutations démographiques fondamentales décrites par Paul Yonnet : baisse de la mortalité infantile et maternelle, diminution du nombre d'enfants, apparition de l'enfant désiré, et, couronnant le tout, montée en puissance de la responsabilité éducative des femmes. Il y a un lien profond entre la revendication kantienne d'autonomie morale, le rôle croissant des femmes dans la famille, puis dans la société, et la valorisation de l'enfant. La liberté réclamée par le sujet de la raison pratique manquerait d'assise dans la réalité sociale si le progrès de la science médicale n'avait peu à peu donné aux parents la certitude que leur enfant, sauf accident, était appelé à vivre longtemps, et méritait non seulement d'avoir été désiré, mais d'être élevé comme un immortel dans un monde d'immortels<sup>338</sup>.

En un certain sens, la politique scolaire de Jules Ferry est plus qu'une modernisation de l'école. Elle est l'expression d'une rupture, dans laquelle l'Allemagne des universités, des laboratoires et des instituts de recherche apporta la preuve que le savoir révolutionne – pacifiquement – la société. Cette conviction n'accède au pouvoir qu'après 1871. Malgré les exceptions de la Monarchie de Juillet (c'est-à-dire surtout Guizot et Cousin), tous les régimes antérieurs à la III<sup>e</sup> République ont marginalisé les intellectuels<sup>339</sup>. Dès son installation, la République se conçoit comme l'institutrice de la Nation. C'est à la fois une conviction et un calcul : le républicanisme est si hétérogène qu'il éprouve le besoin de croire à une méthode permettant d'établir la paix civile à laquelle aspire la Nation. Hors de cette unification – la mission de l'école – point de salut ! Que deviendrait une Nation scolairement divisée ? La conviction républicaine dans ce domaine s'est fortifiée de tous les apports de l'expérience politique accumulée dans les crises du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est donc une idéologie qui a tourné au pragmatisme. N'est-ce pas le lot de toute idéologie ?

---

<sup>338</sup> YONNET, op. cit., 243.

<sup>339</sup> Parmi les élus aux législatives de 1846, on comptait 6 professeurs, ils étaient 19 aux élections de 1871 et 33 aux élections de 1893 (George WEISZ : *The Emergence of Modern University in France (1863-1914)*, Princeton University Press, 1983, 96.)

Le montage est impressionnant d'équilibre : toutes les forces en concurrence paraissent y avoir trouvé leur compte – pouvoir masculin et vocations féminines, école et famille, régulation par la loi et respect de la morale, République et liberté religieuse, sphère publique et vie privée : les tensions qui habitent la modernité sociale des Français se sont atténuées à la longue, mais elle n'ont pas disparu. L'égalitarisme républicain avait progressé dans les esprits – grâce à Condorcet, Pierre Leroux, Victor Hugo, Ferdinand Buisson. Des expériences d'avant-garde avaient lieu – comme la co-éducation intellectuelle des filles et des garçons aux Écoles Normales Supérieures de Fontenay et de Sèvres, à l'initiative de Paul Robin et Henri Marion<sup>340</sup> – mais la République éprouvait du mal à oublier qu'elle avait été originellement une République de frères, dont le sacerdoce était exercé par des hommes<sup>341</sup>. Cela avait été non seulement la conception de Kant, mais, plus radicalement encore, celle de l'*establishment* médical sous le premier Empire (Virey, Roussel, Cabanis) – et le sacerdoce masculin allait de soi pour des *leaders* d'opinion aussi remarquables que Comte, Ferry, Buisson, Steeg ou Pécaut. Les républicains s'étaient certes rapprochés des femmes en instituant un culte laïque de la maternité. La République n'excluait théoriquement personne de sa double promesse de protéger et d'instruire – mais cet objectif peinait à passer du plan des principes à celui des réalités. La III<sup>e</sup> République ne parvint pas à échapper à la logique du « grand enfermement » (Michel Foucault) qui enchaînait les femmes au foyer<sup>342</sup>. Il y avait à cette impasse une cause irréductible, car revêtue de tous les prestiges de la science. Depuis que les grands patrons de la médecine impériale – les Pinel, Esquirol, Baudelocque et Laennec – avaient succédé aux prêtres dans la direction des conduites<sup>343</sup>, il ne serait venu à l'esprit de personne de contester leur diagnostic que la femme fût moralement inéducable<sup>344</sup>. Ce dogmatisme scientiste – héritier de préjugés archaïques qu'il croyait combattre – était un facteur de blocage. La politique républicaine – aussi bien dans ses formulations théoriques traditionnelles que dans sa pratique après 1870 – était traversée de contradictions : elle prônait l'égalité, mais à certaines conditions que ne remplissaient ni les femmes, ni les catégories non instruites. Elle ménageait à l'école et à la famille une égale autonomie, mais chargeait en même temps l'école de la mission de former des citoyens liés par leur appartenance à la Nation, et donc relativement déliés de leur appartenance familiale. La même tension traversait la politique religieuse des républicains, soucieux à la fois de la liberté de conscience des

---

<sup>340</sup> Michelle PERROT : *La République des femmes*, 340-348 in *Dictionnaire critique de la République* (Dir. Vincent DUCLERT et Christophe PROCHASSON), Flammarion, 2002.

<sup>341</sup> M. PERROT loc. cit., 340 sq.

<sup>342</sup> Yvonne KNIBIEHLER : La « nature féminine » et les médecins au temps du Code civil, *Annales*, 31 (1976), 4 (824-845), 840.

<sup>343</sup> Y. KNIBIEHLER loc. cit., 826.

<sup>344</sup> Y. KNIBIEHLER loc. cit., 835.

citoyens et de leur obligation de loyauté envers la neutralité confessionnelle du régime. Comme le système philosophique de Kant était flou, lui aussi, sur l'ensemble de ces questions, et affecté des mêmes contradictions, il pouvait continuer à servir – avec d'autres – d'idéologie républicaine implicite.

Qu'il y eut depuis 1793 un conflit ouvert entre la République et les femmes, c'est une évidence historique que nous avons rappelée et qui ne cesse de se manifester tout au long du siècle. Il n'est pas moins vrai qu'une élite républicaine existe dans laquelle la présence des mères est décisive. À l'opposé de la figure dominante de la femmes au foyer, vouée à son rôle (purement privé) de génitrice et de dame de charité, apparaissent des figures de militantes déliées d'appartenance catholique, on l'a vu plus haut. Elles sont pour la plupart issues d'une élite bourgeoise en rupture d'Église. Ce sont souvent des filles ou épouses d'industriels, d'avocats ou de médecins<sup>345</sup>. Leur milieu est très attaché à l'héritage de 1789, il est convaincu que l'éducation est l'école de la liberté. La mission éducative confiée à la mère de famille servira aux femmes de levier pour leur émancipation. L'alliance des enfants et des femmes renversera l'ordre ancien, et imposera à l'idée républicaine, contre son gré, une mue ontologique d'immense portée. La famille Kestner illustre cette culture républicaine incarnée par des femmes dans une suite de générations que Sylvie Aprile a analysées. Ces familles ne sont pas seulement des têtes de pont d'une stratégie de mariages politiques<sup>346</sup>, elles constituent aussi des foyers rayonnants de l'idée républicaine. Des intellectuels, des savants, des avocats se retrouvent dans des salons qui n'ont rien à envier aux salons aristocratiques du boulevard Saint-Germain. Le salon de Marie d'Agoult en a été le prototype sous la monarchie libérale – Carnot, Littré et Grévy y avaient précédé sous l'Empire la génération des jeunes avocats parisiens de la III<sup>e</sup> République (Ferry, Floquet).

Le pragmatisme républicain a des convictions fortes, mais tempérées par une disposition extrême au compromis. Le système a ses qualités – et ses défauts, principalement celui de mal percevoir les problèmes sociaux dans leur réalité, et de croire les conflits sociaux

---

<sup>345</sup> Sylvie APRILE : Bourgeoise et républicaine : deux termes inconciliables ? 211-223 in *Femmes dans la cité (1815-1871)*, dir. Alain CORBIN, Jacqueline LALOUETTE et Michèle RIOT-SARCEY, Grâne, Créaphis, 1997. Voir également la thèse de Sylvie APRILE : *Auguste Scheurer-Kestner et son entourage – étude biographique et analyse politique d'une aristocratie républicaine* (Paris I, 1994).

<sup>346</sup> S. APRILE article cité, 215. Mme Kestner était la fille d'un soldat de la Révolution et de l'Empire, et l'épouse d'un industriel alsacien de Thann. Leurs trois filles avaient été instruites par Alfred Dumesnil, le gendre de Michelet. Clemenceau avait demandé en 1864 la main d'Hortense Kestner, dont la mère avait joué un rôle actif dans le mariage de Jules Ferry avec Eugénie Riesler – laquelle avait imposé à son époux un mariage civil qui fit scandale (221). Des liens amicaux s'étaient tissés avec Hermione, la fille d'Edgar Quinet, etc.

solubles dans l'éducation<sup>347</sup>. La République, si l'on ose dire, revient de loin : les élites politiques sont longtemps restées hostiles au concept d'école laïque républicaine. La révolution de 1848 a fait dériver les élites bourgeoises vers la droite dévote, sans que soit pour autant réglé le vieux conflit entre la bourgeoisie voltairienne et l'Église. La Commune de 1871 a rapproché conservateurs et républicains modérés dans l'opposition à la gauche révolutionnaire. Républicains et libéraux se sont entendus pour affronter au coude à coude les monarchistes. Les hommes que l'avènement républicain porte au pouvoir viennent par conséquent des horizons les plus divers.

Dans la doctrine scolaire des républicains vont, de ce fait, affleurer naturellement les contradictions et tensions que nous nous avons de bonnes raisons de croire inhérentes au kantisme lui-même, dans ce qu'il a de ferme et de souple. L'école dont rêvent les kantien du consensus ne fera rien sans l'accord des pères de famille, qui est vital pour la crédibilité du système. Cette idée est commune à des hommes comme Victor Duruy, Jules Simon, Étienne Laboulaye. Il y a, dans tout le XIX<sup>e</sup> siècle, une conviction partagée par la droite et la gauche : l'école sert la nation<sup>348</sup>, elle est la Nation – disait en 1879 Gabriel Compayré. Mais l'école dont rêvent les kantien de la rupture n'accomplira sa mission que dans la fidélité à une tradition populaire et démocratique. Toujours la même tension entre un kantisme de la conservation et un kantisme du mouvement : Jules Ferry d'un côté, Jules Barni de l'autre. Dans la mesure où la République aspire à réconcilier les Français, le kantisme de ses intellectuels est celui du consensus, de la fameuse « synthèse républicaine ». Mais si la mythologie révolutionnaire de l'école<sup>349</sup> l'emporte, la préférence intellectuelle va au kantisme de rupture. L'école, c'est alors le lieu de mémoire de la Constituante et de la Législative, le haut-lieu d'un pouvoir fier d'avoir remplacé l'Église<sup>350</sup>. Ce sont des arguments de bonne guerre idéologique, capables de dynamiser les volontés, mais de contenu plus mythologique que gouvernemental. Au regard de l'historien, la Révolution française n'a été ni un démarrage scolaire *ex nihilo*, ni l'effondrement de l'Ancien Régime scolaire. De même, les lois scolaires des années 1880 n'inaugurent pas l'alphabétisation des populations françaises, elles en sont le couronnement<sup>351</sup>. À long terme, c'est à coup sûr le kantisme de l'évolution qui l'emporte. En

<sup>347</sup> G. WEISZ, op. cit., 96-103.

<sup>348</sup> François FURET et Jacques OZOUF : *Lire et écrire*, Minit, 1977, 9. Le consensus national sur l'école n'existe plus à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, où l'on découvre, au rebours du dogme moderniste, que la généralisation de l'instruction n'améliore pas nécessairement la société, et que la culture orale traditionnelle est moins anxiogène que la culture écrite et solitaire.

<sup>349</sup> F. FURET et J. OZOUF op. cit., 113.

<sup>350</sup> F. FURET et J. OZOUF, op. cit., 9.

<sup>351</sup> Ibid., 54. « Le *credo* commun de l'instituteur et du curé – la relation intime entre instruction élémentaire et régime politique – est démenti par l'histoire » (Ibid., 56).



eût-il été capable si le kantisme de la Révolution ne lui avait fourni l'appoint des mythologies fondatrices, sans lesquelles l'histoire n'est qu'un désordre absurde ?

# CHAPITRE VIII

## UNE GÉOPOLITIQUE RÉPUBLICAINE

### EN QUÊTE D'OUVERTURE

<b>La carte du monde</b> .....	<b>596</b>
La géographie des philosophes dans l'histoire des idées.....	608
Des liens de la géographie et de la République .....	611
<b>Le rôle de la Suisse dans la diffusion kantienne</b> .....	<b>616</b>
La Suisse et la Révolution française : les deux visages .....	620
Émigrés, exilés, réfugiés – de nouveaux acteurs du transfert culturel .....	622
Par exemple les Stapfer .....	626
Le « parachutage » kantien en Suisse romande.....	632
Le rationalisme mystique « à la Suisse » .....	635
<b>Le kantisme comme émergence de l'Europe</b> .....	<b>638</b>
Esquisse de l'Europe kantienne comme idée de la raison et de toute République.....	643
L'« Eurokantisme » du XIX <sup>e</sup> siècle dans sa pratique.....	650
Une France en conflit avec l'Europe .....	656
... Et pourtant modernisée « au risque du monde » .....	658
L'Europe de Kant – concept constitutivement laïque.....	662
<b>Kant ou La marche à la paix républicaine</b> .....	<b>665</b>
« Le plus grand penseur de la paix ouverte en Allemagne » .....	665
La paix à l'ordre du jour de l'histoire et de la philosophie .....	665
Paix et christianisme – la sécularisation kantienne .....	671
1795 – Kant déclare la paix à la Révolution française .....	675
Des rapports entre paix, Révolution et République .....	679
Des limites internes du pacifisme kantien .....	685
De quelques fondements théoriques du pacifisme kantien.....	689
De quelques connections entre raison pratique, démocratie et civilité européenne.....	690
<b>La République kantienne au défi de la nationalité</b> .....	<b>694</b>
Esquisses d'un comparatisme philosophique européen.....	700
<b>Les <i>Tristes Tropiques</i> d'Emmanuel Kant</b> .....	<b>709</b>
Lumières, colonisation, diversité des cultures.....	712
Contradictions kantiennes et contradictions républicaines : une comparaison.....	723

## La carte du monde

Si nous voulons mettre en ordre notre savoir, alors nous devons prendre fermement appui sur un sol qu'un homme – à partir de son étude de la géographie – a consolidé à jamais : cet homme, c'est Emmanuel Kant.  
G. Gerland - *Kant-Studien* (1905)

Que serait le travail des Lumières sans *géosophie*<sup>1</sup>, sans cette curiosité pour le monde qui a transformé ses philosophes en géographes et ses géographes en philosophes, comme on le voit avec Kant, et aussi avec Herder, Carl Ritter, Friedrich Ratzel, Elisée Reclus et Paul Vidal de la Blache ? Plus le monde change, et plus s'impose l'urgence de le cartographier dans sa diversité, de traduire la réalité de ses paysages et de ses populations en cartes, diagrammes et statistiques, c'est-à-dire de représenter abstraitement le réel visible. Il va falloir larguer les amarres, gagner le grand large du savoir. Kant imagine les dangers courus – le bateau se brisera sur les récifs s'ils ne figurent pas sur la carte des hauts-fonds. Le « pays de la vérité » est une île mystérieuse<sup>2</sup> ! Par calcul utilitaire le cosmopolitisme rationnel de l'*Aufklärung* européenne ne fait pas seulement la carte du ciel et de la terre, il dresse aussi celle des savoirs, des techniques, des cultures – sur laquelle il trace les frontières des domaines scientifiques, compose l'atlas des territoires connus, propose de nouveaux itinéraires à la découverte des terres vierges de la connaissance. Il y a, entre épistémologie de la raison et géographie le même rapport qu'entre géographie et droit, territoire et juridiction. Ce projet de repérage des limites est toute « la ritournelle kantienne »<sup>3</sup>, et cette nécessité permanente de cartographier la raison pour sauver la liberté ! Le philosophe parcourt en géomètre les champs du savoir – et symétriquement le géographe pense l'organisation des hommes dans l'espace terrestre. Coup d'œil sur ces deux aspects.

1. Si la géographie s'établit au XIX<sup>e</sup> siècle comme discipline elle le doit à cette mise en atlas de la raison que détaille la *Critique de la raison pure*, et sur laquelle revient la deuxième

<sup>1</sup> Olivier DEKENS : *Comprendre Kant*, Colin, 2003, 21.

<sup>2</sup> Karl JOËL : *Wandlungen der Weltanschauungen*, Tübingen, Mohr und Siebeck, 1934, 212.

<sup>3</sup> Monique DAVID-MENARD : Kant ou la patience des limites, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1987-2, 171.

partie de l'*Introduction* à la *Critique de la faculté de juger*. Si l'on ne veut pas s'égarer dans la connaissance de la raison, il faut une bonne boussole des concepts de champ des connaissances, de terrain (*territorium*) et de domaine (*ditio*) des savoirs. On ne tarde pas à s'apercevoir, si l'on est bon *géophilosophe*, que se retrouvent dans la cartographie des deux premières *Critiques*, les distinctions, oppositions et convergences entre la nature, l'expérience sensible, la loi<sup>4</sup>, c'est à dire l'essentiel des conquêtes du criticisme transcendantal. Les deux domaines contigus et concurrents, mais condamnés au bon voisinage sont celui du concept de nature et celui du concept de liberté, en d'autres termes celui de la théorie rationnelle et de ses limites d'une part, et celui de la raison pratique et moralement fondée d'autre part. Souvenons-nous de la réfutation du scepticisme dans la *Théorie transcendantale de la méthode*, et de la critique de l'empirisme de ce « géographe de la raison humaine » qu'était David Hume. La raison ne peut trouver d'apaisement dans l'observation empirique des phénomènes, elle ne progresse que par la méthode critique. La critique de l'apparence sensible est le premier pas du géographe au service de la méthode transcendantale. « Quand je me représente, suivant l'apparence sensible, la surface de la Terre comme une assiette, je ne puis savoir jusqu'où elle s'étend. Mais l'expérience m'apprend que, où que j'aie, je vois toujours devant moi un espace où je puis continuer de m'avancer, par conséquent je reconnais les bornes de ma connaissance chaque fois effective de la Terre, mais non pas les limites de toute description possible de la Terre. Mais si je suis allé assez loin pour savoir que la Terre est une sphère et que sa surface est une surface sphérique, je puis alors connaître d'une manière déterminée et suivant des principes *a priori*, même par une petite partie de cette surface, par exemple la grandeur d'un degré, le diamètre de la Terre, et, par ce diamètre, sa complète délimitation, c'est-à-dire sa surface. Et bien que je sois ignorant par rapport aux objets que cette surface peut contenir, je ne le suis pas cependant quant au périmètre qui les contient, à sa grandeur et à ses bornes »<sup>5</sup>.

En d'autres termes, exploration du terrain, capacité d'abstraction, calcul géométrique, réflexion critique se confondent dans le travail nécessaire à la sortie du scepticisme. « L'ensemble de tous les objets possibles pour notre connaissance, poursuit Kant, nous semble être une surface plane qui a son horizon apparent, je veux parler de ce qui en embrasse toute l'étendue, et que nous avons appelé le concept rationnel de la totalité inconditionnée. Il est impossible d'y atteindre empiriquement, et tous les essais tentés jusqu'ici pour le déterminer *a priori*, suivant un certain principe, ont été vains. Cependant toutes les questions de notre raison pure se rapportent à ce qui est hors de cet horizon ou à ce qui se trouve tout au plus sur

<sup>4</sup> *Critique de la faculté de juger, Introduction, II – Du domaine de la philosophie en général*, Pl. II, 927, AK. V, 174.

<sup>5</sup> *Critique de la raison pure, Théorie transcendantale de la méthode*, Pl. I, 1331-1332, AK., III, 495-496.

la ligne de sa limite »<sup>6</sup>. Dans son exploration de ce *off-limits*, Hume s'arrêtait au milieu du gué : de l'impuissance de notre raison à faire du principe de causalité un usage qui dépasse toute expérience, il concluait à la vanité de toutes les prétentions de la raison à dépasser l'empirique (ibid.). C'est une méthode de *censure* de la raison que Kant se propose de remplacer par une méthode *critique* de la raison. « Grâce à cette critique, on ne se contente plus de présumer les *bornes* de la raison, mais on en démontre, par des principes, les *limites* déterminées. » « Notre raison n'est pas en quelque sorte une plaine qui s'étendrait sur une distance indéterminable, et dont on ne connaîtrait les bornes que d'une manière générale, mais elle doit plutôt être comparée à une sphère dont le diamètre peut être trouvé à partir de la courbure de l'arc à sa surface (à partir de la nature des propositions synthétiques *a priori*), et dont le contenu et la délimitation peuvent être aussi déterminées par là avec certitude. En dehors de cette sphère (le champ de l'expérience) il n'y a plus d'objet pour elle »<sup>7</sup>.

2. Si Kant repousse le champ de la raison au-delà de l'horizon sensible, la compétence du géographe s'agrandit inversement à la sphère terrestre – qui est le terrain de chasse du philosophe critique. Cet agrandissement n'est pas dû au hasard. Il a lieu parce que le monde change sous la poussée de déterminismes économiques, sociaux et politiques justiciables de l'examen rationnel ; ce n'est pas le sage de Königsberg qui se chargera de cet examen, mais ses successeurs et disciples, qui exploreront les bases matérielles, climatiques, financières, industrielles, etc. de la civilisation<sup>8</sup>. Kant joue pour la géographie une fonction comparable à celle de Newton pour l'astronomie<sup>9</sup>. La carte des idées et la topographie des transferts culturels ne seraient pas concevables si les idées et les cultures ne circulaient pas avec les hommes et avec les marchandises – et si cette communication matérielle ne faisait l'objet d'études objectives de géographes, de statisticiens, de démographes, de sociologues, etc. Kant est pour ainsi dire le théoricien de cette interdisciplinarité entre philosophie et géographie. Les cheminements de la pensée peuvent se reporter sur une carte et se repérer graphiquement, les échanges culturels empruntent des routes, la pensée se laisse appréhender comme géographie. Cette mutation intellectuelle, si conforme à la pensée critique, est également en affinité avec l'idéologie républicaine, car elle suppose que tous les lieux de pensée se valent, elle replace la pensée « les pieds sur terre » et se refuse à mythifier l'enracinement des idées dans un terroir particulier. En appliquant à la philosophie elle-même

<sup>6</sup> *Critique*, Ibid., Pl. I, 1332, AK., III, 496.

<sup>7</sup> Ibid., 1333 (497).

<sup>8</sup> Giorgio TONELLI : *Heinrich Heines politische Philosophie (1830-1845)*, Hildesheim – New York, G. Olms, 1975, 76.

<sup>9</sup> Kenneth R. OLWIG in *Concepts in Human Geography* (ed. by Carville EARLE, Kent MATHEWSON and Martin S. KENZER), Londres, Rowman and Littlefield, 1996, 76.

les codifications universelles de la cartographie et en donnant aux circuits de l'échange philosophique les mêmes légendes et échelles qu'à une carte représentant tel ou tel pays tel ou tel continent, on est dans une logique *géophilosophique* kantienne et républicaine : les mêmes valeurs fondamentales, mais aussi les mêmes conflits de valeurs se retrouvent dans tous les coins de la Terre. On aura une projection contemporaine exacte de cet universalisme cartographique dans un magnifique ouvrage récent du philosophe zurichois Elmar Holenstein *Atlas de la philosophie – Lieux et circuits de la pensée*<sup>10</sup>.

Les intellectuels européens savent depuis Montesquieu l'importance des interactions entre l'homme et son milieu<sup>11</sup>. Ils auront de plus en plus tendance à étudier de façon *positive* le lien entre la culture et la nature, à croire à des lois naturelles immuables<sup>12</sup>, et à la validité, pour la compréhension de l'espace habité, de lois physiques – même s'agissant de phénomènes sociaux<sup>13</sup>. Ils seront spontanément *positivistes*. La lecture de cartes exercera leur intelligence, car la carte, c'est l'intelligence à l'état pur, un raccourci ultra-performant de la distance entre le réel et sa figuration mentale, la façon la plus astucieuse d'habiter le monde, et à ce titre un exercice idéal pour une école de la République. Les usagers de matériel géographique s'aperçoivent par exemple que la constitution de disciplines scientifiques autonomes suppose un pouvoir croissant de l'État et une forte demande d'information de la part des pouvoirs publics (pour la gestion de la sécurité, du fisc, du commerce, de la justice, des écoles, de la religion<sup>14</sup>, des colonies, etc). Rappelons quelques dates<sup>15</sup> (elles concernent indirectement le savoir philosophique lui-même). La demande gouvernementale de statistiques s'exprime pour la première fois sous le Directoire. Auguste Thiers publie en 1833 une *Statistique générale de la France*. Des statistiques spécialisées voient progressivement le jour (sur la criminalité en 1825, sur l'instruction publique en 1829, etc.). La *Société de géographie de Paris* naît en 1821. Le rôle d'Alexander von Humboldt et des anciens de l'expédition de Bonaparte en Égypte est décisif. La mise en carte systématique de la France, commencée en 1818, s'achèvera en 1865. La carte géologique au 1/ 80 000<sup>e</sup> débute dans les années 1860. Le développement de la cartographie marine accompagne l'expansion coloniale. En 1874, l'empereur Guillaume I<sup>er</sup> crée dans le *Reich* une série de chaires universitaires de géographie contemporaine. Les géographes français s'intéressent – à l'occasion du conflit avec l'Allemagne – aux notions de frontières naturelles, de géographie nationale, etc. Après 1870

<sup>10</sup> Elmar HOLENSTEIN : *Philosophie-Atlas – Orte und Wege des Denkens*, Ammann Verlag, 2004.

<sup>11</sup> Antoine BONIFACIO in *Histoire de la science* (dir. Maurice DAUMAS), Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1957, 1143.

<sup>12</sup> John U. MARSHALL in *Concepts...*, op. cit., 298.

<sup>13</sup> Roger BRUNET : *Le déchiffrement du monde – Théorie et pratique de la géographie*, Belin, 2001, 141.

<sup>14</sup> Paul CLAVAL : *Histoire de la géographie française de 1870 à nos jours*, Nathan, 1998 (CLAVAL *histoire*).

<sup>15</sup> Pour l'ensemble de ces questions on se reportera à CLAVAL *histoire* op. cit.

les méthodes prussiennes s'imposent à la recherche géographique française – elles accompagnent dans l'Allemagne wilhelminienne l'application de la sociologie à l'implantation industrielle et à la planification urbaine, etc. Paul Vidal de la Blache soutient sa thèse en 1872 : il enseigne pendant cinq ans à Nancy dans une chaire rapatriée de Strasbourg. Il est en 1881 sous-directeur de l'École normale supérieure–Lettres (où la géographie devient un temps obligatoire)<sup>16</sup>. Au lendemain de la défaite de Sedan, il est d'un intérêt immédiat de connaître la topographie du champ de bataille, et de donner une base scientifique à l'expansion commerciale et coloniale. Dans les années 1890, les Universités de Paris, Lyon, Marseille, Bordeaux et Nancy offrent des enseignements d'histoire et de géographie coloniale<sup>17</sup>. La géographie connaît un essor universitaire, parallèle à celui des langues vivantes. Il se crée alors un *lobby* des géographes : en 1892, la géographie est enseignée dans 13 des 15 facultés de lettres existant alors. La géographie devient obligatoire pour l'obtention de la licence d'histoire<sup>18</sup>.

Si tâonnants qu'aient été ses débuts, la géographie empirique et factuelle du XVIII<sup>e</sup> siècle constitue aux yeux de Kant une propédeutique du savoir rationnel abstrait, visant à saisir l'humanité à la fois :

1. comme phénomène observé de l'extérieur, au même titre que le monde animal ou les phénomènes géologiques<sup>19</sup>,

2. comme productrice d'un territoire – le Monde<sup>20</sup> – justifiant une étude scientifique menée dans l'intérêt de la communauté universelle : cette géographie non physique sera pratiquée *d'un point de vue cosmopolitique*. Par une distinction très kantienne qui fonde philosophiquement la géographie humaine, il importe de ne pas confondre la Terre (donnée naturelle) et le Monde, territoire social créé par la collectivité humaine sur un espace préexistant. Les voyages, les récits des explorateurs et des missionnaires, les enquêtes de terrain, etc. constituent le matériau anthropologique dont la réflexion du géographe ne saurait se passer. En même temps, en établissant que l'espace et le temps ne sont pas des concepts empiriques mais des représentations *a priori*, l'esthétique transcendantale de la première *Critique* assigne à la géographie et à l'histoire une compétence particulière, ce qui permet de fonder la géographie (et la physique expérimentale) comme sciences – et de progresser par rapport à Descartes, pour lequel la physique restait une dépendance de la géométrie<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> CLAVAL *histoire* op. cit., 89.

<sup>17</sup> George WEISZ : *The Emergence of modern universities in France (1862-1914)*; Princeton UP, 1983, 93, 187.

<sup>18</sup> WEISZ op. cit., 188.

<sup>19</sup> Max MARCUZZI : Introduction à E. KANT : *Géographie*, Aubier, 1999, 41.

<sup>20</sup> BRUNET op. cit., 309.

<sup>21</sup> Blandine KRIEGEL : *Cours de philosophie politique*, Livre de poche, 1996, 137.

La géographie est ainsi affranchie de toutes les tutelles qui interdisaient de lui affecter un exercice propre : elle est libérée de la science de la nature (Linné), libérée de l'histoire, dont elle n'était qu'une province secondaire, libérée par voie de conséquence aussi de l'histoire naturelle (Buffon) – grâce à un discriminant fondamental et de grand avenir épistémologique : l'espace. Celui-ci n'est pas seulement le cadre où l'objet géographique est observé. Il est aussi produit par l'activité humaine. La géographie analyse les règles de cette production de l'espace. Elle décrit systématiquement ce que Roger Brunet nomme « les cinq actes fondamentaux de la production d'espace » : habiter, approprier, exploiter, parcourir, gérer<sup>22</sup>. Avant Kant, la question de l'espace était une question sur la nature du monde, avec Kant et après lui, elle devient une question sur la nature de celui qui observe le monde<sup>23</sup> et le crée, et la question que se pose l'observateur de savoir où ce monde va. Comme sciences expérimentales, l'histoire et la géographie kantienne constitueront littéralement une façon de voir différemment le monde, une vision de l'univers (*eine Weltanschauung*<sup>24</sup>). En se faisant géographe, le philosophe s'astreint utilement à une propédeutique de la vie (*eine Vorschule des Lebens*)<sup>25</sup> dans laquelle sa faculté de juger s'entraînera à remédier à la précipitation du jugement. La géographie est une excellente institutrice de la raison pragmatique : elle utilise une double méthode. Elle est expérimentale en dépit de l'absence de perception directe des phénomènes, et s'impose pourtant par rapport à l'objet une distance. Elle constitue une mémoire des lieux non pas de seconde main, mais de première vue, et soumet pourtant ces images à la distanciation critique<sup>26</sup>.

En quarante et une années d'enseignement universitaire, Kant enseigna au moins vingt neuf fois la géographie, à raison de quatre heures hebdomadaires. La philosophie critique pouvait invoquer le précédent de Thalès et de Pythagore, avec lesquels déjà la géographie avait joué son rôle de science fondatrice de philosophie – comme inventaire du monde connu<sup>27</sup>, et comme science de l'unité de la connaissance et de l'unité du genre humain et de son habitat terrestre<sup>28</sup>. En cela, Kant avance – comme la philosophie des Lumières en général – dans les traces de Leibniz ; les historiens de la philosophie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle s'accordent à souligner cette continuité fondatrice (notamment Kuno Fischer, Wilhelm

<sup>22</sup> BRUNET op. cit., 9-11.

<sup>23</sup> Michael R. CURRY in *Concepts...*, op. cit., 22.

<sup>24</sup> Paul CLAVAL : *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, 1980, 107 (CLAVAL mythes). L'équivalent anglo-saxon de *Weltanschauung* est ici *outlook*.

<sup>25</sup> Michèle COHEN-HALIMI : Introduction à KANT : *Géographie*, op. cit., 28.

<sup>26</sup> COHEN-HALIMI op. cit., 30-32. Elle est à la fois : 1. Hypotypose (*typus* = la carte du monde) et 2. Catharsis.

<sup>27</sup> Claude NICOLET : *L'Inventaire du monde : géographie et politique à l'origine de l'Empire romain*, Fayard, 1988.

<sup>28</sup> Voir l'étude classique de G. GERLAND : « Immanuel Kant – seine geographischen und anthropologischen Arbeiten », *Kant-Studien*, 10 – 1905, 1-43 et 417-547. Cit. 5.



Windelband, Friedrich Paulsen et Alois Riehl)<sup>29</sup> : aux yeux de la raison kantienne, la connaissance ne désigne plus cette lucidité sur les choses qui était l'idéal de l'âge classique, mais une construction des choses (en quoi le kantisme constitue précisément la base intellectuelle de l'humanisme scientifique moderne<sup>30</sup>). L'homme a à connaître des objets, des concepts, des formes sociales de pensée et d'action. Il résulte de cet arpentage du savoir humain une tri-partition aujourd'hui évidente de la connaissance en sciences objectives, cognitives et collectives. Michel Serres nomme précisément *géographie* cette « cartographie des régions de l'encyclopédie » : c'est le philosophe qui la pense, mais tous les métiers y recourent pour la conduite de leur travail. Notre modernité est en ce sens à la fois géographe et fille de la *Critique de la raison pure* – c'est la même chose. Elle ne se conçoit pas sans cette randonnée déambulatoire à travers les territoires hétéroclites du langage, de l'action et du savoir. Ce voyage entre les disciplines de la pensée n'est possible que parce que la carte – en constante mise à jour – en a été scrupuleusement dressée. La nouvelle connaissance, conclut Serres, est « fileuse, tissandière, tapissière, tricoteuse, architecte, paysagiste, cartographe, topologue, géographe »<sup>31</sup>.

Les textes non strictement philosophiques de Kant – ceux dont le sujet est astronomique, anthropologique, politique ou géographique – représentent ce que Friedrich Kaulbach appelle « la pensée non officielle de Kant »<sup>32</sup>, celle dont les territoires sont situés hors des frontières de la raison pure et de la raison pratique, leurs espaces vacants<sup>33</sup> pour ainsi dire, qui ont nom histoire, esthétique, société. Outre la raison pure et la raison pratique, il existe une raison pragmatique dont l'être humain fait un usage quotidien<sup>34</sup>, et même une « foi rationnelle pure et pragmatique »<sup>35</sup>. Le traité le plus important que Kant ait consacré à un sujet concernant la nature est *L'histoire générale de la nature et théorie du ciel* (parue en 1755 sans nom d'auteur). Une fois l'anonymat levé (1756), l'œuvre resta inconnue de ses contemporains – elle ne parvint à une certaine notoriété qu'après la parution de la *Critique de la raison pure* (Gerland exagère lorsqu'il la dit « presque aussi célèbre »<sup>36</sup> que cette première *Critique*). Les savants allemands n'attirèrent l'attention sur l'*Histoire générale de la nature*

<sup>29</sup> GERLAND op. cit., 6.

<sup>30</sup> Edmunds V. BUNKSE in *Concepts...* op. cit., 358.

<sup>31</sup> Michel SERRES : *Éloge de la philosophie de langue française*, Fayard, 1995, 104.

<sup>32</sup> Friedrich KAULBACH : « Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant », 60-75 in *Kritik und Metaphysik – Studien* (Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag, hrsg. von Friedrich KAULBACH und Joachim RITTER), Berlin, Walter de Gruyter, 1966, Kants « *inoffizielles Denken* », 68.

<sup>33</sup> Voir in DEKENS op. cit., « Cartographie philosophique », 18-20.

<sup>34</sup> Voir le traité *De l'idée d'histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* et la lettre du 30 août 1789 à Friedrich Heinrich Jacobi.

<sup>35</sup> « *Kants reiner pragmatischer Vernunftglaube* » (KAULBACH op. cit., 71).

<sup>36</sup> GERLAND op. cit., 420.

que vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>. La première traduction française ne parut qu'en 1886. C'est l'activité régulière du cosmos qui, par sa régularité même – si elle est scientifiquement démontrée – rend l'idée de Dieu nécessaire. La règle, l'ordre, la perfection, l'harmonie sont des équivalents scientifiques de la divinité<sup>38</sup>. Les écrits météorologiques<sup>39</sup> sont d'inspiration très différente, car délestés de toute métaphysique. Le recueil géographique (*Physische Geographie*<sup>40</sup>) paru en deux volumes à Königsberg en 1802, repose sur le dualisme théorique de la *Critique de la raison pure* : le monde est double – raison et expérience. Sa connaissance est à la fois topographique et sensible, perceptive et constructive. Le sujet construit le monde de façon transcendantale – dans les limites de sa propre vision sensible, et conformément aux catégories – préexistantes à l'expérience sensible – de l'espace et du temps : le géographe décrit l'espace – en partie le même que celui de la physique – l'historien raconte le temps, ses archives sont narratives et chronologiques. La raison humaine a sa géographie – déjà ébauchée par David Hume – et ses propres limites – liées à la proximité de l'horizon et à la forme sphérique de la terre, caractère aussi important pour le philosophe que pour le géographe.

Déterminer l'importance de Kant pour la constitution de la géographie en savoir n'est pas chose facile. On en distinguera au cours du XIX<sup>e</sup> siècle trois formes : la positiviste, la néo-kantienne, la républicaine<sup>41</sup>.

1. Originellement, le prestige intellectuel du penseur de Königsberg est incontestable chez Alexander von Humboldt et Carl Ritter, qui s'emploient l'un et l'autre à évacuer de leur discipline le finalisme traditionnel. Toutes les sciences en formation rencontrent néanmoins des résistances métaphysiques – ou butent sur des objections religieuses. Le kantisme est alors *positiviste*. La consécration officielle de la science – à quoi se reconnaît le nouvel âge positif – n'est possible qu'au terme d'une lutte avec un pouvoir religieux voué, on en est sûr, à

---

<sup>37</sup> ZÖLLNER (*Photometrische Untersuchungen* 1865) lance malencontreusement la formule fameuse de l'hypothèse Kant-Laplace à propos de la nébuleuse primitive. Ni Lambert, ni Herschel, ni Laplace n'ont connu le texte de 1755 (GERLAND op. cit., 462). Kuno FISCHER alla même jusqu'à faire de Kant « le fondateur de la cosmogonie moderne ». On ne prête décidément qu'aux riches. La première traduction française de la « *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* » paraît en 1886 : *Histoire naturelle générale et théorie du ciel ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers d'après les lois de Newton*, trad. de Charles WOLF, *Les hypothèses cosmogoniques*, Paris, 1886. Traduction (extraits), Pl. I, 35-107, AK. I, 221-368), trad. de François MARTY.

<sup>38</sup> GERLAND op. cit., 468.

<sup>39</sup> Notamment la *Théorie des vents* (AK. I) avec sa Loi de rotation des vents (*Drehungsgesetz der Winde*), « invention kantienne » d'après GERLAND op. cit., 490.

<sup>40</sup> *Géographie*, op. cit.

<sup>41</sup> Vincent BERDOULAY : *La formation de l'école française de géographie (1871-1914)*, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1995 passim.

disparaître. Par exemple, l'importance nouvelle des industries d'extraction valorise la géologie, la minéralogie et la chimie. Mais depuis que l'on sait que les mêmes composants chimiques se trouvent dans la nature inorganique et chez les êtres vivants, la physiologie étudie indistinctement l'ensemble du vivant. Les savants appliquent avec intrépidité les mêmes méthodes en géologie et en biologie – qu'il s'agisse d'étudier les strates de la croûte terrestre ou les fossiles recueillis ici ou là sur le terrain (et le corps humain lui-même). L'hypothèse *évolutionniste* s'impose progressivement aux disciplines scientifiques en voie de reconnaissance institutionnelle – pour l'étude du système solaire avec Kant (et plus tard Laplace), des capacités mentales de l'être humain déjà avec Cabanis<sup>42</sup>, de la société industrielle naissante avec Saint-Simon, etc. Les objections kantienne aux preuves cosmologique et physico-théologique de l'existence de Dieu atteignent difficilement l'opinion publique – et suscitent plus difficilement encore l'attention des autorités : Cuvier maintient en 1812 la nécessité de la Révélation en paléontologie (*Recherches sur les éléments fossiles*). En 1819 Lawrence est contraint de récuser sa *Natural History of Man*. Le verrou idéologique ne saute qu'après 1830 (et en biologie après 1848)<sup>43</sup>.

2. La géographie pose au néo-kantisme un cas particulier : elle est simplement descriptive et pragmatique. À la différence de la physique, elle ne généralise et n'explique que par exception<sup>44</sup>. Quel est son statut épistémologique dans la nouvelle différenciation introduite par les néo-kantiens entre les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) qui *comprennent*, et les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) qui *expliquent* ? La géographie doit-elle être explicative sur une base empirique – comme l'attend l'école néo-kantienne de Marbourg (Cassirer, Cohen) ? Sera-t-elle être au contraire plutôt compréhensive, c'est-à-dire soucieuse d'orienter ses recherches de terrain sur le dépistage de la liberté ou de la raison dans l'activité des hommes – comme le souhaitent les philosophes de l'école du Sud-ouest (Rickert, Windelband)<sup>45</sup> ? En tout état de cause, il paraît évident que le nouveau statut néo-kantien de la géographie impose de tourner la page du positivisme.

Il serait absurde de prétendre trancher le dilemme néo-kantien dans l'absolu comme s'il existait une vérité géographique du côté de l'explication plutôt que de la compréhension (ou inversement). Vérité en-deça des Pyrénées, de la Loire, du Main, etc. – erreur au-delà ? Nullement. Rien n'interdira de tenter de comprendre et d'expliquer à la fois – comme s'y efforceront Max Weber en Allemagne, ou les historiens de l'École des Annales en France.

<sup>42</sup> E.J. HOBBSAWM : *L'ère des révolutions*, Fayard, 1969 (chap. XV : La science, 353-376.) Cit. 366-368.

<sup>43</sup> HOBBSAWM, Ibid.

<sup>44</sup> F.K. SCHAEFER : *Exceptionalism in Geography*, in *Annals of the Association of American Geographers*, 43 (1953), 226-249.

<sup>45</sup> *Kantianism*, loc. cit., 241.

Cette dualité de la géographie moderne a été analysée et théorisée d'abord par Kant – les historiens et géographes d'aujourd'hui conviennent souvent que, dans leur discipline, l'étude des conditions physiques matérielles (explicatives) pèse d'un poids égal à celui la présentation des conditions mentales idéelles (compréhensives)<sup>46</sup>. Même si, à Marbourg et à Fribourg-en-Brigau, on proclame vers 1900 sa fidélité à l'enseignement du maître de Königsberg, on concevra le travail géographique d'une façon différente dans les deux Universités. On pourra, au choix, dans la perspective très occidentale de la *Critique de la raison pure*, voir la géographie comme une enquête exacte sur l'espace, la terre, la matière – ou au contraire considérer, dans l'esprit de la *Critique de la faculté de juger*, que l'espace géographique n'est pas une chose, mais une écriture à déchiffrer – avec une dimension temporelle (un peu comme la poésie ou le roman)<sup>47</sup>. Le XIX<sup>e</sup> siècle a beaucoup aimé cette géographie du sublime naturel, la haute montagne comme figure du désir de liberté, ou l'océan de Michelet (et son « rugissement d'abîme »), ou le paysage conquis par le travail des hommes sur la sauvagerie primitive<sup>48</sup>, etc. Cette géographie vouée à décrire la condition humaine dans sa matérialité s'intégrera à la pédagogie et à la philosophie de l'histoire de Kant, où la Terre est toujours conçue comme un espace de liberté.

Le XIX<sup>e</sup> siècle connut des évolutions scientifiques si profondes que le kantisme ne réussit à s'y maintenir que comme méthode, et non comme contenu. Ceci est particulièrement évident en géographie, tellement a été rapide la transformation de la carte du monde, de ses territoires et de leurs conflits internes. Le kantisme des géographes ne s'affirmera jamais dans la reprise littérale des analyses du maître – vite dépassées – mais dans une éthique professionnelle indémodable dont les principes semblaient avoir été définitivement fixés à Königsberg : observer les réalités, mais en les passant toujours au filtre de la vigilance critique, maintenir une dynamique intellectuelle sans relâche, avancer librement et sans dogmatisme. Un géographe comme Friedrich Ratzel (1844-1904) – auteur d'une célèbre *Anthropogeographie* (1882)<sup>49</sup> – illustre les mutations du métier de philosophe : comme Wilhelm Wundt (1832-1920) – autre star de l'Université de Leipzig – il tient les sciences naturelles pour un domaine d'élection de la curiosité philosophique. Il a fait lui-même des études de zoologie dans les années 1860 – à une époque où le darwinisme commençait à être

<sup>46</sup> Voir le dialogue de Georges DUBY avec Yves LACOSTE in *Hérodote*, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> trimestres 1994, 8.

<sup>47</sup> Eric DARDEL : *L'homme et la terre – Nature de la réalité géographique*, Comité des travaux historiques et scientifiques, Ministère de l'éducation nationale, 1990, 4.

<sup>48</sup> « Toute la géographie est dans l'analyse du paysage », écrit par exemple Lucien FEBVRE, cité DARDEL op. cit., 41 – qui renvoie à Roger DION : *Essai sur la formation du paysage rural français*, Tours, 1934.

<sup>49</sup> Que Vidal traduira par « géographie humaine » – concept désormais consacré.

connu<sup>50</sup>. À ses yeux, l'État, les institutions politiques, la culture au sens large se définissent d'abord géographiquement, ils ne sont que vaine abstraction hors du territoire sur lequel ils s'appliquent : c'est en ce sens que l'on parle de *Kulturlandschaft* (paysage culturel). En termes kantien on pourrait dire que le domaine de l'entendement – celui des outillages de la raison – s'est considérablement élargi, au point de modifier le régime de la raison elle-même : dans sa croissance moderne, l'intelligence humaine s'exprime dans l'économie et la technique, le progrès de la raison finit par « dépendre » du développement économique<sup>51</sup>. En prolongement d'une intuition déjà kantienne, Ratzel soutient que ce sont les conflits territoriaux qui font la culture des hommes<sup>52</sup>. Il fait partie, avec Wundt et Karl Lamprecht (1856-1915) de ces universitaires leipzigois attachés à refonder la sociologie sur des bases épistémologiques renouvelées à partir de la psychologie sociale, de l'histoire des idées, de la géographie, etc.<sup>53</sup>.

3. Le néo-kantisme définit l'épistémologie républicaine<sup>54</sup>. Le kantisme des philosophes ressemble à celui des géographes. Les adversaires de la République se rallient plutôt au panache noir de Schopenhauer<sup>55</sup>. Il existe, entre républicains et géographes, au moins deux points de convergence : l'importance du monde comme espace de l'humanité, et l'idée que l'homme n'est pas seulement l'observateur de la nature qu'il étudie, mais aussi son constructeur. La notion de « monde » est commune à l'universalisme républicain et à la *Weltanschauung* d'un Paul Vidal de la Blache (1845-1918), véritable fondateur de la géographie française. Il y a de profondes affinités entre l'unitarisme des républicains d'une part, et un kantisme universaliste diffus et polymorphe d'autre part, reconnaissable un peu partout dans les mentalités, les modes littéraires, dans l'antique « esprit synoptique » de Platon comme dans le romantisme humanitaire de Jules Michelet, dans la *Weltstellung* selon Carl Ritter comme dans l'idée d'« unité terrestre » chez Vidal, ou le concept de « connexité » chez Jean Brunhes (1869-1930)<sup>56</sup>. Et puis il y a cette conviction que la raison est pareillement à l'œuvre lorsque l'esprit humain crée des lois physiques et lorsqu'il invente des paysages. En cela l'inspiration d'Émile Boutroux (*Des contingences des lois de la nature*, 1895) est proche de celle de Vidal<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> Roger CHICKERING : *Karl Lamprecht – a German Academic Life (1856-1915)*, New Jersey, Humanities Press, 1993, 289.

<sup>51</sup> CHICKERING op. cit., 307.

<sup>52</sup> CHICKERING op. cit., 293.

<sup>53</sup> Voir la passionnante étude de Michel ESPAGNE : « Die Universität Leipzig als deutsch-französische Ausbildungsstätte », 353-377 in Michel ESPAGNE und Matthias MIDDELL (Hrsg.): *Von der Elbe bis an die Seine – Kulturtransfer zwischen Sachsen und Frankreich im XVIII. und XIX. Jh.*, Leipzig, Universitätsverlag, 1999.

<sup>54</sup> BERDOULAY op. cit., 23.

<sup>55</sup> Ibid. 24.

<sup>56</sup> BERDOULAY op. cit., 185.

<sup>57</sup> Paul VIDAL DE LA BLACHE : Le principe de la géographie générale, *Annales de géographie* 5 (1896), 129-141.

Qu'elle soit positiviste, néo-kantienne ou républicaine, la géographie du XIX<sup>e</sup> siècle met toujours l'accent sur la société, non sur l'homme<sup>58</sup>. Mais elle s'intéresse à trois types simples d'hommes en société, que Paul Claval a utilement distingués<sup>59</sup>. Leur signification commune est que le monde de la collectivité est supérieur à l'individu, à tous les individus. C'est le postulat de toutes les philosophies laïques<sup>60</sup> :

1. L'*homo rationalis* ne possède que deux facultés pour affronter le milieu naturel et social dans lequel il vit : l'entendement et la volonté. Il est pour ainsi dire raisonnable en naissant – et dans cette mesure il n'a pas d'enfance. Les péripéties de l'existence n'ont pour lui aucune importance, dans la mesure où sa capacité rationnelle est stable, et sa volonté sans faiblesse. La société dans laquelle il vit et que le géographe sera tenté de décrire en situation d'équilibre (ou, au pis aller, en recherche d'équilibre) sera une société d'adultes éclairés – les femmes, les enfants et les vieillards y seront absents.

2. L'*homo historicus* est tout le contraire – il est le produit de son milieu, lequel varie avec l'époque. Sa faculté essentielle est la sensibilité. Il a envie de changer le cours des choses, mais il est tragiquement conscient de ses limites. Il a une très forte expérience de la dynamique qui emporte les individus et les sociétés.

3. L'*homo roboticus* est à l'image de la statue de Condillac au XVIII<sup>e</sup> siècle – une machine infaillible si elle est correctement programmée, invulnérable aux faiblesses humaines que sont la peur et l'anxiété. C'est l'homme des formes répétitives, des rituels (et non des convictions réfléchies ou des religions).

Hannah Arendt observe que jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle l'être humain n'a été que raisonnable et volontaire, c'est-à-dire – selon le paradigme de Robinson Crusoé – capable de maîtriser toutes les situations. En ce sens, l'*homo rationalis* reste le modèle de tous les individualismes modernes. On est avec lui dans le monde des deux premières *Critiques*. Le sujet est souverain dans l'accomplissement de l'impératif catégorique. Il accomplit sa liberté en se soumettant à la loi. Dans la mesure où la loi morale peut être considérée comme une métaphore de la société, on admettra que l'*homo rationalis* incarne un modèle d'intégration sociale déjà réussie – ou peut-être seulement le rêve de la réaliser un jour, une utopie. Il en va autrement de l'*homo historicus*, chez lequel le sentir est promu troisième faculté reconnue : les émotions ne sont plus la partie animale de sa nature, elles ont conquis leur dignité philosophique. On est passé dans l'autre monde, celui des valeurs romantiques, où la réalité présente n'est plus acceptée en tant que telle, mais doit être transformée (Rousseau, Hegel, Marx). On est passé à la *Critique de la faculté de juger*. Résumons : parmi les trois modèles

<sup>58</sup> Paul CLAVAL: *Géographie humaine et économique contemporaine*, PUF, 1984, 240 (CLAVAL *géo.*).

<sup>59</sup> CLAVAL *géo.*, op. cit., 234 sq.

<sup>60</sup> CLAVAL *géo.*, op. cit., 259.

d'humanité envisagés par Paul Claval, seul le troisième n'est pas compatible avec l'esprit de la philosophie de Kant. Les deux autres par contre – *homo rationalis* et *homo historicus* – correspondent exactement à une dualité kantienne récurrente. Le monde peut à la fois être stabilisé – à condition de rester dans les limites de la raison pure *a priori* – et en situation de déséquilibre lorsqu'il transgresse les limites, ainsi qu'il en a la capacité et le droit.

### La géographie des philosophes dans l'histoire des idées

Au siècle de l'*Aufklärung*, la géographie allemande est encore dans une grande mesure une géographie de cabinet : elle archive des informations venues de partout, des comptes rendus de voyages exotiques (son Amérique et son Tahiti – tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle – c'est la Sibérie)<sup>61</sup>. Un de ses domaines d'excellence tôt reconnu est la statistique (Achenwald à Göttingen, 1748)<sup>62</sup>. Dans son enseignement de Königsberg, Kant va s'inscrire en faux contre cette orientation générale de la géographie allemande – à laquelle il va le premier contribuer à donner un statut universitaire reconnu, mais sur des bases théoriques transformées<sup>63</sup>. Il ne propose pas un contenu de connaissances, un corpus, mais une méthode. Sa conception présente une double particularité :

1. La géographie se pratique dans un cadre naturel, en plein vent – ce qui n'exclut pas le travail en laboratoire – elle est empirique et précède à ce titre légitimement tout travail de réflexion synthétique *a priori*, son matériau lui est fourni, non par les livres, mais par des observations sur le terrain, recueillies par des ethnologues, des explorateurs, des Stanley, Marco Polo, Cook, Bougainville. Il y a là un cosmopolitisme d'aventuriers de la connaissance empirique, élargie à une dimension planétaire, incluant la paix perpétuelle. C'est donc un exercice typiquement kantien, même si Kant, à l'évidence, n'en détient pas seul le brevet. On décernera volontiers la qualité honorifique kantienne à un homme tel que l'océanographe Jean Charcot, qui explora l'océan Antarctique à bord du *Pourquoi pas ?* (1903-1905, 1908-1910), et plus légitimement encore au Norvégien Fridtjof Nansen, qui, non content d'explorer l'océan glacial Arctique à bord du *Fram* (1893-1896), fut délégué aux réfugiés auprès de la Société des Nations et reçut, à ce titre, le prix Nobel de la paix en 1922.

---

<sup>61</sup> Sous le patronage de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg (Numa BROU : *La géographie des philosophes*, Gap, Ophrys, 1974, 497).

<sup>62</sup> BROU op. cit., 498.

<sup>63</sup> Le premier Allemand enseignant la géographie à l'Université comme spécialiste sera Hettner à Breslau (Arild HOLT-JENSEN : *Geography – History and Concepts*, Londres, P. Chapman, 1988, 33).

2. La géographie a une base philosophique dans l'espace qu'elle décrit<sup>64</sup> et qui est son objet, dans la Terre qui est la matière première<sup>65</sup> de l'activité scientifique, commerciale, industrielle, religieuse, etc. de l'homme qu'elle étudie. Elle est, disait Vidal de la Blache, « la science des lieux, non celle des hommes »<sup>66</sup>. Elle enseigne, selon Michelet, « le matérialisme de l'Histoire », elle dit l'état de nature et permet de la sorte aux historiens d'évaluer les progrès de l'humanité, à mesure qu'elle s'éloigne de cette condition supposée « naturelle »<sup>67</sup>.

Ce double caractère fonde la géographie allemande d'Alexander von Humboldt (1769-1859) – « le grand Alexandre »<sup>68</sup> – à Alfred Hettner (1859-1941)<sup>69</sup> – et elle l'inscrit dans une ligne philosophique, qui – de Kant à Karl Popper – passe par le cadet des frères Humboldt. Cette conception n'est pas inventée par Kant, mais préexiste dans la philosophie des Lumières<sup>70</sup> – en particulier dans le *Discours préliminaire* à l'*Encyclopédie* de d'Alembert : la géographie est l'étude de la transformation de l'espace par le travail humain. Un texte de Turgot rend déjà un son kantien : « L'histoire et la géographie placent les hommes dans leurs différentes distances : l'une exprime les distances de l'espace, l'autre celles du temps »<sup>71</sup>. Dans un domaine aussi manifestement franco-allemand que celui de la géographie du XIX<sup>e</sup> siècle, le transfert culturel est particulièrement intense. Il l'est d'autant plus qu'il place la géographie – dans la mesure où elle est d'inspiration kantienne – dans un courant idéologique progressiste, favorable aux idées de 1789, mais à un moment de l'histoire où se dessine le conflit idéologique franco-allemand. Les géographes sont des savants attentifs au rôle croissant de la bourgeoisie dans la culture, aux transformations de cette culture par le capitalisme moderne, à l'exploration des ressources naturelles de l'Afrique et de l'Amérique par les puissances coloniales européennes, etc. Alexander von Humboldt est important du fait de ses nombreux contacts français. Il jouit d'un prestige scientifique considérable, depuis qu'il a ramené de Sibérie l'idée de météorologie mondiale, inventé les isothermes, établi le jurassique, baptisé les orages magnétiques et un courant marin du Pacifique sud, etc. Il est l'ami de Gay-Lussac et d'Arago. Il a vécu la prise de la Bastille l'année de ses 20 ans, il a tout de suite aimé la Révolution française et les États-Unis de Jefferson. Son ami Forster avait accompagné le capitaine Cook dans son voyage circumterrestre et traduit Bougainville.

<sup>64</sup> Le rôle fondateur de Kant dans la définition du statut de la géographie comme discipline de la connaissance est redécouvert au XX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis par Richard HARTSHORNE (*The Nature of Geography*, 1939). Le modèle Kant-Hettner-Hartshorne est dominant dans les années 1960 (HOLT-JENSEN op. cit., 61).

<sup>65</sup> DARDEL op. cit., 126.

<sup>66</sup> Cité in Armand CUVILLIER : *Partis pris*, Armand Colin, 1956, 231.

<sup>67</sup> BRUNET op. cit., 39.

<sup>68</sup> BRUNET op. cit., 164.

<sup>69</sup> Alfred HETTNER : *Die Geographie – ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden*, Breslau, 1927.

<sup>70</sup> BROC op. cit., 480.

<sup>71</sup> TURGOT : « Sur la géographie politique », *Œuvres complètes* (1808), II, 171 (cité BROC Ibid.).



Humboldt a une relation difficile à l'Allemagne, il est mal à l'aise à Berlin, à laquelle il préfère Paris. Schiller le méprise, Hegel et Schelling l'agacent. Ses compatriotes lui reprochent de manquer de germanité – tandis que Napoléon le suspecte d'être un espion prussien. « S'il a mieux fréquenté Goethe, écrit justement Roger Brunet, c'est qu'il restait en eux quelques leçons de Kant »<sup>72</sup>.

La sympathie « jacobine » de Humboldt (et celle de Kant) doivent être comprises dans un sens méta-politique. On sait gré à la Convention d'avoir créé les conditions d'un exercice professionnel des sciences, d'avoir placé le savant sous la protection de l'État – dorénavant astreint à une planification raisonnée de l'ensemble des savoirs. Les modèles d'organisation systématique changeront au cours du siècle, mais le principe dirigiste demeurera. Kant a proposé une tri-partition des sciences de la nature et de la société<sup>73</sup>. L'idée-force, c'est que le futur modèle d'organisation scientifique mettra le chercheur au service de la collectivité. Que celle-ci soit nationale aujourd'hui, universelle demain, l'essentiel, c'est que le savant serve la communauté à laquelle il appartient, notamment en instruisant ses successeurs. Dans le legs humboldto-kantien, les notions de géographie humaine et de science de la société (sociologie)<sup>74</sup> sont fondatrices, et cet *a priori* fait partie de l'héritage de 1789, pris en charge par les Idéologues. La science n'est rien si elle constitue seulement une fin en soi, c'est-à-dire si elle n'est pas enseignée et n'a pas l'étude de l'homme et de la société pour objet et pour fin : de ce double postulat la notion de géographie humaine découlera en droite ligne chez Carl Ritter (1779-1859)<sup>75</sup> et plus tard Vidal de la Blache. Dans le système de la laïcité républicaine, géographie et sociologie sont liées<sup>76</sup>. L'une et l'autre sont en principe neutres – notamment en matière de religion : de même que le géographe<sup>77</sup> établit que la religion transforme le paysage terrestre, Émile Durkheim démontre que la religion est la matrice des faits sociaux<sup>78</sup>. En ce qui concerne la méthode, il est impératif de s'en tenir aux faits matériels, qui ont toujours raison, c'est la règle : la géographie – comme l'histoire – est matérialiste, Ritter et Marx se ressemblent sur ce point<sup>79</sup>.

<sup>72</sup> BRUNET op. cit., 166.

<sup>73</sup> 1. physiques, 2. chronologiques (l'histoire), 3. chorologiques (la géographie) HOLT-JENSEN op. cit., 16. Windelband (1848-1915) proposera par contre, à la fin du siècle, de distinguer sciences explicatives (nomothétiques) et sciences descriptives (idiographiques) (HOLT-JENSEN op. cit., 92).

<sup>74</sup> BROC op. cit., 474.

<sup>75</sup> Carl RITTER : *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen* (19 vol.), Berlin, Reimers, 1822-1859.

<sup>76</sup> Voir *Géographie et sociologie*, 227-233 in CUVILLIER op. cit., et Pierre DEFFONTAINES: *Géographie et religions*, Gallimard, 1948.

<sup>77</sup> DEFFONTAINES op. cit.

<sup>78</sup> CUVILLIER op. cit., 231.

<sup>79</sup> HOLT-JENSEN op. cit., 94.

Nous bivouaquons ici sur un camp de base important de la modernité européenne : s'y rencontrent les Idéologues français, une *intelligentsia* prussienne minoritairement fidèle à l'esprit planificateur du despotisme éclairé dans l'Université, le dirigisme conventionnel et bonapartiste français en matière d'administration de la science. La contribution kantienne la plus importante à cet ensemble si fructueusement approprié au transfert culturel franco-allemand est – nous l'avons dit – plutôt de méthode que de contenu. Elle réside également dans la conviction que la nature a un *telos* – celui de Kant est l'existence de Dieu *a priori*, qui se trouve chez Ritter et que Hettner critiquera<sup>80</sup>. Traduite dans le langage de la géographie, cette conviction imaginera l'espace terrestre débordé par l'infinitude divine, et limité par la spatialité des « cieux » opposés à la terre : regardé comme une étendue élargie à l'infini, cet espace pur kantien deviendra le symbole de l'universalité théiste. Les divergences franco-allemandes sont fortes dans le domaine idéologique et politique, car la science se développe selon des logiques différentes dans les deux cultures nationales. En France, la science géographique ne reste conforme aux règles kantiennes que si elle s'oppose – comme l'ont fait outre-Rhin Humboldt et Ritter – au positivisme : il existe effectivement une vraie concurrence idéologique du kantisme et de l'empirisme positiviste<sup>81</sup>. En Allemagne l'opposition aux conceptions de Kant et de Ritter l'a emporté avec Hegel (1770-1831). La géographie s'est rapprochée de l'histoire et éloignée de la nature. La notion de l'espace kantien – trop liée à la géométrie euclidienne – ne valant que pour un espace à deux dimensions, a donné lieu à de nombreuses critiques<sup>82</sup>.

### Des liens de la géographie et de la République

Le système d'instruction publique mis en place par Jules Ferry valorise le pragmatisme des programmes, notamment les applications professionnelles des mathématiques (arithmétique, géométrie, algèbre), la géographie de terrain, l'histoire de France considérée à la fois comme galerie d'individualités illustres (les héros de la Nation) – et comme chronique du peuple (masse anonyme silencieuse, mais vigilante). Les connaissances exigées aux examens serviront, dans leurs métiers, aux générations de fils de paysans, d'artisans et d'ouvriers qui arrivent sur le marché du travail. De 1882 à 1914, on assiste – en réponse à

<sup>80</sup> HOLT-JENSEN op. cit., 19.

<sup>81</sup> Voir l'article « Positivism » 358-360 in *Dictionary of Human Geography*, op. cit. Les cinq objectifs fixés par Auguste Comte (1. Empirisme, 2. Méthode scientifique, 3. Théories expérimentalement vérifiables, 4. Jugements de valeur non vérifiables exclus, 5. Extension systématique des savoirs) sont critiqués par Humboldt et Hettner. Dans le même esprit, le cercle de Vienne (dès 1930) et Karl Popper attaqueront le positivisme 1. pour son empirisme, 2. pour son application exclusive des méthodes des sciences de la nature aux sciences de l'homme, 3. pour sa prétendue (et mensongère) neutralité idéologique.

<sup>82</sup> HOLT-JENSEN op. cit., 73.

cette demande – à une forte croissance de l'enseignement primaire supérieur. Ce phénomène va de pair avec la multiplication des sociétés de vulgarisation scientifique observée à la même époque. Il traduit l'appétit d'information scientifique d'une bourgeoisie moderne en plein essor. La géographie profite au premier chef de ce *boom* spectaculaire<sup>83</sup>. Elle ne joue pas seulement ce rôle utilitaire et rationnel dans l'économie et la société. Elle exerce aussi une fonction cartographique indispensable à l'expansion coloniale. Elle est en première ligne – avec l'histoire – dans le réveil national après 1871. L'enseignement de la géographie sera d'ailleurs réformé dans le même esprit, à la suite d'un rapport commandé la même année par Jules Simon et signé de l'Alsacien Auguste Himly, qui enseigne alors à la Sorbonne<sup>84</sup> : la réforme de 1874 a l'ambition de fabriquer des citoyens en leur apprenant le monde. En 1877 est publié *Le tour de France de deux enfants*, destiné en principe aux écoliers du cours moyen, sous la signature-pseudonyme de G. Bruno<sup>85</sup>.

Le territoire de l'école républicaine se construit géographiquement sur deux colonnes, d'abord comme espace empirique, vécu sur le terrain, le marteau de géologue à la main, et comme lieu de représentations imaginaires, capables de faciliter l'adhésion à une foi politique (nationale, républicaine, cosmopolitique, etc.). Jules Michelet sacrifie à la mode en écrivant une *Géographie de la France*. Le phénomène joue à un double niveau : le public réclame un complément d'instruction scientifique, et la science intervient dans la sphère des valeurs<sup>86</sup>. Double dynamique – d'alphabétisation, et de légitimation de la compétence savante dans le domaine de la moralité et du civisme. Ce mélange d'empirisme et d'idéal se marie fort bien avec la philosophie critique de Kant dans ce qu'elle a elle-même de dualiste. Pour mieux cerner cette symbiose complexe de géographie, de philosophie et d'idéologie, nous citerons Élisée Reclus (1830-1905) et Paul Vidal de la Blache (1845-1918). Nous tenterons de saisir dans leur travail de précieux reflets de ce feu follet – le kantisme géographique politiquement engagé, dans la version républicaine et dreyfusarde de la première génération (1875-1900) de la nouvelle Sorbonne. Ne la confondons pas avec la génération suivante, celle de 1905 – qui sera nietzschéenne, bergsonienne et germanophobe.

L'Allemagne a entrepris dès le *Vormärz* l'exploration géographique de ses différents États avec les guides Baedeker – dont la France possède un équivalent avec les guides Joanne,

<sup>83</sup> Voir in Robert FOX and George WEISZ (ed.): *The Organization of Science and Technology in France (1808-1914)*, Londres – New York, Cambridge UP., 1980, R. FOX 246-273 (tableau des sociétés savantes, 250-251: sur 933 sociétés recensées, 37 concernent la géographie, dont 12 pour 1870-1879, et 22 pour 1880 –1889). La croissance des sociétés d'histoire locale est bien antérieure : sur 165, 32 sont nées sous la Monarchie de Juillet. L'AFAS (Association française pour l'avancement des sciences) a été créée en 1872 par l'Alsacien Wurtz. Elle est ouverte aux sciences humaines et politiques, et dicrètement opposée au centralisme parisien (273).

<sup>84</sup> CLAVAL *histoire*, op. cit., 53, 55.

<sup>85</sup> L'auteur est Mme GUYAU, mère du philosophe Jean-Marie Guyau (1854-1888), épouse longtemps illégitime (car divorcée) du philosophe Alfred Fouillée (1838-1912).

<sup>86</sup> Roger BRUNET : déchiffrement, op. cit, 349 .

très tôt rachetés par Hachette<sup>87</sup>. Pour la période 1858-1871 – c'est-à-dire jusqu'à son bannissement comme communard – ces classiques de l'érudition touristique à grand tirage constituent la base documentaire du travail d'Élisée Reclus. Il publie en 1867-1868 les deux énormes volumes de *La Terre* (vendus à 200 000 exemplaires en 15 ans<sup>88</sup>). Le père d'Élisée, pasteur à Sainte-Foy la Grande, quitte l'Église réformée pour une communauté religieuse libre près d'Orthez, où sa belle-mère institutrice pratique les méthodes de pédagogie directe de Pestalozzi. D'où pour le jeune Élisée l'occasion d'un premier échange intellectuel – encore à distance – avec son futur maître, le Prussien Carl Ritter (1779-1859), ancien élève de l'école pestalozzienne de Schnepfental. En 1848 notre jeune protestant est exclu du séminaire de Montauban pour agitation révolutionnaire. Proscrit en raison de son opposition au coup d'état du 2 décembre, il arrive en 1851 à Berlin, où il rencontre Ritter. Vient ensuite son exil en Angleterre avec un de ses frères, puis un long voyage en Amérique du Nord et du Sud. Il revient en France en 1857, y devient le camarade du Comte Peter Kropotkin, le philosophe anarchiste russe. Il participe en 1871 aux combats de la Commune. À la suite d'une démarche en sa faveur de Charles Darwin, sa peine de déportation en Nouvelle-Calédonie est commuée en dix ans de bannissement. Reclus – quarante huitard et communard – c'est le mariage de la géographie et de la Révolution – avec une forte présence de la culture germanique, par la médiation de Pestalozzi et Ritter. Nous sommes ici sur les confins de la pédagogie kantienne, dans le réseau du *Philanthropium* de Basedow (1723-1790) à Dessau, et de ses correspondants à Yverdon, Zurich et Schnepfental. On se souvient de l'intérêt passionné que la pédagogie rationaliste de Basedow suscitait chez Kant, qui y retrouvait les intonations libertaires et protestantes de Comenius et Rousseau<sup>89</sup>. Mais ici nous devons prendre garde. Nous risquons de quitter sans nous en apercevoir les terres de Kant pour celles de la *Naturphilosophie*. Intellectuellement, la médiation de Herder est essentielle pour Ritter et Vidal de la Blache<sup>90</sup> – ce qui à coup sûr les éloigne de la raison pure kantienne. Reclus – comme beaucoup d'exilés politiques – s'installa en Suisse. Versons au dossier de la géographie du transfert culturel un détail anecdotique. Il concerne le rôle de relais de la principauté suisse de Neuchâtel : Napoléon l'avait comme on sait attribuée au maréchal

<sup>87</sup> CLAVAL *histoire*, op. cit., 58.

<sup>88</sup> CLAVAL *histoire*, op. cit., 59. La *Nouvelle géographie universelle* en 19 volumes paraîtra de 1875 à 1894.

<sup>89</sup> Voir Émile G. LEONARD : *Histoire générale du protestantisme, III. Déclin et renouveau (XVII – XX<sup>e</sup> siècles)*, PUF, 1964, 98. Frédéric LICHTENBERGER : *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*, Sandoz et Fischbacher, 1873, t.I., 353-367. Que l'apprentissage de la liberté dès l'âge le plus tendre soit le garant de la moralité des adultes est une évidence pour Basedow et Pestalozzi, c'est aussi un lieu commun des Lumières européennes tout entières : il se trouve dans *L'Émile*, chez La Chalotais, Condorcet, Le Peletier, mais aussi Locke, Wolff, Stanislas Auguste Poniatowski en Pologne (Dominique BILOUGHI in *Une histoire européenne de l'Europe – D'une renaissance à l'autre ? XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Toulouse, Privat, 1999, 135).

<sup>90</sup> Paul CLAVAL : *Géographie humaine et économique contemporaine*, PUF, 1984, 31.

Berthier (1806-1814). Elle fit ensuite retour à la Prusse, jusqu'en 1848 : le roi de Prusse fut ainsi Prince de Neuchâtel : les géographes cantonaux Arnold Guyot et Louis Agassiz firent leurs études à Berlin avant d'acclimater la géographie allemande aux États-Unis d'Amérique<sup>91</sup>.

Après 1870, la géographie participe à sa façon au « retour à Kant ». La nouvelle méthodologie scientifique échappe aux simplifications du positivisme. Vidal de la Blache est philosophiquement néo-kantien<sup>92</sup>. Que nous dit-il ? Que, sous le regard du géographe, l'être humain est déterminé par son environnement naturel (ce qu'enseigne Ratzel) – comme il l'est par son environnement social sous le regard du sociologue (ce qu'enseigne Durkheim), et qu'il existe en somme une dialectique *grosso modo* kantienne de la liberté et de la nature. Mais – pour reprendre une dénomination néo-kantienne inventée par Windelband – la géographie vidalienne n'est pas nomothétique, elle résiste à la notion de loi, à laquelle elle préfère la méthode inductive des sciences d'observation. En ce sens, Vidal n'est pas kantien. Il est beaucoup plus proche de cette position très française et très cartésienne que Lucien Febvre appelait « *possibilisme* » et qui consiste à imaginer que l'être humain juge en dernière instance et domine les déterminations auxquelles il est soumis<sup>93</sup>. Le modèle allemand est reconnu. On retrouve chez Vidal – moins la *furia* anarchiste, ce qui n'est pas rien – les mêmes influences intellectuelles germaniques que chez Reclus – c'est-à-dire essentiellement Ritter (pour l'analyse de position), Ratzel (pour l'environnement spatial), sans oublier Pestalozzi pour la procédure pédagogique. Après la réforme de 1874, qui reprend les conclusions du rapport Himly-Levasseur, ce dernier – statisticien de son état – rencontre à Princeton le Suisse Arnold Guyot, ancien disciple de Ritter à Berlin. En 1875, Vidal prend possession de sa chaire à Nancy. Les éditions Delagrave publient des cartes à usage scolaire (le directeur de la maison ne fait pas mystère de ses convictions républicaines). À partir de 1885, Vidal lance chez Armand Colin sa fameuse *Collection de cartes murales*. Il n'a certainement pas été un militant du civisme géographique. Il n'a probablement guère cru à une vertu souveraine de la géographie dans l'éducation à la citoyenneté. Il a plus modestement considéré sa discipline comme un apport à la connaissance – et non comme l'instrument d'une transformation du genre humain. Kant disait-il autre chose en critiquant systématiquement les prétentions de la philosophie à changer l'humanité par le discours ? Les écoliers de la III<sup>e</sup> République qui s'initiaient à la connaissance du monde par la lecture de cartes apprenaient de la sorte à la fois la réalité de leur appartenance à l'humanité, et la griserie de voyager en pensée dans des pays où il n'iraient jamais. Cette découverte représentait pour ainsi dire la version *Certificat*

---

<sup>91</sup> CLAVAL Ibid., 27.

<sup>92</sup> *Dictionary of Human Geography*, op. cit., 360.

<sup>93</sup> *Dictionary ... loc. cit.*, 361.

*d'études de la Critique de la raison pure*, de même que le *Tour du monde en 80 jours* en était la version adaptée au tourisme moderne.

Kant en Jules Verne de la métaphysique – pourquoi pas ? Ne joue-t-il pas à sa manière les Phileas Fogg de la navigation circumterrestre lorsqu'il jette l'ancre au port de l'*Analytique transcendantale*, et fait le point sur l'odyssée de la connaissance ? L'envolée *géophilosophique* est superbe. « Nous avons maintenant non seulement parcouru le pays de l'entendement pur, en examinant chaque partie avec soin, mais nous l'avons aussi mesuré, et nous y avons déterminé à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île, enfermée par la nature même dans des limites immuables. C'est le pays de la vérité, environné d'un vaste et tumultueux océan, siège propre de l'apparence, où mainte nappe de brouillard, maint banc de glace sur le point de fondre, présentent l'image trompeuse de nouveaux pays, et ne cessent d'abuser par de vaines espérances le navigateur parti pour la découverte, et l'empêchent dans des aventures, auxquelles il ne peut renoncer, mais qu'il ne peut jamais mener à bonne fin. Avant de nous risquer sur cette mer, pour l'explorer en toute son étendue, et nous assurer s'il y a quelque chose à y espérer, il sera utile auparavant de jeter encore un coup d'œil sur la carte du pays que nous allons quitter »<sup>94</sup>. Les lycéens de la République pouvaient-ils rêver invitation plus excitante à embarquer pour le bout du monde de la *Dialectique transcendantale* ?

---

<sup>94</sup> *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*, chap. III, Pl. I, 970, AK. III, 202.

# Le rôle de la Suisse

## dans la diffusion kantienne

Les Anglais se sont libérés pour opprimer l'Inde, les Suisses pour se mettre au service d'un despote autrichien.  
Georg Forster

Qu'elle est là sur les monts la liberté sacrée !  
Jules Ferry

La Suisse joue dans la géopolitique de la France moderne un rôle exceptionnel : elle est tout à la fois un refuge pour les opposants aux pouvoirs autoritaires successifs – car elle incarne l'idéal de liberté – et un contre-modèle, car elle s'est avec le temps constituée en société fermée. Elle est dans l'histoire une des premières forteresses qui aient résisté à la Contre-Réforme catholique – à l'instar d'autres forteresses également calvinistes comme l'Écosse ou la Hollande, mais elle est aussi le lieu d'un calvinisme policier. Son rôle idéologique est donc ambigu. On sait par exemple qu'elle a servi à Jean-Jacques Rousseau de recours contre des poursuites engagées contre lui en France, ou que la République helvétique fondée en 1797 par le Directoire s'est alignée juridiquement sur un Code civil français réputé progressiste, mais on sait également que *Le contrat social* et *L'Émile* ont été brûlés sur la place publique à Genève<sup>95</sup>. Les cantons de Suisse romande exercent une fonction originale dans la mémoire historique de la France – particulièrement dans le domaine religieux : c'est sous la pression des autorités protestantes de Berne et des prédications de Guillaume Farel (1489-1565) que Genève – détachée de la Savoie par le protestantisme – vivait depuis 1535 sous la loi de l'Évangile, et rappelait constamment à la monarchie catholique française une des contradictions les plus visibles de sa *Realpolitik* – s'allier aux princes protestants d'Allemagne à l'extérieur et persécuter les huguenots à l'intérieur<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Jean GAUDEMET : *Les naissances du droit*, Montchrestien, 2001, 221, 177.

<sup>96</sup> Emmanuel LE ROY LADURIE : *Histoire de France des régions – La périphérie française, des origines à nos jours*, Seuil, 2001, 231 sq.

On ne peut examiner l'incidence helvétique dans la diffusion du kantisme dans l'espace français sans y rencontrer à tout instant cette interaction si importante dans notre histoire idéologique. Le problème est devenu particulièrement aigu à partir de 1792 – lorsque les Français arrivent en conquérants dans une Suisse qui résiste de toutes ses forces à la violente déchristianisation qu'ils tentent de lui imposer<sup>97</sup>. La Savoie catholique voisine vit des tensions comparables : libérée de la féodalité en 1793 grâce aux Français, elle n'a de cesse de se libérer de ceux-ci en mettant un terme à l'occupation napoléonienne en 1814-1815. Cet arrière-plan historique doit être brièvement rappelé si l'on veut apprécier la diffusion du kantisme dans l'espace français à partir de ses relais initiaux, surtout helvétiques. Ce kantisme de Genève et de Lausanne fut tantôt une réaction à la Révolution, tantôt une réaction *contre* la Révolution. On a noté par exemple que Joseph de Maistre, après l'invasion de la Savoie par les révolutionnaires français, s'était réfugié à Lausanne, où il avait rencontré Mme de Staël. Emmanuel Le Roy Ladurie observe à ce propos le poids géographique des trois périphéries conservatrices : la Savoie (de Maistre), l'Aveyron (de Bonald), la Bretagne (de Chateaubriand)<sup>98</sup>. Deux données essentielles par conséquent à ne pas perdre de vue : par ses élites culturelles protestantes, la Suisse est certes tournée vers l'Allemagne et portée à en recueillir les impulsions philosophiques les plus audacieuses – mais après les avoir distillées au travers d'un filtre conservateur. Ceci aboutira à une image de Kant très ambivalente, qui deviendra dominante en France – un Kant mi-Jacobin, mi-chrétien mystique. Mme de Staël le perçut ainsi. Dans le cas où c'est le Kant progressiste qui l'emporte, les Suisses n'en diffuseront l'image que sous une version compatible avec l'idéalisme du protestantisme sécularisé, et non sous les espèces de l'anticléricisme. Le kantisme suisse d'un Charles Secrétan (1815-1895) est typique : il vise à démontrer la possibilité d'une raison pratique chrétienne en rupture avec le panthéisme auquel tendrait un rationalisme sans Dieu (*Philosophie de la liberté*, 1849). Le transfert culturel de l'Allemagne vers la Suisse transite par la théologie protestante – il exclut donc *a priori* l'athéisme. Le criticisme kantien est adopté comme idéalisme de la liberté de pensée et non comme pensée d'un soupçon envers les institutions existantes<sup>99</sup>. Il existe donc vraiment une ambiguïté : la Suisse protège les libertés de chacun – mais dans une acception disciplinaire fort différente de celle de la Révolution de 1789. Son libéralisme est teinté de religion. Genève est une République, mais

<sup>97</sup> Voir les beaux livres de Jean NICOLAS, notamment *La Révolution française dans les Alpes*, Privat, 1989.

<sup>98</sup> LE ROY LADURIE op. cit., 248.

<sup>99</sup> Virgile ROSSEL : *Les relations littéraires de la France et de l'Allemagne*, Fischbacher, 1897, 270-272. Tournure d'esprit comparable chez Secrétan et chez l'écrivain Amiel (1821-1881), longtemps étudiant à Heidelberg et Berlin, où il se convertit à la philosophie de Hegel et de Schelling. Même orientation chez le pasteur Alexandre Vinet (1797-1847), qui enseigna vingt ans la philosophie française à Bâle et fut ensuite l'avocat de la liberté religieuse dans le canton de Vaud (Eugène RAMBERT : *Alexandre Vinet*, Lausanne, 1875).



théocratique, dont tous les citoyens partagent à parts égales la souveraineté. C'est ainsi que l'imagina Jean-Jacques Rousseau – possédant une légitimité civile et une « histoire sainte » séculière<sup>100</sup>, faisant toute sa place à l'ascèse civique, où le sujet politique peut s'adonner à une *quasi-foi* comparable par son ardeur à la foi laïque d'un Ferdinand Buisson.

Même auprès de ses admirateurs les plus rationalistes, la Suisse garde son aura de Terre Promise de la liberté et de la culture – « Qu'elle est là sur les monts la liberté sacrée ! » – chantait Jules Ferry<sup>101</sup>. Elle est ce pays qui a su donner la liberté à trois cultures différentes qui, au fil des siècles, ont appris à unir leur résistance pour éviter la tutelle allemande, française ou italienne. C'est sous ces couleurs riantes que l'ont chantée Rousseau, Schiller et Rossini. Sa valeur géopolitique ne cesse d'augmenter depuis les débuts de l'ère moderne. Grâce à son génie de la liberté, elle s'est substituée aux Provinces unies comme centre des Lumières dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle : Genève et Lausanne – les villes où nous retrouverons Jules Barni dans son exil sous le Second Empire – supplantent Amsterdam et Rotterdam, les villes de Hollande d'où avait rayonné la pensée de Descartes. La pensée de John Locke lui succédera – diffusée en Europe à partir des cantons d'outre-Jura<sup>102</sup>. L'oligarchie réactionnaire de Berne – qui avait fait interdire les écrits de Grotius en 1685 – surveillait jalousement la liberté d'expression que réclamait Lausanne (où vivait Jean Barbeyrac<sup>103</sup>, le traducteur de Grotius et de Pufendorf). L'esprit de tolérance et de liberté l'emportait : victoire posthume, mais chèrement payée, de Michel Servet, et qui, de façon significative, accompagnait le pacifisme – autre mode d'expression majeur de la philosophie rationnelle de Kant. On en avait eu la preuve durant les premières rencontres internationales pacifistes de la décennie 1860. Puis était arrivée la guerre franco-prussienne de 1870-1871. Deux événements venaient de se succéder par le plus grand des hasards : le 15 juillet 1870, la France déclarait la guerre à la Prusse, et le lendemain était proclamée à Rome l'infailibilité pontificale : deux événements qui révélaient à la fois l'impossibilité de pacifier les relations entre les peuples, et la tentation d'asseoir une certitude religieuse sur une autorité. Le philosophe Friedrich Albert Lange, qui vivait en Suisse depuis la guerre austro-prussienne de 1866, fut déçu par la francophilie de la société suisse lors du conflit qui commençait. Se référant à Kant, il prit l'initiative d'un appel à la paix durant l'hiver 1870-1871<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> Claude NICOLET : *Histoire, nation, République*, Odile Jacob, 2000, 50.

<sup>101</sup> Jules FERRY : *Lettres*, Calmann – Lévy, 1914, 36 (cité Alphonse DUPRONT : « Jules Ferry opposant à l'Empire », *Revue historique*, 177, (1936), 355.).

<sup>102</sup> H. – R. TREVOR-ROPER : *De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, 1972, 253.

<sup>103</sup> TREVOR-ROPER op. cit., 255.

<sup>104</sup> Klaus Christian KÖHNKE: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus – Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Francfort/ M., Suhrkamp, 1986, 240.

La Genève que vénéraient nos kantians libéraux et républicains était ville socinienne – sourdement en lutte depuis Calvin avec une république aristocratique pire que l'absolutisme monarchique. Berne, Gènes et Venise étaient, aux yeux de l'Europe libérale, des sociétés plus fermées que les monarchies éclairées – pour Benjamin Constant et Frédéric de la Harpe (1754-1838), tous deux d'origine vaudoise et acquis aux idées libérales, le régime bernois était synonyme d'arbitraire et d'intolérance, et Hegel, qui avait été un temps précepteur à Berne, était du même avis<sup>105</sup>. Rappelons que l'apologie la plus intégrale de l'esprit de « *restauration* » de l'Ancien Régime sortit de la plume de Karl von Haller, un juriste constitutionnaliste qui prit Berne pour modèle<sup>106</sup>. Genève était donc une ville-Janus : symbole de liberté et de vénalité, de générosité et d'appât du gain, de vertu sourcilleuse et d'argent sale<sup>107</sup>. Ville dévote où la marque de Calvin était encore partout présente – jusqu'à la bigoterie. Mais ville accueillante aux idées nouvelles et tolérante aux étrangers, et qui avait par exception sauvegardé sa vocation libérale. Elle remplissait toutes les conditions de réceptivité au kantisme. Elle offrit aux réfugiés français l'image de la liberté : Guizot, Quinet, Barni l'aimèrent pour cela<sup>108</sup>. Dans le message que retinrent les Français de leur exil en Suisse romande, il y eut cette fructueuse association de l'éthique protestante et de la mission éducative des élites instruites que l'on observe chez François Guizot et Jules Barni, et qui constitue une part décisive de l'identité libéral-républicaine, en continuité parfaite avec le programme kantien. Guizot, ministre de l'instruction publique sous la Monarchie de Juillet, avait longtemps vécu en Suisse. Il avait fait connaître dans les *Annales de l'éducation* publiées jusqu'en 1813 la pédagogie réformatrice de Pestalozzi<sup>109</sup>. James Fazy (1796-1878), fondateur du *Journal de Genève* incarna cette résistance « radicale » à la politique répressive bernoise. Après avoir renversé le gouvernement conservateur, il fit promulguer le 7 juin 1847 une constitution démocratique, et resta jusqu'en 1864 à la tête du gouvernement de Genève. La Suisse fut à la fin du siècle une référence dreyfusarde importante. Les deux gendres de l'industriel alsacien Kestner, le colonel Charras et le philosophe Paul Challemel-Lacour (1827-1896) s'y rencontrèrent. Celui-ci, qui s'y était réfugié pour s'opposer à la politique

<sup>105</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 3. *Monarchie und Volkssouveränität*, Fribourg / Br., 1970, 164. Frédéric de la Harpe fut le précepteur du grand-duc Alexandre, le futur tsar Alexandre Ier. (1783-1795). Il fut suspecté de « jacobinisme ». Au moment de l'occupation de son pays par les troupes françaises, il devint l'un des directeurs de la république helvétique (1798-1800).

<sup>106</sup> *Die Restauration der Staatswissenschaften* (1816-1834).

<sup>107</sup> Georges ANDREY : « La Suisse trait sa vache et vit paisiblement » – Notes sur la conception hugolienne de la paix, in *Le cheminement de l'idée européenne dans les idéologies de la paix et de la guerre* (colloque de Besançon, 1990, éd. Marita GILLI), *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, N° 441, Belles Lettres, 1991, 203-218.

<sup>108</sup> Voir dans Jean JAURÈS : *Histoire socialiste de la Révolution française*, t. IV : *La Révolution et l'Europe*, Éditions sociales, 1971, le chapitre VI : *L'idée révolutionnaire en Suisse*, 287-296.

<sup>109</sup> Pierre ROSANVALLON : *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, 403. Il avait été secondé dans cette vulgarisation par Pauline de Meulan, devenue son épouse en 1811.

autoritaire de Napoléon III, enseigna après 1856 au *Polytechnikum* de Zurich. Dans cette ville trouvait asile une *intelligentsia* européenne « progressiste » et expatriée. Il y avait là notamment un Allemand, le poète quarante-huitard Georg Herwegh (1817-1875)<sup>110</sup>. À la même époque, le « prophète tonitruant » Edgar Quinet (1803-1875) officiait à Genève. Il était issu d'une famille bressane de bonne bourgeoisie, et sa mère une protestante genevoise<sup>111</sup>. L'Allemagne avait été investie à ses yeux de la mission de succéder à la « patrie de 1789 » dans la diffusion d'un modèle révolutionnaire non-violent et non-Jacobin. En traduisant en 1825 la *Philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder, il se ralliait à une conception cyclique de l'évolution humaine qui déposait la France de son universalisme missionnaire. Et Herder était devenu un adversaire acharné du criticisme kantien.

### La Suisse et la Révolution française : les deux visages

« Guillaume Tell arbora le bonnet de liberté »  
Adresse d'un club jacobin en 1792

La Révolution française fut précédée dans le canton de Vaud d'une agitation soigneusement espionnée par les gouvernements de Fribourg, de Berne et de Soleure. Plusieurs meneurs fribourgeois furent exilés en France après 1781 : parmi eux un certain François Huguenot, condamné aux galères à Brest et plus tard défendu par l'abbé Grégoire. Après sa réception triomphale par l'Assemblée nationale une Société des patriotes suisses s'était constituée en 1790. Le gouvernement de Fribourg avait demandé l'extradition de ses membres, qui pour la plupart s'étaient placés sous la protection des Parisiens. L'union des Français et des « Helvétiens » connut des moments d'euphorie : Dumouriez rassembla une « légion des Allobroges » qui bientôt disparut<sup>112</sup>. La Suisse entra par conséquent dans la ligne de mire des adversaires les plus convaincus des idées de 1789. Friedrich Gentz présenta la république helvétique comme un état-satellite asservi à la France<sup>113</sup>. La Suisse se trouva bientôt au centre d'un vaste dispositif contre-révolutionnaire fonctionnant en réseau sur le modèle du collège romain *De propaganda fide* : on tirait à boulets rouges sur les Lumières et leur « pseudo-philosophie » (*Afterphilosophie*), dont on dénonçait les liens supposés avec le

<sup>110</sup> Édouard KRAKOWSKI : *La naissance de la III<sup>e</sup> République – Challemel-Lacour*, V. Attinger, 1932, 137 sq. Herwegh est l'auteur de l'hymne « Travailleur réveille-toi » de l'Union ouvrière allemande fondée en 1854 par Ferdinand Lassalle.

<sup>111</sup> André JARDIN : *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Hachette, 1985, 385.

<sup>112</sup> Alfred STERN : *Le club des patriotes suisses à Paris (1790-1792)*, Nogent-le Rotrou, 1889, 2, 31, 34, 38.

<sup>113</sup> *Historisches Journal* (Juli 1799), 336-341, texte in *Deutschland und die französische Revolution* (hrsg. von Theo STAMMEN und Friedrich EBERLE), Darmstadt, 1988), 421-423.

protestantisme, le jansénisme, la franc-maçonnerie des Loges « illuminées » (*Illuminaten*)<sup>114</sup>. À rebours de leur vocation socinienne et médiatrice, les cantons helvétiques firent de la philosophie un terrain de véhémence polémique. À défaut de négocier des synthèses, on prenait parti. Où la lecture de Kant aurait exigé des examens de sang froid, elle donna lieu à des engagements passionnels.

Bien qu'ils aient été sensiblement différents des représentants du kantisme modéré, si caractéristique de la Suisse, il y eut dans ce pays effectivement des intellectuels ardemment attachés aux idées de 1789 et, en même temps, bons kantiens. Pestalozzi vient d'être fait citoyen d'honneur de la République française. Il est, après l'hiver 1793, proche de Fichte, qui aspire encore à se mettre au service de la France. C'est également le rêve de l'écrivain Heinrich Zschokke (1771-1848), archétype du républicain à la sauce helvète – proche par sa biographie de la Prusse : né à Magdebourg, étudiant en théologie à Francfort-sur-l'Oder (où il se consacre à l'étude des trois *Critiques*), à un moment où l'Église protestante de Prusse lui décerne une autorisation d'enseigner valable pour l'ensemble du royaume<sup>115</sup>. La Révolution a fait de ce théologien et comédien ambulant un adepte passionné de la France nouvelle. Il met en scène à ce titre, en 1795, une comédie *Der Freiheitsbaum* (*L'arbre de la liberté*) qui présente les événements de France sous un jour souriant. C'est l'époque où commence à circuler en France le cliché d'un Kant sympathisant de la Révolution. Les deux volumes du *Pèlerinage de Paris* (*Die Wallfahrt nach Paris*) publiés par Zschokke à Zurich en 1796-1797 contiennent peu de choses sur la France. Le deuxième volume est entièrement consacré à la Suisse, laquelle s'apprête à devenir république-sœur (1798) à la suite de l'intervention militaire française. C'est dire l'importance d'un transfert culturel franco-suisse opéré dans ce moment entre tous décisif de la transmission kantienne où la philosophie est inséparable de la Révolution<sup>116</sup> et sommée de prendre position sur la question de la guerre et de la paix. L'organe de ce transfert est le *Schweizer Bote* (*Messenger Suisse*), qui popularise l'idéal jacobin auprès des populations montagnardes. Après la fin de la République helvète, Zschokke se réfugie dans le canton d'Argovie – haut-lieu de l'*Aufklärung* européenne, du libéralisme et, nous le verrons avec les Stapfer, du kantisme dans son acception républicaine-protestante la plus éclatante. Le lien entre Révolution et protestantisme apparaît ici dans l'évidence de sa

<sup>114</sup> Voir in STAMMEN op. cit., l'article de Johann August STARCK : *Der Triumph der Philosophie im 18. Jh.*, 503-504.

<sup>115</sup> Holger BÖNING : « Schweizerischer Revolutionär zwischen deutscher Aufklärung und französischem Modell : Heinrich Zschokke (1771-1848) » in Michel ESPAGNE und Werner GREILING (Hrsg.) ; *Frankreichfreunde – Mittler des französisch-deutschen Kulturtransfers (1750-1850)*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1996, 261-288.

<sup>116</sup> BÖNING op. cit., 276-279.

fonction fondatrice. Pestalozzi lui-même insistait sur la possibilité de comparer le sans-culottisme moral des premiers chrétiens et le sans-culottisme politique des Jacobins<sup>117</sup>. Il y avait dans la région de Zurich et l'Argovie des intellectuels kantien – souvent anciens élèves de séminaires théologiques – en forte communauté de pensée avec la Révolution, et géographiquement proches de la Souabe et de son effervescence pastorale. L'adhésion kantienne allait de pair avec l'engagement politique contre les forces féodales, l'admiration pour la culture française, la familiarité des écrits révolutionnaires parisiens, les contacts occasionnels avec les réseaux des Jacobins allemands de Paris. Plusieurs noms d'importance viennent à l'esprit, que nous retrouverons – notamment ceux du kantien Johann Ith, professeur de théologie à Berne, ou du médecin et botaniste zurichois Paul Usteri – ami d'Oelsner et auteur d'une histoire de la Révolution<sup>118</sup>, d'articles sur Sieyès et Chamfort, et de traductions de Condorcet. C'est parmi les collaborateurs d'Usteri et grâce à l'intervention d'Oelsner que des contacts seront pris avec deux acteurs importants du transfert culturel – les Souabes Reinhard et Georg Kerner<sup>119</sup>. Figures essentielles de ce transfert à la fois philosophique et politique entre la France et l'espace germanique – dans cette époque–charnière des années 1790-1800.

### Émigrés, exilés, réfugiés – de nouveaux acteurs du transfert culturel

Exister, c'est être exilé.  
Bernard Groethuysen

L'émigration politique ne cesse d'accompagner les transferts franco-allemands complexes qui transforment le visage idéologique de la France post-révolutionnaire. Ce n'est pas par hasard que les plus influentes images de Kant en France ont été proposées au public par Charles de Villers, Germaine de Staël et Heinrich Heine, trois exilés – deux Français et un Allemand. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les Français s'expatrièrent pour des raisons contraires qui tenaient à la nature du régime en place : l'émigration est de droite lorsque la dictature est de gauche, et de gauche lorsque la dictature est de droite. L'émigration est conservatrice durant la Révolution, libérale sous l'Empire de Napoléon I<sup>er</sup>, plutôt républicaine après le coup d'État du 2 décembre. Dans l'imaginaire national, l'exil républicain l'emporte : le rocher de Guernesey, sur lequel Victor Hugo a passé vingt ans de solitude, est symboliquement le rocher sur lequel la République s'est construite<sup>120</sup>. Même phénomène pour les émigrés allemands : ils quittent leur pays par sympathie révolutionnaire à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, par

<sup>117</sup> Alfred STERN : *Der Einfluss der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben*, Stuttgart – Berlin, Cotta, 1928, 43-59.

<sup>118</sup> Paul USTERI : *Beiträge zur Geschichte der französischen Revolution* (l'ouvrage portera ultérieurement le titre *Humaniora*). Voir A. STERN op. cit., 56.

<sup>119</sup> A. STERN op. cit., 57.

<sup>120</sup> Robert MINDER : *Hölderlin unter den Deutschen*, Francfort / M., Suhrkamp, 1968, 185.

admiration pour la France et son esprit de liberté tout au long du siècle, par hostilité envers l'intolérance des États de la confédération germanique durant le *Vormärz*. L'ensemble de ces migrations pèse lourd dans les orientations idéologiques successivement prises par le kantisme – à l'occasion de la politisation croissante de la philosophie que nous avons constatée. Manifestement ce sont les *bannis* qui prennent la parole dans cette philosophie de l'engagement, et ce sont les nations voisines – Suisse et Belgique – qui marquent les frontières du *ban* pour devenir, au sens propre, ce que Michel Serres appelle « les *banlieues* de la philosophie »<sup>121</sup>. Mais cette politisation prit chez les kantien du début du XIX<sup>e</sup> siècle des formes extrêmement diverses selon l'appartenance idéologique de l'exilé. Villers interprète Kant dans un sens hostile à la Révolution, Staël en fait un libéral romantique, Heine un héritier de Luther et un Jacobin impénitent. Il est trois domaines dans lesquels le transfert culturel franco-allemand a été marqué par l'exil helvétique : l'idéologie, la religion de la liberté, l'ouverture sur le monde. L'importance des idées, la place stratégique de la liberté au carrefour de la politique, de la religion et de l'économie, le cosmopolitisme – trois aspects à retenir.

Durant la Révolution, les émigrés français en Allemagne poussent la noblesse prussienne et viennoise à la guerre sainte contre la France – et les *Junker* à l'est de l'Elbe rêvent d'un nouveau Rossbach<sup>122</sup>. Cette agressivité a pour effets de renforcer la République et de conduire Louis XVI à l'échafaud. Il y a, selon Gooch, « un nombre incroyable de gredins<sup>123</sup> » parmi les nobles émigrés en Rhénanie. Cette première émigration – presque exclusivement aristocratique – doit être distinguée de la seconde, celle des prêtres (qui commence en 1792) et des Girondins, qui déferle après juillet 1793. Comme ces années sont précisément celles où s'élabore outre-Rhin le kantisme à la française, il est important de noter l'existence en Allemagne d'une émigration française non contre-révolutionnaire, mais en conflit avec la contre-Révolution<sup>124</sup>. Dans la mesure où elle lit et reçoit la pensée politique de Kant, elle en propose une interprétation modérément révolutionnaire, conforme aux convictions de monarchistes constitutionnels comme Mounier ou Montlosier. Après Thermidor a lieu le « retour souterrain » de nombreux émigrés « patriotes » – qui rentrent en France sans attendre l'amnistie générale accordée par le sénatus-consulte du 6 Floréal an X (26 avril 1802). Dans son grand projet de remise en ordre de la France, Bonaparte encourage

<sup>121</sup> Michel SERRES : *Eloge de la philosophie de langue française*, Fayard, 1995, 21. Georges Gusdorf observe un phénomène comparable pour la culture russe : « La Russie de l'exil – durant la durée de l'URSS – sera, dans les siècles futurs, la seule Russie de l'esprit » (*Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988, 209).

<sup>122</sup> G. P. GOOCH : *Germany and the French Revolution*, Londres – Liverpool, Frank Cass, 1965, 396.

<sup>123</sup> GOOCH op. cit., 463 (« an incredible number of scoundrels »)

<sup>124</sup> Massimo BOFFA : « Emigrés » in *Dictionnaire critique de la Révolution française* (éd. F. FURET et M. OZOUF), Flammarion, 1988, 346-350.

le retour sur la scène politique des Constituants exilés – mais pousse au contraire à partir les libéraux hostiles à sa dictature.

Du fait de ces circonstances géopolitiques fluctuantes, le Kant de Mme de Staël sera très différent de celui de Charles de Villers : il sera interprété de façon libérale chez la première, qui – associant fidélité à 89 et opposition à l'Empire napoléonien – hésitera longtemps entre exil et retour. La nouvelle société française de l'Empire s'oppose à la restitution des biens nationaux – un abîme s'est creusé entre la bourgeoisie nouvellement enrichie et les émigrés. Un penseur libéral comme Benjamin Constant – fortement marqué par ses expériences allemandes – tentera d'en faire la synthèse avec la sociologie d'une France que la Révolution a selon lui heureusement transformée. Ce sera en 1814 le sens de ses projets de « restauration » – politiquement opposés à l'esprit de revanche des légitimistes. À leur retour d'exil, le Kant des libéraux se distinguera donc à la fois de celui des ultras et de celui des Jacobins. Ce modèle sera durablement influent. De Villers adoptera l'attitude contraire : il renoncera à intégrer Kant à la société française issue de la Révolution, il préférera le jucher sur le piédestal d'un modèle de germanité vertueuse difficilement assimilable par une société française à ses yeux corrompue. Et dans cette logique il choisira de rester en Allemagne.

Le concept de liberté est central dans ses diverses acceptions. La liberté de croyance et la liberté de conscience sont restées longtemps inséparables dans les textes constitutionnels suisses, comme par exemple dans la constitution fédérale de 1874. L'instance de décision capitale reste le *forum internum* de chacun dans lequel ni l'État ni les autorités religieuses n'ont droit de regard. Toutefois la liberté individuelle n'est pas illimitée comme elle tend à l'être dans la conception française. Le système helvétique des droits et devoirs s'équilibre de façon originale, car il accorde au « for intérieur » toute prééminence en matière individuelle, mais laisse à l'ordre public assuré par l'État sa priorité dans tout ce qui relève de l'organisation collective<sup>125</sup>.

L'émigration a été pour les Français une école de cosmopolitisme, ils y ont appris à découvrir d'autres cultures et d'autres solidarités – au-delà des frontières. Cela a commencé avec les aristocrates qui, à Mayence ou à Trèves, se considéraient comme les compatriotes d'aristocrates germanophones plutôt que comme les concitoyens de Français restés au pays<sup>126</sup>. Cette expérience modifiait du tout au tout la vue des pays étrangers. La Suisse profita certainement de son caractère de plaque tournante au centre de l'Europe pour affirmer sa

<sup>125</sup> Matthias HERDEGEN ; *Gewissensfreiheit und Normativität des positiven Rechts*, Berlin, Springer, 1989, 90-92.

<sup>126</sup> BOFFA loc. cit., 348.

vocation internationale et ses ambitions médiatrices entre le nord et le sud, entre l'ouest et l'est du continent. Un écrivain tel que Charles Victor de Bonstetten (1745-1832) illustre cette vocation internationale de la république alpine. Il est issu d'une famille de barons du Saint Empire originellement établie en Argovie. Après trois années passées au Danemark, il s'installe à Genève – et publie alors ses œuvres indifféremment en français et en allemand. Il est le témoin de la chute de la république conservatrice bernoise et de la réussite de la Révolution française dans le canton de Vaud. Il est très lié aux Necker, à Füssli, à Mme de Staël et au socialiste Jean Simonde de Sismondi (1773-1842) Longtemps avant Jakob Burckhardt – cet autre Suisse amoureux de l'Italie – Sismondi publie une *Histoire des républiques italiennes* (1807) et une *Histoire de la littérature du midi de l'Europe* (1813). La Suisse se découvre comme une synthèse de l'Europe – et nulle part cette vocation n'est aussi ostensiblement accomplie qu'au château de Coppet, chez Mme de Staël<sup>127</sup>. Historiquement la valorisation de l'idée européenne correspond à un effacement de la chrétienté traditionnelle au profit de nouvelles élites savantes : c'est au XVII<sup>e</sup> siècle qu'a lieu – avec les traités de Westphalie de 1648 – ce qu'Alphonse Dupront appelait « le passage de la chrétienté à l'Europe »<sup>128</sup>. C'est l'époque où naît une modernité qui se confond avec la coexistence, sur un même territoire, de confessions ennemies.

C'est aussi le temps de l'émergence – par-dessus les frontières des nations – d'une République supranationale du savoir. Vieille histoire en vérité : la Suisse est depuis des siècles le premier pays d'Europe pour les traductions (après la Hollande). Cela lui permet de maintenir sans faiblesse une tradition d'excellence scientifique – les Bernouilli, mathématiciens à Bâle depuis des siècles, ou les jusnaturalistes Barbeyrac, Burlamaqui et autres de Vattel dans les cantons de Romandie<sup>129</sup>. Transposée dans le domaine de la connaissance, la notion de neutralité scientifique indispensable aux savants ressemble à celle de neutralité politique, si utile aux diplomates lors des conflits entre les peuples. Cette Europe naissante, pacifiquement pluriconfessionnelle et épistémologiquement neutre est une fondation du « refuge » helvétique. On comprend pourquoi elle a tant séduit des intellectuels français qui y trouvaient réunis deux préalables qui manquaient à la France depuis les débuts

<sup>127</sup> Voir l'article « De l'Allemagne » de Michel ESPAGNE in *Deutsche Erinnerungsorte* (hrsg. von E. FRANÇOIS und H. SCHULZE), Bd. 1. Munich, Beck, 2001, 236.

<sup>128</sup> François CROUZET : « L'euroanéité d'Alphonse Dupront » in *L'Europe et son histoire : la vision d'Alphonse Dupront* (dir. F. FURET et F. CROUZET), PUF, 1998, 363.

<sup>129</sup> Voir l'article « Schweiz » de Simone ZURBUCHEN in *Lexikon der Aufklärung* (hrsg. von Werner SCHNEIDERS), C.H. Beck, Munich, 1995, 376-378. Consulter la passionnante synthèse de Helmut HOLZHEY et Simone ZURBUCHEN : « Die Schweiz zwischen deutscher und französischer Aufklärung » in Werner SCHNEIDERS (Hrsg.) : *Aufklärung als Mission – La mission des Lumières : Akzeptanzprobleme und Kommunikationsdefizite*, 1993.



de l'histoire moderne : une pratique de la tolérance et des conditions inégalées de travail en Université. Au contraire de la Suisse, la France est restée en effet longtemps, selon l'expression de Georges Gusdorf, un « désert universitaire »<sup>130</sup>. Nos intellectuels du XIX<sup>e</sup> siècle eurent toutes les peines du monde à assurer leur indépendance matérielle sur le territoire national. Sainte-Beuve (1804-1869) n'enseigna que deux fois dans une Université, mais chaque fois hors de France – la première à Lausanne, où il traita de Port-Royal, la seconde à Liège, où il s'intéressa à Chateaubriand et à son groupe. La liberté d'enseignement ne fut guère appliquée en France avant la III<sup>e</sup> République. Renan, qui venait d'être nommé à la chaire d'hébreu du Collège de France fut révoqué après sa première leçon. Dans ces conditions la liberté de pensée dont jouissaient les Universités helvétiques ne pouvaient éveiller chez les Français que l'envie. Ce n'est pas à la Sorbonne que les sept professeurs de Göttingen révoqués en 1837 avaient été recueillis, mais à Zurich. Cette Europe des intellectuels se reconnut naturellement dans le pacifisme juridique de Kant lorsque, dans la décennie 1860, le pacifisme international tint ses premières assises sur les rives du Léman. La convergence est saisissante entre la Suisse, le projet kantien de *Paix perpétuelle* et l'irénisme qui inspire les institutions confédérales – à l'abri des nationalismes qui affectent les pays voisins. On se souviendra que la Société des nations qui siégea à Genève après la première guerre mondiale eut pour secrétaire général Jean Monnet – un des fondateurs de l'Europe après 1945<sup>131</sup>.

### Par exemple les Stapfer

De tous les traits distinctifs de la « *banlieue* » philosophique suisse qui viennent d'être évoqués – recherche d'un compromis entre religion et raison, primat absolu de la liberté de conscience, ambitions cosmopolites et européennes, élitisme universitaire – on trouve l'illustration exemplaire dans une dynastie protestante et kantienne célèbre : de Johann Friedrich Stapfer (1708-1775) à Paul Stapfer (1840-1917). Nous nous proposons de suivre le parcours franco-suisse d'une lignée d'intellectuels engagés à la fois dans la religion et dans la société civile. Ce voyage nous conduira de l'Argovie savante et piétiste de l'*Aufklärung* – les Stapfer sont tous originaires de Brugg, et presque tous pasteurs de père en fils – au Bordeaux dreyfusard de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'intérêt de cette diagonale chronologique est de mettre

<sup>130</sup> Georges GUSDORF : *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988, 178.

<sup>131</sup> Paul CLAVAL : *Histoire de la géographie française de 1870 à nos jours*, Nathan, 1998, 196. Renvoi à Yannick MUET : *Les géographes et l'Europe – L'idée européenne dans la pensée géopolitique française de 1919 à 1939*, Genève, Institutions européennes, 1996.

au jour des continuités idéologiques fortes à travers l'espace du transfert culturel franco-allemand moderne.

Johann Friedrich, par lequel nous commençons – à tout seigneur tout honneur – est un théologien piétiste, pasteur de son métier et auteur d'un traité de morale (*Sittenlehre*). Selon Ernst Ludwig Borowski<sup>132</sup> – témoin quotidien de la vie de Kant – celui-ci a lu les principaux ouvrages de Stapfer, en particulier ses *Fondements de la vraie religion* (*Grundlegung zur wahren Religion*)<sup>133</sup>, qui reprennent les thèmes classiques de la religion rationnelle (*Vernunftreligion*). L'ouvrage de référence de Bohatec<sup>134</sup> confirme ce lien direct de la controverse théologique protestante à la *Critique de la raison pure* – en particulier en ce qui concerne le concept d'antithétique<sup>135</sup>. À rebours du modèle explicatif courant, qui démontre l'influence de la philosophie profane sur la théologie, on découvre donc, en amont, quelques sources théologiques aux démonstrations kantienne les plus magnifiquement affranchies du modèle religieux. Le manuel systématique de théologie polémique de Stapfer<sup>136</sup> semble avoir joué ce rôle de pourvoyeur d'arguments et de contre-arguments dont le criticisme avait besoin pour s'élever aux acquisitions les plus modernes de la philosophie transcendantale. Nous savons à quel point les relations étaient tendues entre philosophes et théologiens, même lorsqu'ils se retrouvaient sur la plate-forme consensuelle d'un conservatisme métaphysique bien tempéré. L'hostilité de l'*establishment* protestant suisse était vive envers les matérialistes français, mais également envers Hume et Kant<sup>137</sup> – bien que le rationalisme ait beaucoup progressé à Genève – où la tendance, explicitement kantienne, poussait à la religion dans les limites de la simple raison, et même dans les cantons catholiques, où se faisait sentir l'influence du joséphisme autrichien. Bref le pélagianisme<sup>138</sup> moderne incarné par Kant eut de nombreux partisans parmi les protestants suisses – en particulier notre Stapfer. De ces connexions importantes mais difficiles à reconstituer en détail, on aura un aperçu en suivant la correspondance de Kant avec le théologien piétiste Johann Heinrich Tieftrunk, passé par le séminaire de Halle et ancien élève de Semler. Son *Essai de critique de la religion et de toute*

<sup>132</sup> *Immanuel Kant – sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen – Die Biographien von BOROWSKI, JACHMANN und WASIANSKI*, Felix GROSS – Ausgabe, Berlin, 1912, repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 79.

<sup>133</sup> En trois volumes : 1. 1756, Hirschfeld, 2. id. 3. Zurich, 1752 (!).

<sup>134</sup> J. BOHATEC : *Die Religionsphilosophie Kants in der « Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft »*, Hambourg, 1938, repr. Hildesheim, 1966.

<sup>135</sup> Norbert HINSKE : « Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jh. », *Archiv für Begriffsgeschichte*, XVI, 1972, 48-59.

<sup>136</sup> *Institutiones theologiae polemicae universae ordine scientifico dispositae*, Tiguri, MDCCXLIII.

<sup>137</sup> Simone ZURBUCHEN loc. cit., 378.

<sup>138</sup> Aloysius WINTER : *Der andere Kant – zur philosophischen Theologie Emmanuel Kants*, Hildesheim – New York – Zurich, Olms, 2000, 21.

*dogmatique religieuse en référence particulière au christianisme* (1790) a, on le sait, retenu l'attention bienveillante du maître de Königsberg<sup>139</sup>.

L'homme de lettres et diplomate Philippe – Albert Stapfer (1766-1840) est un acteur essentiel de la scène culturelle franco-allemande du début du XIX<sup>e</sup> siècle – en matière kantienne notamment. Il est connu comme rédacteur d'*Archives littéraires*, il a traduit *Faust*. Daniel – son père – était le frère du théologien dont il vient d'être question. Philippe-Albert – le neveu de celui-ci par conséquent – est en 1798 *Kultusminister* du gouvernement bernois au moment délicat et même « calamiteux »<sup>140</sup> du gouvernement directorial français de l'An X. Il marque sa différence vis-à-vis de l'occupant révolutionnaire en matière de relations entre Églises et pouvoir politique. Alors que les Français sont convaincus qu'une séparation aboutirait nécessairement au dépérissement du christianisme auquel ils aspirent, Stapfer souhaite cette séparation au nom de l'intérêt de l'Église : il forme le 3 janvier 1799 le vœu que l'Église soit « insensiblement détachée de l'État et non qu'elle lui soit arrachée avec violence »<sup>141</sup>. Sous le Consulat Stapfer est ministre plénipotentiaire de la République helvétique à Paris (1800-1803), et régulièrement en négociation avec Talleyrand, Ministre des relations extérieures – à un moment où la dictature militaire française tente de faire main basse sur le canton de Vaud que Stapfer parvient à grand peine à maintenir dans le giron helvétique<sup>142</sup>.

Le rêve de Stapfer est celui de Staël et de Heine : lancer un pont entre France et Allemagne, rapprocher les deux cultures. Se trouvent dans son entourage des hommes aussi différents que le philosophe Maine de Biran, son meilleur ami français<sup>143</sup>, Auguste de Staël, le fils de Germaine, ou le pasteur Jean Monod, en fonction à Paris depuis 1808 et ancêtre d'une dynastie protestante incomparablement séminale dans l'histoire de notre XIX<sup>e</sup> siècle républicain. François Guizot fut dans cet esprit le précepteur des enfants de Stapfer, de même que Stapfer s'occupa de l'éducation des enfants du pasteur Jean Monod après le décès de celui-ci en 1836. Tous les éléments d'une médiation franco-allemande originale et intense sont ici réunis : la familiarité avec l'idéologie révolutionnaire, la fréquentation assidue d'intellectuels français en conflit avec le despotisme impérial, le pluralisme des opinions, la fascination par le modèle institutionnel britannique, l'obsession pédagogique sous la triple forme de l'enseignement de Pestalozzi, de « la tradition antique et sainte de nos pères » et de

<sup>139</sup> *Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf das Christentum*, voir A. WINTER op. cit., 457.

<sup>140</sup> Rudolf LUGINBÜHL: *Philipp – Albert Stapfer (1766-1840)*, Bâle, C. Detloff, 1887, 577.

<sup>141</sup> LUGINBÜHL, op. cit., 318.

<sup>142</sup> Voir la lettre à Talleyrand du 27 mars 1802 in LUGINBÜHL, op. cit., 573-575.

<sup>143</sup> LUGINBÜHL op. cit., 515 sq., voir la lettre du 25 juillet 1824 à Usteri, citée Ibid.

la théorisation qu'en a donnée Campe<sup>144</sup>, l'importance enfin, tout à fait centrale, du protestantisme – moins dans son contenu doctrinal que dans son rôle de réflexion sur l'organisation de la société civile et sur la marche de l'humanité dans la « civilisation » moderne.

Stapfer est idéologiquement ce que Luginbühl appelle un « aristocrate de l'esprit »<sup>145</sup>, opposé à la fois au principe démocratique des radicaux français, et aux privilèges héréditaires des patriciat de type bernois. Il est intellectuellement en discussion suivie avec Carnot, l'abbé Sieyès, Barthélemy, mais également avec les tenants de la contre-Révolution. Il a pour interlocuteur le fameux abbé Grégoire – les *Annales de la religion* rendent compte de ses recherches kantiennes en matière religieuse. C'est auprès de Stapfer que Charles de Villers a trouvé refuge à Paris en 1811 – après le sac de Lübeck par les troupes françaises et la protestation indignée (et inutile) de Villers auprès du maréchal Davoust, leur commandant. On retrouve chez Stapfer les mêmes composantes que chez François Guizot, dont il est en quelque sorte le père spirituel<sup>146</sup> : son apprentissage philosophique et politique, son intérêt pour la pensée et pour la pédagogie allemandes, c'est bien à Stapfer que les devait l'illustre politicien « libéral », dont on sait qu'il était issu d'une famille protestante nîmoise réfugiée, au moment de la Révolution, à Genève – où le jeune François reçut une formation tout imprégnée de calvinisme et d'*Aufklärung* (1807-1810). C'est à Stapfer que Guizot dut de pouvoir rencontrer des témoins des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'abbé Morellet et Mme d'Houdetot notamment. Deux points à retenir ici :

1. Le lien de continuité que cherchera à cultiver le libéralisme doctrinaire entre « philosophie » et « modernité » – cet œcuménisme idéologique qui anticipe de loin sur la synthèse républicaine et son inimitable mélange de largesse intellectuelle et de rigueur sur les principes – tout cela constitue ce que l'on pourrait appeler le legs Stapfer. C'est au même moment, dans les années 1809-1810 – que Stapfer conçoit son gigantesque projet de biographie universelle (initialement prévue en 12 volumes, qui en réalité sera progressivement étendue à 100, et exigera vingt années d'efforts), ouvrage collectif associant d'une façon authentiquement encyclopédique les grands noms du savoir contemporain – les Cuvier, Guinguené, Laplace, Constant, Guizot, Usteri. Parmi les Allemands, dont se chargeaient Stapfer, Villers et Usteri, une place capitale revenait à Kant (Stapfer s'était réservé de façon

<sup>144</sup> Voir la lettre à Laharpe du 6 novembre 1809 in LUGINBÜHL, op. cit., 435.

<sup>145</sup> LUGINBÜHL op. cit., 448.

<sup>146</sup> Stapfer obtient de Mme de Witt, la mère de François Guizot, qu'elle donne toute liberté à son fils pour ses études (Mme DEWITT : *M. Guizot dans sa famille et avec ses enfants*, Hachette, 1880).

significative les présentations de Kant et de... Socrate, car les deux hommes devaient apparaître en « héros de l'humanité »).

2. Le message à transmettre, en cohérence parfaite avec l'enseignement de la raison pratique, c'était l'éthisation du christianisme, c'est-à-dire l'idée que celui-ci est une morale au-delà de la religion et de ses dogmes, et qu'il n'a d'avenir dans l'histoire humaine qu'à ce titre – à quoi répondit exactement la « société de la morale chrétienne » fondée après 1815, et dont firent partie des hommes tels que Broglie, Guizot, Kératry ou Rémusat<sup>147</sup>. Stapfer dans le gouvernement direct de la république helvétique sous contrôle français, puis dans la représentation diplomatique de la Suisse à Paris, on peut dire avec B. Munteano que ce fut dans l'histoire la première accession de Kant au pouvoir en dehors de l'Université : le ministre, puis le diplomate Stapfer représentent sur la scène une conception de la religion et de l'action publique qui provient de l'enseignement kantien reçu par le professeur Ith lors de ses études à Göttingen : Kant y est compris classiquement comme le « Newton de la métaphysique et de la morale » – ce qu'exprimaient deux discours de Stapfer à Lucerne en janvier 1790<sup>148</sup>.

Il y eut donc un discours républicain suisse dans lequel Kant jouait un rôle déterminant (mais à l'intérieur d'un système religieux que l'on jugeait absurde de supprimer) : pour Stapfer, la République était en quelque sorte l'alliance de 1789 et de la philosophie allemande<sup>149</sup>, et celle-ci ne pouvait sans trahir l'esprit de la réforme luthérienne faire abstraction de son caractère protestant. Dans la pratique sociale de l'idéalisme, que Kant incarnait à la perfection, il était impossible de séparer la philosophie et la politique de la religion. Ce n'était évidemment pas l'opinion des républicains français, dans la mesure où ils furent majoritairement séparateurs. Il crurent eux aussi – et, nous semble-t-il, à juste titre – être en cela fidèles à la méthode critique. Il y eut donc deux modèles de républicanisme : le modèle suisse restait théologique en ce sens qu'il refusait l'exclusion de la religion hors de la cité, le modèle français en affirmait au contraire la nécessité – et c'est pourtant du même Kant que l'on se réclamait. Les partisans des deux modèles avaient une chose en commun : la conviction, héritée de la Réforme et des Lumières et qui se retrouve chez Jean-Jacques Rousseau – cet autre protestant suisse – que la politique, la morale et la religion sont chose

<sup>147</sup> LUGINBÜHL op. cit., 493-496

<sup>148</sup> B. MUNTANEO : « Episodes kantien en Suisse et en France sous le Directoire », *Revue de littérature comparée*, 1935, 387-454. Les discours de Lucerne sont contemporains des débuts de la Révolution française : *Zwei Anreden gehalten bei der feierlichen Einsetzung des Erziehungsrates zu Luzern den 20. Jenner 1790*, Lucerne, sd., cité MUNTANEO loc. cit., 394.

<sup>149</sup> Voir la lettre de STAPFER à Paul Usteri du 19 août 1801 in *Philipp Albert Stapfers Briefwechsel*, hrsg. von R. LUGINBÜHL, Bâle, 1891, T. 1, 82-83.

pédagogique, et que l'organisation de la société est globalement du domaine de l'école. Idée effectivement kantienne, intégrée au *credo* scolaire de libéraux et de républicains d'origine protestante, tels que François Guizot ou Jules Ferry, et qui caractérise l'idéologie du protestantisme helvétique. Souvenons-nous que Johann Samuel Ith (1747-1813), dont les origines familiales se localisent dans les cantons de Schaffhouse et de Berne, a cru à cette union nécessaire de la théologie et de l'éducation, qu'il a étudié à Berlin, Leipzig et Göttingen, qu'il a été un propagandiste zélé du civisme pédagogique de Pestalozzi (*Bericht über die Pestalozzische Anstalt*). N'oublions pas que, durant sa longue carrière française, Philippe Albert Stapfer finit par incarner l'Église protestante de France à l'époque de son « réveil » institutionnel.

Par tradition familiale, les Stapfer étaient tous pasteurs, fils, frères ou pères de pasteurs. Ce fut encore le cas de Paul Stapfer (1840-1917) : ce dreyfusard était le neveu du pasteur Friedrich Albert Stapfer (1802-1892), et le frère aîné d'Edmond Louis Stapfer (1844-1908), qui, après son doctorat de théologie protestante à Montauban (1876), devint en 1888 pasteur à Passy, co-fondateur de la Faculté de théologie protestante de Paris et aumônier du lycée Janson de Sailly. Un mot sur Paul, afin de conclure cette galerie de portraits de famille – tous marqués par une raison pratique impitoyable, dont l'archétype fut kantien. Tous croyaient à la raison dans les limites de la foi, au progrès dans les limites de la tradition. Paul fut le précepteur des petits-enfants de Guizot, comme Guizot avait été dans sa jeunesse précepteur des enfants de Philippe Albert. Paul enseigna en 1869 au collège Elisabeth de Guernesey – solidarité hugolienne dans l'exil oblige – avant de devenir en 1870 Docteur ès Lettres, professeur de littérature étrangère à Genève, puis de littérature française à Grenoble, enfin en 1883 à Bordeaux, dont il fut le médiatique doyen au moment de l'affaire Dreyfus : sa spécialité, si l'on en croit l'anti-dreyfusarde *Libre parole*, était de pleurer aux enterrements sur le capitaine Dreyfus, « le plus grand martyr du siècle »<sup>150</sup>. La plupart des pasteurs français étaient dreyfusards. Les étudiants de la faculté de théologie de Montauban manifestaient leur sympathie pour Paul Stapfer, alors que *Le ralliement* – le journal catholique du Tarn-et-Garonne – flétrissait « la clique à Zola, Pressensé, Sébastien Faure et autres Anti-français »<sup>151</sup>. Stapfer fut suspendu pour six mois de ses fonctions de doyen par le ministre de l'Instruction publique. En 1898 les intellectuels protestants étaient majoritairement favorables à une révision du procès – comme Albert Réville, professeur au Collège de France, ou Charles Gide, professeur de droit à Montpellier. Un royaliste catholique fit exception : Conrad de

<sup>150</sup> *Libre parole* des 7 –8 avril 1899. Voir André ENCREVE : « La petite musique huguenote » 451-504 in *La France de l'affaire Dreyfus* (dir. Pierre BIRNBAUM), Gallimard, 1994.

<sup>151</sup> ENCREVE Ibid., 460 sq.

Witt, gendre de Guizot – et seul député de droite à voter pour la révision. Un lointain effet de l'enseignement kantien des Stapfer – c'est ce que nous avons la faiblesse de croire...

### Le « parachutage » kantien en Suisse romande

On peut s'interroger sur les raisons de l'exceptionnelle réceptivité suisse au système kantien. Elle coïncide avec la Révolution française, dont le virus convulsionne la paisible Helvétie. Sans doute l'explication tient-elle pour une part aux liens tissés depuis longtemps entre les intellectuels de Genève et l'Académie des sciences de Berlin, en particulier entre le naturaliste Charles Bonnet (1720-1793) et Merian, le directeur de la classe de philosophie spéculative à l'académie prussienne<sup>152</sup>. Avec ses connexions transfrontalières si intenses en direction de l'Allemagne et de la France, le réseau Stapfer filtrera soigneusement la diffusion du kantisme : depuis qu'il s'est installé définitivement à Paris, Philippe Albert occupe les lieux stratégiques de la communication intellectuelle française, il fréquente Constant, Fauriel, Villers, Ampère, Degérando, Maine de Biran, il entre plus tard en contact avec les maîtres de la Sorbonne (Cousin et Royer-Collard)<sup>153</sup>. Mais cela ne suffit pas à promouvoir la Suisse en caisse de résonance idéologique de la révolution copernicienne lancée de Königsberg.

S'y ajoute en effet le rôle de l'Allemand Louis Ferdinand Huber (1764-1804), déterminant à un double point de vue – par ses relations personnelles avec le groupe de Coppet d'une part (il vit dans l'intimité de Constant, assiste à son éloignement de Mme de Charrière, et à ses amours naissantes avec Germaine de Staël), et par ses relations avec l'*intelligentsia* allemande engagée, en particulier « républicaine ». Dans tous ses contacts avec ces milieux si divers, Huber fut un véritable *messenger kantien*<sup>154</sup>. Dès 1785-86, il a lu Kant à Christian Körner, malgré la fâcheuse habitude de celui-ci de... s'endormir à cette lecture<sup>155</sup>. Français par sa mère<sup>156</sup>, et fixé en Suisse en 1793, il a, dès 1793-1794, aidé Germaine de Staël à lire la *Critique de la raison pratique* et les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Huber annonce à Schiller le 31 janvier 1795 qu'il vient de traduire l'essai de Kant sur *La théorie et la pratique*. Le 19 février 1795, Schiller lui répond que la France est toute disposée à recevoir et à comprendre le philosophe de Königsberg. La suite prouvera qu'il avait raison,

<sup>152</sup> François AZOUVI-Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris – La réception de Kant en France (1780-1804)*, Vrin, 1991, 20. Voir 21-28 les *Courtes remarques* de Charles BONNET au sujet du précis des opinions de Kant, et 28-32 les *Remarques sur quelques passages de l'entendement pur de M. Kant*.

<sup>153</sup> AZOUVI-BOUREL op. cit., 104.

<sup>154</sup> MUNTANEO op. cit., 410.

<sup>155</sup> Schiller a dessiné Körner endormi par la lecture de Kant à Dresde.

<sup>156</sup> MUNTANEO op. cit., 408.

mais dans un sens sur lequel il ne faut pas se méprendre. Dans le grand tumulte kantien<sup>157</sup> qui s'empare de la France du Directoire et du Consulat, notre philosophe se trouve malgré lui incarner le jacobinisme – car on est passé, par un vrai séisme sémantique, de la révolution métaphysique à la Révolution tout court. Ces traumatismes politiques, Huber les a personnellement vécus intensément. Il a rencontré à Mayence, où les Français ont instauré leur république cis-rhénane, Therese Heyne, son grand amour : elle est la fille d'un historien de Göttingen et l'épouse de Georg Forster<sup>158</sup> – avocat de la Révolution dans une Rhénanie que nos révolutionnaires rêvent de transformer en État-satellite de la France.

Dans cette situation géopolitique convulsive, l'enjeu kantien est plus politique que philosophique : pour Huber comme pour Schiller, il s'agit de *terminer la Révolution avec Kant*, et d'utiliser le criticisme comme planche de salut de la République<sup>159</sup> – ce qui exclut à la fois le militantisme contre-révolutionnaire et l'embrigadement de Kant dans le soutien au terrorisme jacobin et à l'expansionnisme militaire de la France. Politiquement, les positions de Huber sont proches de celles de Stapfer à la même époque, notamment dans le domaine religieux – où l'un et l'autre plaident pour une alliance de l'Église et de l'État, au rebours du dogme révolutionnaire de leur séparation. Huber et Stapfer sont assez représentatifs de ce *lobby* kantien si actif dans l'*intelligentsia* française du Consulat, de l'Empire et de la Restauration – sa ligne, assurément minoritaire, rencontre néanmoins un écho auprès de modérés tels que l'abbé Grégoire, qui en fait la publicité dans ses *Annales de la religion*<sup>160</sup>. D'une façon générale, le contraste est saisissant entre les émissaires kantien venus de Suisse et d'Allemagne et les Français auxquels ils destinent leur message : les premiers sont aussi raides, compassés et ... rasoirs que sont primesautiers, sémillants et légers les seconds.

Lorsque la pensée de Kant est parachutée sur les montagnes de la Suisse romande, le terrain a été préparé à son accueil par le travail d'universitaires locaux tels que Johann Ith, qui a été le professeur de Stapfer à l'Académie théologique de Berne. Il enseigne, en excellent libéral protestant qu'il reste *perinde ac cadaver*, un christianisme conforme à l'esprit *Aufklärung* et pourtant pénétré de l'idée que, même décléricalisé, même réduit à une morale, le christianisme ne peut se passer d'une *conversion* de l'être tout entier. L'animal humain est à

<sup>157</sup> MUNTANEO op. cit., 390.

<sup>158</sup> Huber a promis à Theodor Körner de rompre ses fiançailles avec Therese – ce qu'il ne fait pas, au grand scandale des schillériens. Huber épousa Thérèse après la mort de Forster (janvier 1794) MUNTANEO op. cit., 406.

<sup>159</sup> MUNTANEO op. cit., 416.

<sup>160</sup> MUNTANEO op. cit., 396 cite un article des *Annales de la religion*, 1798, VII, 352-353, et renvoie au *Legs Grégoire* à la Bibliothèque Nationale, Ibid., 397 - Johann ITH : *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seiner körperlichen Anlage*, 2 vol., 1794-1795



la fois perfectible, car imparfait, et en recherche de la perfection qui accomplit sa divine humanité. Sa perfectibilité, indéfiniment renouvelée tout au long de sa carrière terrestre selon l'*Aufklärung*, n'est rien sans la perfection qui l'attend dans sa vie céleste – ces deux aspects coexistent de façon plus ou moins contradictoire dans la religion morale de Kant, mais celle-ci fournit à Ith l'armement conceptuel dont il a besoin pour « dépasser » la philosophie de la religion du siècle des Lumières et son penchant à l'agnosticisme. Il y a bien chez l'être moral une vocation à la sainteté terrestre : c'est ce que Kant semble suggérer à ceux qui l'entendent de cette oreille du côté de Genève. C'est également l'orientation de la philosophie de Secrétan, professeur de philosophie à l'Académie de Lausanne et traducteur de la *Métaphysique des mœurs* d'après la version latine qu'en avait donnée Born<sup>161</sup>.

La Suisse romande a ainsi constitué un arsenal kantien – à partir duquel la philosophie critique a lancé ses offensives en direction de la France. Mais l'on se tromperait si l'on imaginait une Suisse gagnée aux axiomes conquérants du kantisme – il n'en fut rien, ainsi que l'atteste l'œuvre de Mme de Charrière, l'exquise désenchantée<sup>162</sup> des *Lettres de Lausanne*. Du texte romanesque dont Huber avait fourni une version allemande à Leipzig en 1795 – version antérieure au texte français paru à Zurich en 1798 et à Paris en 1808 – il ressort que les trois héroïnes françaises de l'histoire (Émilie, Joséphine et Constance) se sont fixées en Allemagne, ont épousé des Allemands, mais sont restées allergiques à la morale de l'impératif catégorique : leur roman, écrit Munteano, est « un roman contre le devoir kantien »<sup>163</sup>. C'est un vrai roman du Directoire – dira Sainte-Beuve à Clavel de Brenles en 1837. Le fossé sociologique et culturel entre Allemagne et France est donc si large que la pensée de Kant ne le franchit qu'au prix d'accommodements idéologiques considérables. Dans la querelle de Kant avec le *Popularphilosoph* Garve, Mme de Charrière prend parti pour celui-ci contre le maître de Königsberg. C'est dire à quel point furent fortes les résistances culturelles françaises aux idéologies d'outre-Rhin. On retrouve le même esprit de refus dans l'école des Idéologues, ou chez Stendhal dans ses innombrables charges contre le platonisme clérical de Kant.

---

<sup>161</sup> MUNTANEO, op. cit., 402.

<sup>162</sup> MUNTANEO, op. cit., 421.

<sup>163</sup> MUNTANEO, op. cit., 428.

## Le rationalisme mystique « à la Suisse »

On ne sait ce qu'ils croient ou ce qu'ils ne croient pas, on ne sait même pas ce qu'ils font semblant de croire.  
Jean-Jacques Rousseau sur les pasteurs genevois

Dans la mesure où elle est une terre de refuge pour les opposants politiques français au XIX<sup>e</sup> siècle, la Suisse leur propose – particulièrement aux républicains – un modèle de régulation des pouvoirs politique et religieux qui a de fortes chances de les décevoir. Le libéralisme dont se réclame la confédération est contredit par la coutume qui fait régulièrement prévaloir l'intérêt de l'orthodoxie religieuse, qui se confond avec le conformisme moral. Rien ne prouve que la régulation kantienne soit *in fine* différente de cette cote suisse mal taillée.

Jules Barni en a personnellement souffert dans l'exercice de sa liberté de pensée à Genève et à Lausanne – mais il a eu la sagesse de projeter sur la Suisse qui l'avait accueilli en exil les promesses de l'utopie kantienne. Il existait en fait le même genre de contradiction dans le protestantisme de Genève et dans celui de Berlin ou de Königsberg – la même tension entre liberté théorique et devoir pratique d'obéissance au pouvoir en place.

Un exemple parmi d'autres : chassé d'Allemagne par l'intolérance religieuse, David Friedrich Strauss avait été recueilli à Zurich, dans les années 1830, par les protestants libéraux de l'Université – ce que n'avait pu admettre le protestantisme aristocratique et conservateur local. Celui-ci avait renversé le gouvernement, et interdit à Strauss d'enseigner – mais continué à le payer pour des fonctions qu'il lui interdisait d'exercer<sup>164</sup>. L'influence culturelle croissante de la social-démocratie helvétique – plus tatillonne que l'orthodoxie protestante sur l'inviolabilité de la liberté de pensée – faisait éclater les ambiguïtés de la doctrine religieuse au pouvoir. Deux loyautés entraient en concurrence : la loyauté traditionnelle envers l'Église protestante et la loyauté moderne envers des idéologies politiques grandies hors des Églises. Avant d'être appelé à l'Université de Leipzig en 1879 pour la prestigieuse carrière scientifique que l'on sait, le psychologue Wilhelm Wundt avait été nommé par le gouvernement socialiste de Zurich à la chaire d'Albert Lange, le philosophe d'une morale sécularisée.

La culture protestante participait en première ligne au transfert culturel franco-allemand, mais sous deux formes très différentes, dont les effets sur le kantisme français ne sauraient être confondus – même s'ils s'exercent conjointement. On les résumera en deux mots : piétisme et conservatisme. La contribution helvétique est considérable dans le premier

---

<sup>164</sup> Wilhelm WUNDT : *Erlebtes und Erkanntes*, Stuttgart, A. Kröner, 1921, 250.

cas, moins fondamentale dans le second, où la psychose de la subversion révolutionnaire pousse le plus souvent à prendre parti pour Herder contre Kant.

1. Le piétisme suisse est géographiquement en contact avec la tradition mystique lyonnaise – incarnée par Marie Huber, fille de banquier genevois fixée à Lyon et mère spirituelle de Rousseau, en relation permanente avec les Illuminés d'Allemagne, d'Angleterre et de Suisse, et avec des piétistes suisses comme Beat Ludwig de Muralt et le Neufchâtelois Pourtalès<sup>165</sup>. D'où un mélange original de progressisme moderne et de méfiance envers des Lumières soupçonnées de complicités païennes. Dans ces milieux, Kant n'est pas absent : il fait l'objet non pas d'une analyse textuelle raisonnée, mais d'un culte véritable – au même titre que d'autres écrivains, penseurs ou savants vénérés comme « grands hommes » (ce fut, chez les frères Moraves et chez les Méthodistes, outre Kant, le cas de Klopstock et Swedenborg<sup>166</sup>). Dans le cas de Muralt et de Secrétan, on explicitera utilement la notion de piétisme par celle de rationalisme mystique<sup>167</sup> – en se souvenant que l'hostilité viscérale au dogmatisme, la modération politique, la primauté reconnue à la conscience, en conformité avec la tradition évangélique, dessinaient une identité séduisante pour des esprits modernes, las des croisades révolutionnaires. On était là dans la plus belle tradition socinienne. Le mélange de libéralisme politique et d'austérité morale permettait de mieux résister à la tentation anticléricale à laquelle succombaient les sensualistes français.

Le protestantisme suisse était ainsi en situation de prendre à revers le parti antireligieux en plaçant sur le même plan l'obéissance à l'autorité et la pratique individuelle du devoir, la discipline collective et l'impératif catégorique de soumission à la loi morale. Le citoyen croyant est, dans ce système, libre dans les limites de l'obéissance qu'il doit au pouvoir en place, mais celui-ci n'échappe pas à l'obligation commune de résister à l'arbitraire. Ce fut exactement l'argument du plaidoyer de Portalis pour le Concordat, dans son *Discours sur l'organisation des cultes*, devant le Corps législatif, le 15 germinal An IX (5 avril 1802)<sup>168</sup>. D'un point de vue sociologique, l'argument est de poids. Il suppose l'existence d'une élite disposant d'un fort capital de confiance populaire – et cumulant richesse, mondanité et capacité vertueuse : ce qu'Émile Léonard appelle « élite laïque »<sup>169</sup> existe déjà comme prototype dans les grandes familles patriciennes de Genève, Lausanne, Bâle, Zurich ou Berne.

<sup>165</sup> Voir Simone ZURBUCHEN in *Lexikon der Aufklärung*, op. cit., 376-378, et Émile G. LEONARD : *Histoire générale du protestantisme, III: Déclin et renouveau (XVIII-XX<sup>e</sup> siècles)*, PUF, 1964, 120.

<sup>166</sup> LEONARD op. cit., Ibid..

<sup>167</sup> LEONARD Ibid.

<sup>168</sup> Madelyn GUTWIRTH in *Le groupe de Coppet et l'Europe* (Colloque de Tübingen), Lausanne, Institut Benjamin Constant / Paris, Jean Touzot, 1994, 151 sq.

<sup>169</sup> LEONARD op. cit., 58.

Ce sont elles qui portent et incarnent l'idéal de concorde politico-religieuse qui constitue le socle idéologique du consensus confédéral. La morale piétiste concilie christianisme et société civile – et sa raison pratique postule le protestantisme, de la même façon – *mutatis mutandis* – que la raison pratique kantienne postule la divinité. Dans ce compromis métaphysique entre raison morale et religion établie, l'État est censé ne rien concéder de sa modernité en s'alliant à la religion dominante, qui lui fournit une morale exigible de la population tout entière. C'était le sens du *Cours de morale religieuse* de Jacques Necker (1800), qui n'est point par hasard presque contemporain du Concordat de 1802. Que la politique concordataire soit utilement secondée par un enseignement systématique en dit long sur la place centrale de la pédagogie individuelle et collective dans la culture politique suisse. Mme de Staël l'avait compris en rendant visite à Pestalozzi à Yverdon. La vie en société n'est pas un exercice relevant de la raison pure comme les mathématiques, elle suppose en particulier une foi vivante et une énergie inlassable – c'est, aux yeux de Staël, une vérité que les femmes entendent mieux que les hommes, surtout lorsque ceux-ci sont rationalistes<sup>170</sup>.

2. Les émigrés conservateurs ne sont pas nécessairement anti-kantiens, mais l'image qu'ils diffusent de Kant est nécessairement contre-révolutionnaire. L'exemple le plus célèbre est Charles de Villers : il « voue sa plume »<sup>171</sup> à la révélation du spiritualisme kantien à une France à ses yeux contaminée par le virus sensualiste. Jacobi a particulièrement influencé la présentation de la morale kantienne par Villers et largement inspiré sa présentation du protestantisme et son idéalisation de l'Université allemande et de ses professeurs (*Mémoire de 1809*)<sup>172</sup>. Ce modèle d'explication de l'Allemagne et de sa philosophie a eu, on le sait, un impact extraordinaire sur le kantisme français – en soutenant que le système de Kant constituait moins une rupture avec la tradition qu'un plaidoyer pour sa conservation. Il ne s'agissait pas – comme pour Huber et Schiller – de terminer la Révolution avec l'aide de Kant, mais de s'appuyer sur le spiritualisme de Kant pour donner congé à la Révolution.

Il est passionnant de suivre dans l'histoire moderne la mutation d'une culture helvétique pluriconfessionnelle et ouverte qui, pour cette raison même, a constitué la base de départ de la conquête de l'Europe par la philosophie de Kant.

---

<sup>170</sup> GUTWIRTH loc. cit., 155

<sup>171</sup> Henri TRONCHON : *La fortune intellectuelle de Herder en France – La préparation*, Genève, repr. Slatkine, 1971, 221.

<sup>172</sup> TRONCHON op. cit., 224

# Le kantisme

## comme émergence de l'Europe

Par ses dimensions géographiques, l'Europe de Kant n'est pas celle du XXI<sup>e</sup> siècle : elle se veut *cosmopolitique*, c'est-à-dire – selon le lexique du siècle des Lumières – strictement réduite au domaine du christianisme occidental, essentiellement catholique et protestant, elle exclut par conséquent sa partie balkanique (alors ottomane et musulmane) et sa partie orientale orthodoxe. Mais elle enregistre comme une donnée géostratégique majeure du XVIII<sup>e</sup> siècle le surgissement de deux nouveaux acteurs sur la scène du vieux continent : la Prusse et la Russie. Toutefois – et nous vérifierons chemin faisant la vigueur utopique de cette anticipation – la perspective kantienne n'est pas *européo-européenne*, mais d'emblée occidentale et même mondialiste<sup>173</sup>. Plusieurs enjeux idéologiques découlant de ce parti pris initial se repèrent dans le tracé kantien de l'épure européenne : avant même qu'elle ne soit consommée par les guerres napoléoniennes, l'agonie du vieux Reich romain-germanique est considérée par le penseur de Königsberg comme un fait clinique appelant d'urgentes révisions dans les domaines de la culture et de la religion. Le rêve théologico-politique de monarchie universelle a achevé sa course, et l'idée de « paix chrétienne et universelle » du serment des traités de Westphalie (1648) perdu sa crédibilité. D'autres acteurs entrent en scène – particulièrement les nations. Le territoire et la situation dans l'espace civil l'emportent désormais sur l'appartenance à la communauté chrétienne, *religio* s'efface devant *regio*. En fin de compte, la notion moderne d'Europe s'est substituée peu à peu à la notion ancienne de chrétienté<sup>174</sup>. Tel est bien l'enjeu essentiel de l'émergence européenne sur la scène de la culture.

La France de la Révolution et de l'Empire a pris sa part – considérable – dans cette mutation en profondeur, mais cela ne signifie pas – tant s'en faut – que l'universalisme

<sup>173</sup> Michèle CASTILLO – Gérard LEROY : *L'Europe de Kant*, Toulouse, Privat, 2001, 19.

<sup>174</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 22-24.

français ait fait bon ménage avec l'universalisme européen moderne, en particulier sous sa forme kantienne. Nous serons surpris de constater sur ce point d'énormes décalages entre Kant et ses disciples français chaque fois que ceux-ci étaient inspirés par le messianisme national de la France moderne. Pour nous en tenir à un constat d'évidence liminaire, la France a fait de l'Europe, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, deux expériences contraires : au siècle des Lumières, elle tendait à considérer le continent comme un prolongement de son territoire et comme le débouché naturel de ses productions intellectuelles. D'où résultait un sentiment de supériorité condescendante. La Révolution inverse cette situation en faisant de l'Europe coalisée l'ennemie de la France – d'une France qui ne saura pas vraiment comment se situer vis-à-vis de l'étranger, qu'elle hésitera à admettre comme un égal – avant de s'abîmer envers lui dans une dévotion aveugle. D'où un balancement entre ignorance xénophobe et sectarisme xénolâtre<sup>175</sup>, et un embarras récurrent face à l'étranger. L'accueil extraordinairement hospitalier réservé aux immigrants – qui fera de la France le premier pays d'immigration d'Europe – ne suffira pas à rééquilibrer la situation. Différentes enquêtes ont noté l'absence des étrangers dans les manuels d'histoire de la III<sup>e</sup> République : lorsqu'ils y apparaissent, c'est le plus souvent sous une forme dangereuse pour la sécurité de la France ; ils existent bien sûr, mais sans avoir réellement d'« âme » – comme si celle-ci était un privilège des Français de souche<sup>176</sup>.

C'est dire à quel point l'idée cosmopolitique si généreusement portée par les textes kantien s'est heurtée dans notre pays à des résistances profondes, qui regimbaient d'ailleurs tout autant à l'universalisme du message révolutionnaire proprement dit. D'où un premier constat en demi-teinte : l'intuition kantienne de nations européennes éclairées et d'un « continent qui vraisemblablement donnera un jour des lois à tous les autres »<sup>177</sup> précède de cinq ans les événements de 1789, et l'assentiment donné en 1784 à une Europe du droit et de la raison n'est pas un blanc-seing à l'Europe française de la Révolution, mais – au contraire – une attestation de légitimité décernée à une Europe réformatrice qui imposerait ses normes à la France expansionniste de l'après-1792. Rappelons les termes de la neuvième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* : « Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle selon un plan de la nature qui vise à

<sup>175</sup> Christophe CHARLE in préface à *Correspondance Charles Andler – Lucien Herr (1891-1926)*, Presses de l'École normale supérieure, 1992, 5.

<sup>176</sup> Voir Claude BILLARD-Pierre GUIBERT : *Histoire mythologique des Français*, 1976, chap. « Nous et les autres », 169 ssqq., cité Henri MONIOT : « Deutschland und die deutsche Frage im französischen Geschichtsunterricht », 164-172, in *Die deutsche Frage im 19. und 20. Jahrhundert als west- und osteuropäisches Problem*, hrsg. von Dieter TIEMANN, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994.

<sup>177</sup> *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Pl. II, 203-204, AK. VIII, 29-30.

l'unification politique parfaite dans l'espèce humaine doit être considérée comme possible, et même comme favorable à ce dessein de la nature »<sup>178</sup>. L'anticipation kantienne sur l'unification de l'Europe postule donc que celle-ci est irréversiblement engagée dans la voie des réformes<sup>179</sup>, pour la simple raison qu'elle possède un public éclairé (*eine aufgeklärte Öffentlichkeit*) – ce que confirmera en 1798 *Le conflit des facultés*. Tout le contraire par conséquent d'une unité obtenue par la guerre et l'hégémonie de la Grande Nation sur des nations voisines encore plongées dans les ténèbres de l'obscurantisme.

Ces divergences entre Kant et ses disciples jacobins sont fondamentales. Vue de Königsberg, l'Europe se conçoit comme culture du progrès, et sa future instauration comme le triomphe d'un despotisme progressiste<sup>180</sup> qui prendrait la forme d'une « république » fonctionnant sur le triple modèle institutionnel des cantons suisses, des Pays-Bas et de la Grande-Bretagne, et non sur celui de la République française de 1792 et de son avatar expansionniste et impérial après le Directoire. L'Europe dont rêve Kant se construira nécessairement en instaurant un progrès universel de la raison pratique – ce que le XIX<sup>e</sup> siècle de François Guizot appellera la *civilisation* : il ne s'agira pas de conserver une culture nationale servant de repère identitaire, mais au contraire, pour le plus grand bénéfice de l'humanité, d'inventer une culture supérieure à celle de toutes les nations dans leur singularité. Kant est ici proche des conceptions européennes de Voltaire dans *Le siècle de Louis XIV*<sup>181</sup> – et aux antipodes de l'expansionnisme militaire français de la Révolution et de l'Empire. Ses vues se fondent sur une philosophie politique libérale et pacifique que l'on retrouvera dans l'*intelligentsia* multinationale réunie à Coppet autour de Germaine de Staël : on y cherchait en effet – à l'allemande – à concilier le général et le particulier, l'universel et le national – contre un Napoléon qui exportait par les armes les valeurs de la Nation pour les parer des prestiges de l'universel. L'Europe de Königsberg – comme celle de Ferney ou de Coppet – est convaincue, comme Jean-Jacques Rousseau avant elle, que c'est en apprenant à penser dans l'école de l'étranger que chacun réussit le mieux à exprimer ses propres aspirations<sup>182</sup>. C'est par la diffusion de ce modèle que Staël imagina que la France moderne parviendrait à enrichir sa culture nationale – ce qu'elle réussit effectivement à faire, grâce à des incitations souvent venues d'outre-Rhin. L'appel de Friedrich Schlegel<sup>183</sup> encourageant les Français à sortir d'eux-mêmes fut entendu – et efficacement relayé par Stapfer, Degérando, Fauriel, Loève-

<sup>178</sup> *Idee...*, op. cit., neuvième proposition, Pl. II, 200-203, AK. VIII, 29.

<sup>179</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 17.

<sup>180</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 49.

<sup>181</sup> En particulier le chapitre II de l'introduction du *Siècle de Louis XIV* de Voltaire.

<sup>182</sup> Virgile ROSSEL : *Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne*, Fischbacher, 1897, 27.

<sup>183</sup> *Cours d'histoire de la littérature ancienne et moderne* (1815).

Weimar (*Résumé de l'histoire de la littérature allemande*, 1826), et toute une série de Franco-allemands<sup>184</sup> de haut vol, tels Alexander von Humboldt, l'orientaliste Jules Mohl, le diplomate Karl Friedrich Reinhard, ou plus tard l'érudit orientaliste Salomon Munk, dont la rencontre marqua si durablement Ernest Renan.

De ce premier aperçu nous retiendrons seulement que, dans l'affrontement idéologique sur le long terme, le modèle kantien d'Europe de la culture l'emporta finalement sur le modèle jacobin d'une Europe unifiée par la croisade révolutionnaire contre les régimes monarchiques. Le rôle imparti, dans la création d'une sociabilité philosophique européenne, aux réseaux d'influence, aux échanges académiques, aux revues, etc. fut décisif tout au long du siècle. La philosophie moderne devient européenne avant que l'Europe ait pris la moindre consistance institutionnelle. Les réseaux de *l'omni-médiateur*<sup>185</sup> Victor Cousin furent dans leur fonction continentale aussi efficaces jusqu'en 1870 que le réseau constitué par Xavier Léon (1868-1935), à partir de la *Revue de métaphysique et de morale*, fondée en 1893, le devint à la fin du siècle : cette *Revue* servit de trait d'union entre les institutions savantes établies en France et l'intérêt ressenti dans toute l'Europe pour une histoire de la pensée allemande<sup>186</sup>. Michel Espagne a écrit dans le détail la chronique de ces échanges transfrontaliers si intenses durant tout le siècle – en commençant par les saint-simoniens, si actifs dans la diffusion d'une pensée allemande grandie à l'ombre de la philosophie officielle et presque aussi fortement liée à l'Allemagne que l'éclectisme cousinien<sup>187</sup>. À la veille de la guerre de 1914-1918, la sociabilité philosophique européenne est plus considérable encore – particulièrement sous sa forme bilatérale franco-allemande : à l'initiative de Xavier Léon, le premier congrès philosophique international se réunit à Paris parallèlement à l'exposition universelle de 1900<sup>188</sup>. Deux autres congrès internationaux suivront, le premier à Genève en 1904 (sous la responsabilité scientifique d'Edmond Claparède), le second à Heidelberg en 1908 (sous la présidence de Wilhelm Windelband)<sup>189</sup>.

Le cosmopolitisme européen de Kant s'est donc largement concrétisé dans les faits, et il a coïncidé – au moins jusqu'à la décennie 1860 – avec l'inspiration générale, franchement

<sup>184</sup> Michel ESPAGNE : *En-deçà du Rhin – l'Allemagne des philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, 2004, 43.

<sup>185</sup> ESPAGNE op. cit. Ibid.

<sup>186</sup> ESPAGNE op. cit., 322. On trouvera dans cet ouvrage de précieux exemples d'échanges académiques (Cousin-Schelling (1830-1833), de liens entre revues savantes des deux côtés du Rhin (*Revue de métaphysique et de morale* sous la direction de Xavier Léon et *Kant-Studien* sous la direction de Hans Vaihinger (1852-1933).

<sup>187</sup> ESPAGNE op. cit., 335.

<sup>188</sup> Ses actes, où la discussion du corpus kantien occupe une place prépondérante, ont été publiés chez Armand Colin (1900-1903).

<sup>189</sup> ESPAGNE op. cit., 323-326.



européenne, de la philosophie allemande classique. La philosophie de Kant en particulier n'était pas lue comme typiquement teuton – Barchou de Penhoen soulignait au contraire en 1836 qu'elle associe les acquis franco-britanniques de Locke et Condillac, c'est-à-dire la certitude de la sensation, à la tradition idéaliste de la philosophie allemande, qui depuis Leibniz et Wolff privilégiait à l'inverse l'intelligence des phénomènes<sup>190</sup>. La perception de la pensée allemande comme une menace nationaliste pesant sur l'indépendance intellectuelle des Européens ne s'imposa guère en France qu'après la guerre de 1870 – malgré les avertissements anciens de Heine et de Quinet. Notre pays en est resté longtemps à la typologie européenne ultra-classique esquissée par Kant dans la deuxième partie de son *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Le texte insiste sur les constantes psychologiques supposées des nations européennes (à l'exception des Pays-Bas et des pays scandinaves). Il tend à montrer que l'Europe existe théoriquement sur le territoire qui est le sien, mais que l'Européen n'a encore d'existence réelle nulle part, à la notable exception de l'Allemand. Kant soutient que l'Anglais est ... anglais, mais que l'Allemand est ... cosmopolite. Il écrit : « C'est l'Allemand qui, parmi tous les peuples civilisés, se plie le plus facilement et de la manière la plus durable au gouvernement sous lequel il se trouve... Ces dispositions ne l'empêchent pas d'être l'homme de tous les pays et de tous les climats, il émigre facilement et n'a pas d'attachement passionné à sa patrie... Le flegme étant le tempérament de froide réflexion et de persévérance dans la poursuite de son but ainsi que d'endurance aux difficultés liées à cette démarche, on peut attendre du talent de juste entendement de l'Allemand et de sa raison profondément méditative autant que de tout autre peuple capable du plus haut degré de civilisation... Il n'a point d'orgueil national, pas plus que, dans son esprit cosmopolite, il n'est attaché à sa patrie. Il y est en revanche plus hospitalier que toute autre nation ; par une discipline rigoureuse, il dresse ses enfants à l'honnêteté, tout comme lui-même, suivant son penchant pour l'ordre et la règle, acceptera le despotisme plutôt qu'il ne s'engagera dans des innovations. Voilà son bon côté »<sup>191</sup>.

On reconnaît dans cette présentation idyllique de la loyauté européenne exemplaire prêtée aux Allemands le *topos* staëlien du désintéressement germanique : l'Allemagne est (pré)jugée européenne de vocation, car dénuée de toute prétention ou ambition nationale – comme on vient de le lire. Sa culture littéraire et philosophique ne souffre en rien d'être transférée aux autres nations par le canal d'une puissance tierce, notamment celui de

<sup>190</sup> Barchou DE PENHOEN : Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel, Charpentier, 1836, 234.

<sup>191</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique*, II<sup>e</sup> partie, C. Le caractère du peuple, Pl. III, 1129-1130, AK. VII, 317-318

l'Angleterre. Les Français ont pris l'habitude de s'initier à la pensée allemande au moyen de livres anglais traduits en français – par exemple le livre de Flint sur *La philosophie de l'histoire en Allemagne*. Ce détour systématique a d'ailleurs caractérisé la réception par les Français de la poésie allemande, puisque le lyrisme d'outre-Rhin est parvenu à Hugo, Lamartine, Musset et Vigny avant tout par le relais britannique : les Anglais une fois enivrés de lyrisme allemand, c'est un écho d'outre-Rhin qu'ils répercutaient ensuite de leur île vers la France – ce qui permit aux *Orientales* de Victor Hugo de répondre par-dessus le *Channel* au *Divan occidental-oriental* de Goethe, à Théophile Gautier de soumettre à Massenet un projet de ballet emprunté au *Roi des aulnes*, au *Fantasio* de Musset de reprendre un thème de l'*Emilia Galotti* de Lessing, ou à *La mare au diable* de George Sand d'être pour ainsi dire l'équivalent français de *Hermann et Dorothee*, etc.<sup>192</sup>. Il en allait à peu près de même en philosophie. Peu importait en fait que l'empirisme britannique ait constitué – en particulier chez Victor Cousin – un contrepoids à la complexité architecturale de la *Critique de la raison pure* (et inversement que l'abstraction kantienne ait été le correctif indispensable du réalisme terre à terre de la philosophie écossaise). L'essentiel était de parvenir, par la philosophie allemande, à une synthèse qui anticipait au mieux sur l'Europe à construire.

### **Esquisse de l'Europe kantienne comme idée de la raison et de toute République**

D'un point de vue historique, le rationalisme moderne valorise l'idée européenne depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Leibniz et l'abbé de Saint-Pierre furent les témoins des guerres interminables du siècle de Louis XIV, après que Grotius et Pufendorf eurent fondé le droit international (*jus gentium*) pour satisfaire dans l'urgence le besoin d'apporter – par l'effort de la pure raison – sécurité et paix à un continent ensanglanté par les conflits dynastiques et religieux. L'idée d'Europe est donc inséparable, dans la genèse de notre modernité, des concepts de raison et de paix, elle accompagne le processus de sécularisation qui permet de rationaliser le politique et d'assigner au religieux un rôle strictement réglementé et désormais non dominant. Kant s'inscrit clairement dans cette lignée. Remarquons d'emblée que cette philosophie de l'Europe est à l'opposé de l'Europe contre-révolutionnaire de 1815 – celle qui s'est coalisée pour battre Napoléon, celle de la *Pentarchie* anti-française de Metternich et de la Sainte alliance conclue à Paris en septembre 1815<sup>193</sup>, bref l'Europe conservatrice qui dominera le jeu diplomatique jusqu'à Bismarck. Au XIX<sup>e</sup> siècle il y a donc face à face deux

<sup>192</sup> Virgile ROSSEL op. cit., 122-125, 212.

<sup>193</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 2. *Der Aufstieg der Nationen*, Fribourg / Br., Herder, 1970, 343.

Europe – celle des puissances plus ou moins durablement coalisées contre la France, et celle – juridique et philosophique – du rationalisme kantien.

Rappelons la chronologie des textes. Il y a d'abord, dans *L'idée d'histoire universelle* de 1784, la fameuse neuvième proposition, qui anticipe à la fois sur l'universalisme révolutionnaire français et sur la Société des nations de l'après-1918. Il y a en second lieu le célèbre *Projet de paix perpétuelle* de 1795, qui esquisse pour la première fois une philosophie de l'internationalisme – projet repris un an plus tard dans la *Doctrine du droit*. La première partie de la *doctrine universelle du droit* y est consacrée au droit privé, la seconde au droit public, dont la troisième section s'intitule précisément « droit cosmopolitique ». Vient enfin, en 1800, l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, dans laquelle Kant s'intéresse à la diversité de mentalité des nations européennes. L'ensemble de ces textes est donc lié à une actualité politique, idéologique et diplomatique brûlante – celle de l'Ancien Régime finissant, de la Révolution et de ses séquelles européennes. De première importance pour l'avenir continental du kantisme au XIX<sup>e</sup> siècle est le moment historique dans lequel Kant construit son projet européen – ce moment est en effet non seulement celui de l'émergence de la Prusse sur la scène des guerres continentales, mais plus particulièrement celui où se noue le conflit franco-allemand, lors des deux premières ingérences de la Prusse dans la politique intérieure française,

1. lorsque est signée en août 1791, trois mois après la fuite du roi à Varennes, la déclaration austro-prussienne de Pillnitz,

2. quand est lancé, en juillet 1792, le manifeste de Brunswick par lequel le commandement de l'armée prussienne menace Paris d'« exécution militaire »<sup>194</sup>.

On se méprend lourdement sur la portée des anticipations européennes de Kant si on les interprète comme d'intemporelles utopies, alors qu'elles sont intimement associées au moment inaugural de la guerre idéologique franco-allemande : c'est même dans la mesure où la construction kantienne d'une Europe de la raison et du droit déconstruit juridiquement ce conflit à l'heure de son amorce embryonnaire, que l'Europe imaginée par Kant va, dans les périodes de crise internationale et de tension franco-allemande, servir constamment de référence, non seulement à l'Europe appelée à s'unifier, mais – de façon plus essentielle – à la France et à l'Allemagne dans l'urgence de leur rapprochement, et pour le plus grand profit moral et politique du continent. Kant a été le témoin de l'inanité des deux ingérences prussiennes que l'on vient de rappeler, il a même constaté qu'elles avaient eu l'effet inverse de celui qu'elles prétendaient provoquer, puisque la République avait été proclamée le 21

<sup>194</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 63.

septembre 1792 et que cette proclamation (avec laquelle Kant n'était pas nécessairement d'accord) pouvait être admise comme riposte légitime à une insupportable menace extérieure<sup>195</sup>. Ajoutons, dans le même ordre d'idées, que le *Projet de paix perpétuelle* de 1795 ne peut être séparé de deux événements diplomatiques sans précédent depuis 1789 et dont Kant se réjouissait publiquement : le traité franco-prussien de Bâle (6 avril 1795), par lequel la Prusse reconnaissait la République française, et le traité franco-autrichien de Campo-Formio (17 octobre 1797), par lequel l'Autriche fit de même de son côté<sup>196</sup>.

L'heure d'un cosmopolitisme rationnel que Kant appelait de ses vœux depuis longtemps semblait donc avoir enfin sonné. L'Europe de la raison semblait succéder à celle de la foi – confirmant le pronostic formulé dès 1784 dans la *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* Quel était au juste le contenu de ce républicanisme si favorable à la pacification européenne et auquel Kant applaudissait de si bon cœur ? Il tient en deux mots, dont la combinaison ne va pas sans difficultés dans l'idéologie française : le *fédéralisme républicain*<sup>197</sup>. De *L'Idée* de 1784, qui précède la Révolution, au *Traité sur la perpétuelle* de 1795 qui la suit, court la conviction que la pacification de l'Europe ne sera réalisée que par voie fédérale et sous la forme d'une confédération pacifique (*Friedensbund*) – et non sous la forme d'un État universel, dans lequel l'indispensable autonomie des États membres serait immanquablement bafouée. La conception kantienne d'une Europe fédéraliste s'intégra aux convictions générales de la jeune Europe après 1830, lorsque kantisme, pacifisme et fédéralisme européen furent une seule et même idée, qui connaîtra son heure de gloire en 1848, lorsque l'adoptèrent Cattaneo, Victor Hugo, et – pour l'Allemagne – Johann Jacoby et Gustav Struve<sup>198</sup>. Ce fut – de la plus magnifique façon – une réalisation de l'*intelligentsia* européenne dans son entier : le philosophe allemand le plus célèbre l'avait théorisée et conceptualisée, des intellectuels français s'en étaient emparés, des émigrés allemands l'avaient exaltée<sup>199</sup>, des Anglo-Saxons mise en œuvre et appliquée – et parmi eux, au premier rang, l'Écossais Charles Mackay<sup>200</sup>.

<sup>195</sup> D'un point de vue strictement prussien, Kant ne pouvait qu'être frappé de l'incohérence politique des événements en cours : le duc de Brunswick, neveu de Frédéric le Grand, prit la tête des troupes austro-prussiennes qui envahirent la France républicaine, alors que les Girondins lui avaient précédemment proposé de prendre le commandement des armées françaises (CASTILLO-LEROY op. cit., 65).

<sup>196</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 66.

<sup>197</sup> Voir le chapitre « Le fédéralisme républicain de Kant », 23-25 in Jean NURDIN : *L'idée d'Europe dans la pensée allemande à l'époque bismarckienne*, Berne, Peter Lang, 1980.

<sup>198</sup> NURDIN op. cit., 127 ssq.

<sup>199</sup> Veit VALENTIN : *Geschichte des Völkerbundgedankens in Deutschland*, Berlin, 1920.

<sup>200</sup> NURDIN op. cit., 340. Voir Anton ERNSTBERGER : « Charles Mackay und die Idee der Vereinigten Staaten von Europa », *Historische Zeitschrift*, 146 (1932), 263-302.

En quoi consistait la solution kantienne ? Sans doute à « substituer le gouvernement des lois au gouvernement des hommes »<sup>201</sup>, pour réaliser enfin ce que *L'Idée d'histoire universelle* de 1784 nommait « le dessein suprême de la nature ». Mais comment, demandera-t-on, imaginer un système de sécurité collective capable de « contraindre les États à entrer dans un état civil conforme à la loi »<sup>202</sup> alors que triomphe partout impunément la radicale insociabilité des sociétés humaines ? Certainement en s'en remettant au déterminisme providentiel de la nature qui fait surgir d'une succession de guerres absurdes et inexpiables l'évidente nécessité d'y mettre fin.

« La nature s'est à nouveau servi du caractère peu accommodant des hommes, et même du caractère peu accommodant des grandes sociétés et des corps politiques que forme cette espèce de créature, afin de forger, au sein de leur *antagonisme* inévitable, un état de calme et de sécurité. C'est dire que, par le truchement des guerres, de leur préparation excessive et incessante, par la détresse qui s'ensuit finalement à l'intérieur de chaque État, même en temps de paix, la nature pousse les États à faire des tentatives au début imparfaites, puis, finalement, après bien des désastres, bien des naufrages, après même un épuisement exhaustif de leurs forces, à faire ce que la raison aurait aussi bien pu leur dire sans qu'il leur en coûtât d'aussi tristes expériences, c'est-à-dire à sortir de l'absence de loi propre aux sauvages pour entrer dans une Société des Nations dans laquelle chaque État, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non de sa propre force ou de sa propre appréciation du droit, mais uniquement de cette grande Société des Nations (*Foedus Amphictyonum*), c'est-à-dire d'une force unie et de la décision légale de la volonté unifiée »<sup>203</sup>.

Qu'il s'agisse de la paix en Europe ou dans le monde, ou de l'unification de l'Europe ou du monde nécessaire à leur pacification, la solution est dans tous les cas de même nature et consiste à édifier un droit commun aux États afin de rendre pratiquement inéluctable leur future union. C'est exactement ce que précise la *Septième proposition* : « Le problème de l'édification d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement d'une relation extérieure légale entre les États, et ne peut être résolu sans ce dernier »<sup>204</sup>. Il est bien sûr de la plus haute rationalité de croire inéluctable le triomphe final de cette légalité inter-étatique, et c'est parce qu'il est inéluctable que l'unité prévisible de l'Europe constitue la meilleure justification concevable de « l'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ». D'où la *Neuvième proposition* : « Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle selon un plan de la nature qui vise à l'unification parfaite dans l'espèce

<sup>201</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 38.

<sup>202</sup> *Idée...* op. cit., Septième proposition, Pl.II, 196, AK. VIII, 24.

<sup>203</sup> *Idée ...*op. cit., Pl. II, 196-197, AK.VIII, 24.

<sup>204</sup> *Idée ...*op. cit., Pl. II,196, AK. VIII, 24.

humaine doit être considérée comme possible, et même comme favorable à ce dessein de la nature »<sup>205</sup>. La future unification parfaite de l'Europe n'est donc pas un programme politique, mais le paradigme d'une évolution philosophiquement nécessaire et intégralement conforme à un dessein providentiel de la nature. Nulle part les signes de la réalité de l'objectif d'unification ne sont aussi visibles et clairs qu'en Europe. « C'est en Europe qu'il est possible d'organiser de tels signes dans l'unité d'une lecture cohérente de l'Histoire, telle que la compréhension de l'Histoire devient significative, non plus à partir du passé, mais à partir du futur. C'est donc à partir de l'Europe qu'une histoire philosophique du monde prend sens »<sup>206</sup>. Le philosophe perd son temps à s'immerger dans le détail du passé, il sert plus utilement l'humanité en soumettant l'étude de l'histoire aux critères d'un avenir rationnellement prévisible – c'est-à-dire en substituant à l'histoire microscopique ce que Monique Castillo appelle « l'histoire télescopique »<sup>207</sup>. « C'est sans doute, écrit Kant, un projet étrange, et selon l'apparence, absurde, que de vouloir composer une *histoire* d'après une Idée du cours que le monde devrait suivre s'il était adapté à certains buts raisonnables ; il semble qu'avec une telle intention on ne puisse aboutir qu'à un *roman*. Toutefois, s'il nous est permis d'admettre que la nature, même dans le jeu de la liberté humaine, ne procède pas sans plan ni dessein final, cette Idée pourrait bien devenir utilisable. Et, bien que nous ayons une vue trop courte pour pénétrer le mécanisme secret de son organisation, cette Idée pourrait cependant nous servir de fil conducteur pour présenter, du moins dans l'ensemble, comme un *système*, ce qui sans cela resterait un agrégat d'actions humaines dépourvu de plan »<sup>208</sup>.

En somme, Kant se propose (et nous propose) d'unir systématiquement – à partir du postulat que l'unité est un progrès non seulement continu, mais inéluctable de l'espèce humaine – l'apparente anarchie de l'histoire des nations. Cette méthode présente deux caractéristiques évidentes et d'une importance fondamentale pour la saisie des enjeux idéologiques du kantisme. Elle correspond à la vocation scientifique de la raison selon la première *Critique*, et ressemble comme une sœur à la méthode républicaine dans le système idéologique français.

1. C'est une démarche plus scientifique qu'il n'y paraît – comparable notamment à celle des astronomes lorsqu'ils unissent en système la course des astres<sup>209</sup>. C'est, plus essentiellement, une démarche conforme aux analyses de la *Critique de la raison pure* sur ce

<sup>205</sup> *Idée ...* op. cit., Pl. II, 202, AK. VIII, 29.

<sup>206</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 45.

<sup>207</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 46.

<sup>208</sup> *Idée ...*, op. cit., *Neuvième proposition*, Pl. II, 203, AK. VIII, 29.

<sup>209</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 45.

point, que nous rappellerons brièvement. L'entendement forge des concepts, détermine des règles, sait lier entre eux des phénomènes divers en énonçant des lois explicatives du fonctionnement de la nature, de la société, de l'être humain, etc. : son domaine est *stricto sensu* celui de la connaissance objective. Il ne saurait être confondu avec la raison, dont le pouvoir régulateur consiste au contraire à produire des *idées*. La raison reconnaît des principes (et non des règles). Elle a pour fonction de penser (et non de connaître). Les lois de fonctionnement du monde relèvent de la connaissance des phénomènes, alors que la pensée de la nature, de l'histoire, de l'être humain, etc. est affaire de la seule raison. Je peux notamment penser la chose en soi sans être jamais capable de la connaître par la seule force de mon entendement. Nous pouvons de même penser le cours de l'histoire à partir du futur – c'est-à-dire au – delà des limites d'un passé vécu réellement et donc connaissable, alors que l'avenir n'est pas connaissable, mais susceptible d'être pensé<sup>210</sup>.

2. Cette méthode est étonnamment proche de celle de la pensée républicaine, pour laquelle il est non seulement permis, mais obligatoire de plier les faits aux exigences rationnelles (les fameux *principes* qui fleurissent tout le discours républicain). Tout le volontarisme intellectuel de l'idéologie française de la République est en consonance avec l'activisme philosophique exprimé dans les dernières *Propositions* du traité sur *L'Idée d'une histoire universelle*. La République n'écrit pas son histoire en tirant les leçons du passé, elle s'invente volontairement un avenir, et c'est cet avenir qui commande à ses évolutions successives dans le temps et qui s'écrit – dans la fidélité à des principes sacralisés – à travers une pluralité des opinions qu'elle reconnaît certes, mais du bout des lèvres, sans éprouver le besoin d'en rappeler le caractère obligatoire dans toutes les circonstances de la quotidienneté. Dire que la raison républicaine est « philosophique » dans le sens où l'entend Kant dans le commentaire de la *Neuvième proposition* de *L'Idée*, revient à énoncer une lapalissade. Nous formulons l'hypothèse qu'il subsiste chez Kant et chez ses émules français – sous une forme sécularisée – des pans entiers de providentialisme religieux sans doute reconnaissable dans le fameux « dessein de la nature » ou dans le concept d'une vocation (inconsciente) de l'humanité au « progrès » de l'espèce. Kant et les kantien d'obédience républicaine se situent par conséquent dans un même moment historique, celui où la téléologie traditionnelle change de nature : la finalité de l'histoire n'est plus de réaliser les intentions du Créateur, mais d'accomplir celles de la nature – que l'homme a la capacité de déchiffrer par la force de sa raison. Le sens de l'histoire n'est plus interprété à la lumière de l'Évangile, mais selon une logique « télescopique » dont le philosophe critique détient le secret. Etant le plus avancé

---

<sup>210</sup> On se reportera utilement aux extraits de la *Critique de la raison pure* regroupés thématiquement par F. KHODOSS : *Kant – la raison pure*, Extraits de la *Critique* choisis et présentés par Florence KHODOSS, PUF, 2005, en particulier les citations concernant l'entendement (58-60) et la raison (61-62).

dans les domaines de la philosophie et de la science, le continent européen accomplira nécessairement son unification. Elle servira en même temps de modèle à celle de l'humanité – placées l'une et l'autre sous les auspices du droit. Telle est la trame de la philosophie républicaine de l'histoire, dont Kant et Condorcet fournissent les principales variantes – très proches par le contenu.

Une fois philosophiquement défini l'objectif d'unification continentale, il reste à en préciser les formes institutionnelles <sup>211</sup>. L'Europe sera fédérale ou confédérale : dans le premier cas, les trois pouvoirs – exécutif, législatif et judiciaire – seraient communs, alors qu'une Europe confédérale représenterait une communauté d'États pluriels, libres et égaux, sans précédent dans l'histoire. L'alternative confédérale équivaldrait à la création d'un « *Völkerstaat* », au sein duquel une volonté générale commune servirait de principe à l'autodétermination de ses membres. Il importerait avant tout de ne pas laisser dériver ce système vers l'établissement d'une paix universelle, car celle-ci serait inévitablement accompagnée de despotisme. L'essentiel serait la mise en place d'une « *Föderation* » régie juridiquement par un droit international dont les peuples conviendraient d'un commun accord. Le *Projet de paix perpétuelle* de 1795 préconise une « fédération des peuples » (*Völkerbund*) de préférence à un État centralisé et pluriethnique à la fois (*Völkerstaat*) : la première solution serait, quoique simplement « négative » – comme alliance contre la guerre – préférable à la seconde, puisque celle-ci, quoique « positive » – comme Léviathan politique – userait inévitablement de coercition envers les États placés sous sa tutelle, et présenterait – au jugement d'un libéral comme Kant – tous les inconvénients d'une République universelle. On mesure sur ce point l'écart séparant l'universalisme abstrait des révolutionnaires français, projetant le jacobinisme national à l'échelle planétaire, de l'universalisme empirique de Kant, croyant plutôt (dans la tradition du libéralisme de Montesquieu) à une multiplicité des pouvoirs se rééquilibrant sans cesse par leur mutuelle concurrence. On peut dire que le projet d'unification européenne de Kant vise – à la française – à une union de nations citoyennes, mais qu'il est pour l'essentiel plus proche du fédéralisme libéral anglo-saxon, dans lequel il est exclu que les peuples puissent jamais fusionner, tant leur pluralité constitue la meilleure garantie d'un harmonieux fonctionnement de l'ensemble.

---

<sup>211</sup> Voir in CASTILLO-LEROY op. cit. le chapitre IX : *Fédération ou confédération européenne ?* 103-113 que nous suivons dans notre présentation de ce sujet.



**L'« Eurokantisme »  
du XIX<sup>e</sup> siècle dans sa pratique**

Jamais les projets d'organisation européenne de Kant et des révolutionnaires français n'auraient eu l'impact qu'ils ont eu dans la philosophie politique du XIX<sup>e</sup> siècle si l'expérience vécue de l'Europe ne s'était banalisée – en particulier sous la forme de voyages constituant, par leur multiplication, ce que Paul Hazard appelait « l'école des Européens »<sup>212</sup>. Dans l'histoire culturelle du continent, la curiosité européenne accompagne régulièrement non seulement la naissance de la géographie et des sciences naturelles comme disciplines universitaires à part entière, mais également l'essor des arts et manufactures et le rôle croissant du commerce dans les échanges culturels<sup>213</sup>. De plus en plus s'impose – grâce à l'expérience vécue en terre étrangère – l'idée que la culture ignore les frontières, qu'elle est un processus complexe, résultant de transferts sans fin entre nations et d'hybridation de styles d'un pays à l'autre, d'un siècle à l'autre, d'un continent à l'autre<sup>214</sup>. La spéculation philosophique est évidemment affectée par ces acquisitions récentes du vécu individuel d'un nombre croissant d'Européens voyageurs et instruits. L'expérience faite à l'occasion de voyages ou de rencontres impose à la fois l'évidence d'une diversité européenne, et la réflexion sur ce que les cultures – dans leur diversité même – comportent d'« universellement communicable sans la médiation des concepts »<sup>215</sup>. « Celui qui juge avec goût (à la condition qu'en l'occurrence sa conscience ne se fourvoie pas...) est autorisé à attendre de chacun qu'il éprouve la finalité subjective, c'est-à-dire la même satisfaction à l'endroit de l'objet, et à considérer que son sentiment est universellement communicable »<sup>216</sup>. L'alinéa 40 de la *Critique de la faculté de juger* analyse en quoi « le goût est une sorte de *sensus communis* », c'est-à-dire de sens *commun à tous*, par quoi l'on entend une faculté de juger qui, dans sa réflexion, tient compte du mode de représentation de tous les autres êtres humains. En étayant son jugement grâce à celui des autres, chacun de nous apprend à se mettre à la place de tout autre être humain en se bornant à faire abstraction des limites qui, de manière contingente,

<sup>212</sup> Paul HAZARD : *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, II, 224, cité in Numa BROU : *La géographie des philosophes*, Gap, Ophrys, 1974, 392.

<sup>213</sup> BROU op. cit., 410.

<sup>214</sup> Lucien FEBVRE était fasciné par la confluence du style gothique et de la Renaissance à Rouen (Fernand BRAUDEL : *Le modèle italien*, Arthaud, 1989, 82).

<sup>215</sup> *Critique de la faculté de juger*, I. *Analytique du sublime*, § 39, Pl. II, 1071, AK. V, 293.

<sup>216</sup> *Critique de la faculté...*, Ibid.

affectent son propre jugement<sup>217</sup>. Belle occasion pour Kant de rappeler une nouvelle fois les trois maximes du *sens commun* :

- 1, penser par soi-même ;
- 2, penser en se mettant à la place de tout autre être humain ;
- 3, penser toujours en accord avec soi-même<sup>218</sup>.

Appliqué à la diversité nationale de l'Europe, cela veut dire que chaque Européen – Français, Anglais, Allemand, Italien, Espagnol – peut et doit se mettre à la place de l'autre en renonçant à sa propre subjectivité, mais en refusant aussi celle de l'autre, ce qui implique, comme condition nécessaire à toute unification culturelle du continent, l'apprentissage de jugements purifiés de toute partialité subjective<sup>219</sup>.

C'est sous cette forme magistralement théorisée par le penseur de Königsberg que l'idée européenne entre dans le discours politique du XIX<sup>e</sup> siècle et devient la référence majeure de l'idéal d'unification du continent au moment où cette idée connaît sa métamorphose fondamentale – qui la fait passer du registre de l'utopie littéraire à celui des idées *positives*<sup>220</sup>. Cette positivité mutante du concept européen est strictement contemporaine de celle de paix universelle dont il sera question dans un autre chapitre. Retenons pour l'instant que les deux idées sont de fabrication kantienne, qu'elles apparaissent dans la vulgate des intellectuels, des hommes politiques et des diplomates tantôt séparément, tantôt dans un rapport de synonymie, ce qui de toute évidence respecte davantage l'esprit kantien initial. Le *Projet de paix perpétuelle* a été largement diffusé hors d'Europe, particulièrement en Russie et aux États-Unis, où l'idée pacifiste importe davantage que l'unité européenne. Lorsque, en 1898, le tsar Nicolas II lance son appel aux peuples d'Europe, c'est à faire la paix qu'il les convie, et non à s'unir. La même idée préside un peu plus tard à la création d'un tribunal d'arbitrage international à La Haye – à l'initiative du Français Léon Bourgeois, très kantien par l'idée d'une solution juridique du problème de la paix, mais beaucoup moins par la conviction que l'Europe et la paix sont des problèmes structurellement distincts. De même, lorsque Thomas Woodrow Wilson, qui avait fait du texte de 1795 son livre de chevet, devint Président des États-Unis (1913-1921), il batailla en vain pour en faire passer l'esprit dans la diplomatie mondiale. Ce kantisme américain fit lamentablement fiasco, puisque les Européens

<sup>217</sup> *Critique de la faculté...* op. cit., § 40, Pl. II, 1072-1073, AK. V, 293-294.

<sup>218</sup> *Critique de la faculté ...* op. cit., Ibid..

<sup>219</sup> Marc CREPON : *Les géographies de l'esprit – Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Payot, 1996, 175-176.

<sup>220</sup> Bernard VOYENNE : *Petite histoire de l'idée européenne*, Payot, 1964, cité in Yves HERSANT – Fabienne DURAND-BOGAERT : *Europes – de l'Antiquité au XX<sup>e</sup> siècle*, Robert Laffont, Bouquins, 2000, 335 (cité HERSANT).

restèrent non seulement belliqueux, mais viscéralement attachés à la division de leur continent – et que, pour comble de malheur, le Sénat américain se refusa à ratifier le pacte qui portait création de la Société des Nations. Kant connut ainsi son Waterloo diplomatique ! À certains moments les Européens de la Belle Époque eurent probablement le sentiment – désastreux – que l'idée européenne et l'idée de paix étaient incompatibles, et que faute de mieux il faudrait se contenter de pacifier les peuples d'Europe plutôt que de songer d'entrée de jeu à les réunir – notamment lorsque eut lieu à La Haye, en 1907, une conférence internationale de la paix qui coïncidait avec une crise de l'entente cordiale franco-britannique. Sur le parquet diplomatique la solution kantienne – même positive – ne faisait décidément pas recette. Une guerre mondiale ne suffisant pas, il en fallait (au moins !) deux pour l'imposer (ce qui n'aurait surpris qu'à moitié notre philosophe dans son pessimisme radical). C'est au congrès de La Haye, en mai 1948, que Winston Churchill prononça en effet sa fameuse plaidoirie en faveur de la paix *et de l'Europe*<sup>221</sup>. L'Austerlitz de Kant en quelque sorte ! Trois remarques à ce propos : la première concerne la forme philosophique et républicaine de cette percée du kantisme européen sur la scène de la diplomatie du XX<sup>e</sup> siècle, la seconde a trait aux conditions sociologiques générales qui ont rendu possible cette percée, la troisième rappellera que cette vulgarisation européenne de la philosophie politique, accompagnée d'une intensification des contacts entre cultures différentes, ne fut possible qu'à mesure que les conditions sociales en Europe devenaient plus égales. L'ensemble du phénomène eût tourné court si l'Europe n'avait été en devenir démocratique.

Le triomphe de notre philosophe fut de nature politique – et il fut pourtant le triomphe d'une idée, la victoire d'une pensée spéculative sur un champ de bataille où les combattants n'étaient plus les soldats d'une politique nationale, mais les protagonistes d'une autre politique, celle de « l'âge cosmopolitique » : Kant les invitait à concevoir l'action non plus à partir du passé, mais comme un avenir dont ils avaient individuellement la charge, et à devenir par conséquent les acteurs d'un « messianisme philosophique »<sup>222</sup> de type nouveau – si comparable à celui de la République dans l'idéologie française depuis 1789. Ce messianisme ne pouvait s'imaginer aussi longtemps que la politique était un métier de spécialistes travaillant en cabinet et rôdés aux méthodes de Machiavel – comme c'était toujours le cas sous l'Ancien Régime et encore au XIX<sup>e</sup> siècle. Cela n'était plus vrai, selon Kant, depuis qu'existait un espace public européen dont il avait inventé le concept et que la Révolution française avait spectaculairement mis en scène – public dorénavant composé de

---

<sup>221</sup> HERSANT op. cit., 351.

<sup>222</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 43.

tous les « citoyens du monde » européens<sup>223</sup>. C'est de cette idéologie que se réclament sous nos yeux des Eurokantiens comme Jürgen Habermas – une idéologie à deux sources, révolutionnaire d'une part, juridique de l'autre, puisque Kant fut à la fois le théoricien d'un droit cosmopolitique supranational et le partisan fidèle de l'idée républicaine à la française.

Cette émergence d'un messianisme européen appuyé sur un public instruit élargi accompagna la constitution progressive d'une sociabilité intellectuelle fréquemment étendue à l'ensemble du continent. Coppet servira ici d'emblème à cette Europe des idées qui précéda de loin celle des institutions. Le succès de l'eurokantisme sur la scène politique suppose l'existence, sur le terrain, de réseaux transfrontaliers d'échange dans le domaine de la culture et de la science. Privée de ce support matériel, l'idéologie kantienne d'unification européenne ne serait jamais parvenue à s'imposer comme construction philosophique en soi. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les listes de personnalités gravitant, à Coppet, autour de Staël, Constant, Bonstetten et Sismondi<sup>224</sup> – on y trouve les noms de Villers, Degérando, Lezay-Marnésia, Barante, Custine, Jean de Müller (Johannes von Müller), Vincenzo Monti, Oehlenschläger, Zacharias Werner, de Friederike Münter-Brun, ou de la baronne de Krüdener. On se fera une idée approximative du volume (en particulier germanique) des relations de ces individus en rappelant qu'ils étaient tous en contact épistolaire régulier avec Tieck, Gentz, von Arnim, Fichte, Goethe, Wieland, Wilhelm von Humboldt, Fritz Jacobi et le célèbre abolitionniste Wilberforce.

La généralisation européenne de la philosophie critique ne se conçoit pas sans son arrière-plan d'extension progressive de la démocratie<sup>225</sup>. Alexis de Tocqueville a donné, au début de la deuxième partie de sa *Démocratie en Amérique*, une explication du phénomène. Comme les autres philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, Kant – poursuivant l'œuvre de Luther, Descartes et Voltaire – a entrepris de soumettre à l'examen individuel de chaque homme l'objet de toutes ses croyances. D'où vient, interroge Tocqueville, qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle cette méthode « est soudainement sortie des écoles pour pénétrer dans la société et devenir la règle commune de l'intelligence, et qu'après avoir été populaire chez les Français, elle a été ostensiblement adoptée ou secrètement suivie par tous les peuples de l'Europe ? » La réponse de Tocqueville est connue : la vulgarisation philosophique ne s'est imposée qu'« à une époque où les hommes commençaient à s'égaliser et à se ressembler. Elle ne pouvait être généralement suivie que dans des siècles où les conditions étaient enfin devenues à peu près

<sup>223</sup> CASTILLO-LEROY op. cit., 121 sq.

<sup>224</sup> Roland MORTIER 22-23 in *Le groupe de Coppet et l'Europe*, colloque de Tübingen, 1993, Lausanne, Institut Benjamin Constant – Paris, J. Touzot, 1994.

<sup>225</sup> Alain RENAULT in *Histoire de la philosophie politique*, T. III. *Lumières et romantisme*, Calmann-Lévy, 1999, 50.

pareilles et les hommes presque semblables. La méthode philosophique du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est donc pas seulement française, mais démocratique, ce qui explique pourquoi elle a été si facilement admise dans toute l'Europe, dont elle a tant contribué à changer la face. Ce n'est point parce que les Français ont changé leurs anciennes croyances et modifié leurs anciennes mœurs qu'ils ont bouleversé le monde, c'est parce que, les premiers, ils ont généralisé et mis en lumière une méthode philosophique à l'aide de laquelle on pouvait aisément attaquer toutes les choses anciennes et ouvrir la voie à toutes les nouvelles »<sup>226</sup>.

Cette explication rend compte lumineusement du fait que la philosophie kantienne de l'unification européenne est l'expression nécessaire de l'évolution démocratique du Vieux continent, et que la progressive égalisation des conditions culturelles et sociales requiert à la fois le rapprochement pacifique des nations et leur adhésion à une forme critique et dynamique de philosophie. Unification républicaine de l'Europe, transformation démocratique de ses sociétés, émergence d'une pensée critique – ces trois évolutions obéissent par conséquent à une seule et même loi, celle de l'urgente nécessité de prendre congé du passé, de lutter pour sortir de l'aveuglement – ce que l'époque appelle la *superstition* – et pour entrer dans la liberté – ce que l'époque appelle la *lumière*<sup>227</sup>. Pour dessiner le carré parfait de la philosophie européenne de Kant, il faut, nous semble-t-il, ajouter comme quatrième côté ce qui en constitue peut-être l'aspect le plus anticipateur : l'Europe n'existe en aucune façon comme passé, elle n'a de réalité consistante que sous les couleurs de son avenir, de sa postérité future. Elle n'est pas pour autant une utopie puisqu'on est certain qu'elle se fera. Cette foi philosophique en l'avenir de l'Europe en particulier et de l'humanité en général remplace, dans le *credo* kantien et républicain, ce qui, dans le système religieux, se nommait foi en l'immortalité. L'avenir radieux de l'Europe représente pour ainsi dire un transfert du concept d'immortalité du registre strictement religieux de l'au-delà chrétien dans celui des institutions d'ici-bas. Vue sous cet angle, l'unité de l'Europe peut être soit saluée d'avance comme signe prémonitoire du succès futur de l'espèce humaine – cela nous semble être le cas chez Kant –, soit au contraire se présenter comme l'alternative rationnelle à une dérive folle vers un avenir radieux considéré comme survivance de l'âge théologique – comme ce fut le cas chez Condorcet : on peut considérer en effet son *Esquisse* de 1793 comme une révolte, non pas contre les crimes et injustices de l'Ancien Régime, mais contre ceux des Jacobins<sup>228</sup> se prétendant – à l'image des religieux – constructeurs auto-désignés d'un avenir sans pareil.

<sup>226</sup> Alexis de TOCQUEVILLE : *De la démocratie en Amérique*, livre II, Première partie, chapitre premier : *De la méthode philosophique des Américains*, Robert Laffont, 1986, collection Bouquins, 430-431.

<sup>227</sup> Charles TAYLOR : *Les sources du moi – la formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998, 443-444.

<sup>228</sup> TAYLOR op. cit., 445.

Comme passage de la métaphysique à l'histoire, de la religion à la politique profane, l'idée d'unité de l'Europe signifie que le développement kantien du thème s'inscrit dans une logique de modernité, c'est-à-dire d'éloignement de l'âge théologique. Mais, pour irrégulier qu'il soit, ce mouvement n'en porte pas moins quelques caractéristiques d'une survivance – sécularisée – d'esprit prophétique, en particulier de ce que Henri de Lubac (à propos du saint-simonisme) appelle un « prophétisme métaphysico-social »<sup>229</sup>. Dans son vocabulaire l'Europe avait cessé de désigner une réalité géographique aux frontières connues pour devenir la métaphore d'une ère nouvelle de l'esprit humain. *Le Globe*, journal des saint-simoniens et tribune idéologique du prophétisme franco-allemand, lisait Kant comme l'annonciateur de la nouvelle ère religieuse issue de la rupture avec le christianisme de la tradition – et citait son nom pêle-mêle avec ceux de Lessing, Hegel et Goethe, de Maistre, Lamennais, Chateaubriand et Ballanche<sup>230</sup>. En France, la postérité de l'idée kantienne d'Europe va par conséquent bien au-delà du territoire austère du rationalisme classique pour se laisser repérer un peu partout dans le paysage idéologique, chez les Romantiques comme chez les socialistes, chez les scientifiques comme chez les modernistes du catholicisme. Invoquer l'Europe future – mais sous sa forme utopique, c'est-à-dire fort divergente de l'orthodoxie kantienne – se banalisa quelque peu en réflexe d'opposition au *juste milieu* des doctrinaires – de Monsieur Thiers à Bouvard et Pécuchet<sup>231</sup>. Les socialistes eux-mêmes se reconnaissaient volontiers dans ce Kant futuriste. Friedrich Engels écrit par exemple : « Nous autres, socialistes allemands, sommes fiers de ne pas descendre seulement de Saint-Simon, de Fourier et d'Owen, mais aussi de Kant, de Fichte et de Hegel »<sup>232</sup>.

La séduction de l'idée kantienne d'Europe et sa polysémie idéologique furent donc si puissantes que se reconnurent en elle aussi bien ceux qui avaient foi en la science seule que ceux qui espéraient en la venue d'une spiritualité inédite, ou même associaient scientisme et spiritualisme, espérance chrétienne et progressisme éclairé ou socialiste. Dans sa *Théologie de l'espérance*, le théologien protestant Jürgen Moltmann cite comme figures de proue de la troisième ère de l'Esprit – celle de l'Esprit scientifique – Lessing, Kant, Comte et Hegel<sup>233</sup>. Nous éprouvons aujourd'hui de grandes difficultés à imaginer la boulimie idéologique du XIX<sup>e</sup> siècle, à quel point les conceptions les plus contradictoires parvenaient à s'y associer en

<sup>229</sup> Henri de LUBAC: *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, T. 2. *De Saint-Simon à nos jours*, Lethillieux, 1979, 33.

<sup>230</sup> *Le Globe* du 3 mars 1831 cité de LUBAC op. cit., Ibid.

<sup>231</sup> de LUBAC op. cit., 34.

<sup>232</sup> Friedrich ENGELS : *Anti-Dühring*, Préf. deux. éd., Edition sociales, 1963, 41, cité de LUBAC, op. cit., 364.

<sup>233</sup> Jürgen MOLTSMANN : *Théologie de l'espérance*, Cerf-Mame, 1970, 283 sq., cité de LUBAC, op. cit., 443. Voir Ibid. une comparaison intéressante de Moltmann et de Ernst Bloch.

orgies de concepts, et combien l'Allemagne joua à fond son rôle de grande fournisseuse de progressisme en tout genre. Pour apprécier plus justement cette contribution germanique, dans laquelle le kantisme fut prépondérant, il faut se souvenir que l'idéalisme post-kantien de l'Allemagne est resté en gros fidèle jusque dans les années 1860 aux valeurs démocratiques de l'Europe franco-britannique (droits de l'homme et du citoyen, égalité juridique, séparation des pouvoirs, etc.) – et que la rupture entre la philosophie allemande et la philosophie occidentale n'a eu lieu qu'après 1860<sup>234</sup>. Dans ces conditions, les vues européennes de Kant étaient parfaitement recevables par les Français, qui n'éprouvaient encore aucune méfiance envers l'impérialisme idéologique du voisin allemand. L'euro-kantisme français du XIX<sup>e</sup> siècle profita largement de cette conjoncture, dans laquelle le seuil d'équilibre international du pouvoir philosophique semblait atteint entre France, Allemagne et Angleterre. La philosophie française se situait diplomatiquement entre les deux philosophies – l'allemande et l'anglaise. Son jeu consistait à résister à la philosophie allemande par une parenté sans cesse affirmée avec la philosophie anglaise, tout en affirmant que l'idéalisme allemand devait beaucoup à Descartes<sup>235</sup>. De la sorte il était commode d'importer des idées d'outre-Manche ou d'outre-Rhin sans paraître rien concéder sur le génie philosophique national, ni sur la nécessité d'une synthèse européenne à construire un jour. Dans cette situation d'équilibre, il n'était pas sorcier d'adhérer à la philosophie de l'Europe que Kant avait inventée et qui devait beaucoup aux Lumières, à la Révolution française et à la sociabilité internationale croissante des penseurs. Grâce à Kant, l'unité future de l'Europe pouvait ainsi être anticipée par la pensée rationnelle, et nous avons examiné les facteurs favorables à cette évolution. Reste à voir ce qui, en France, brouillait le message kantien en ce domaine.

### Une France en conflit avec l'Europe

*L'Europe, cette terre promise, cet autre continent austral  
vers lequel nous voguons depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.*  
Lucien Febvre

*L'Europe, cet objet politique non identifié.*  
Jacques Delors, cité par Blandine Kriegel

Nous avons constaté un différend fondamental entre universalisme kantien et universalisme français : le premier se porte d'emblée au niveau global – européen ou planétaire – des problèmes, auquel le second accède volontiers par extrapolation à partir d'un donné national réputé *a priori* transposable à la terre entière. Comme la plupart des idées

<sup>234</sup> Ludwig SIEP : *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Franfort /M., 1992, 15.

<sup>235</sup> Philippe SOULEZ : « Les missions de Bergson », in *Les philosophes et la guerre de 14*, textes réunis par Philippe SOULEZ, PU Vincennes, 1988, 80.

modernes, les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis la Révolution française, puis la réaction à celle-ci ont naturellement tendu à l'universalité<sup>236</sup>, de sorte que la philosophie de Kant et les idées de 1789 sont effectivement très comparables – mais à un certain moment « *cosmopolitique* » de l'évolution historique seulement. C'est l'heure où le mouvement romantique impose l'idée de l'unité du patrimoine européen, et où les élites culturelles rêvent d'enrichir leurs nations respectives de la collecte de productions étrangères : à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, August Wilhelm Schlegel entreprend de traduire Shakespeare, Friedrich Schlegel propose à Schleiermacher de traduire avec lui l'œuvre de Platon, Ludwig Tieck traduit *Don Quichotte*, etc.<sup>237</sup>. En cet instant de l'histoire, l'Allemagne est sûrement plus européenne que la France – tellement la situation a changé depuis l'Europe française de Voltaire. L'Europe n'était alors qu'un prolongement, une amplification de la France – une notion de riches, d'hommes cultivés, lettrés, polis, les bien nés, les puissants de ce monde<sup>238</sup>. Rien de commun avec 1798, lorsque la France pose l'Europe comme un corps étranger en face d'elle, un corps coalisé contre elle et qu'elle rejette, un corps avec lequel elle est en guerre. La Révolution marque dans l'ensemble une éclipse de l'Europe<sup>239</sup>. À Sainte-Hélène, Napoléon affirme à Las Cases que l'Europe n'a jamais cessé de faire la guerre à la France, à ses principes, et à sa propre personne, il a déclaré en 1806 devant le conseil d'État que la France était en butte à la jalousie de l'Europe depuis Henri IV<sup>240</sup>.

L'antagonisme franco-européen prend forme lorsque se constitue conjointement le germanisme culturel si bien analysé par Germaine de Staël – ce mythe glorieux d'une germanité créatrice à la fois du Moyen Âge et du monde moderne<sup>241</sup>. C'est ainsi que la France, après s'être identifiée longtemps à une Europe qui l'admirait et lui renvoyait l'image magnifiée de sa gloire, découvrait une Europe hostile qui prétendait forger les valeurs de la modernité sans elle, et même contre elle. L'Europe était devenue pour la France une concurrente. L'*intelligentsia* européenne du XIX<sup>e</sup> siècle vouait certes un culte aux idées de 1789, mais commençait progressivement, vers 1830, à passer de la justification de la Terreur à sa détestation<sup>242</sup>. On se posait de plus en plus de questions sur la Révolution – découvrant même que, pour l'Europe et pour le monde, la modernité n'était pas née en 1789 et avec les droits de

<sup>236</sup> Victor BASCH : Préface à Georg BRANDES : *L'école romantique en France*, Berlin (Barsdorf) – Paris (Michalon), 1902, XV.

<sup>237</sup> Georges GUSDORF : *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988, 310 sq.

<sup>238</sup> Lucien FEBVRE : *L'Europe – genèse d'une civilisation*, Perrin, 1999, 234.

<sup>239</sup> FEBVRE op. cit., 253. Signale dans la bibliographie de *La France révolutionnaire* de MONGLOND dix titres européens pour la période 1789-1800, c'est-à-dire rien.

<sup>240</sup> FEBVRE op. cit., 259.

<sup>241</sup> FEBVRE op. cit., 272.

<sup>242</sup> Jacques SOLE : *La Révolution en questions*, Seuil, 1988, 331.



l'homme, mais avec le capitalisme commercial, financier et industriel. C'est ainsi que les libéraux, les sociologues de l'histoire, les tenants de l'histoire des civilisations, etc. déchiffraient le devenir moderne européen. C'était la méthode de Turgot, et pour une large part celle de Germaine de Staël, de Benjamin Constant, de François Guizot. Ils illustraient une autre lecture de la philosophie kantienne de l'Europe. Ils comprenaient l'histoire autrement, en utilisant d'autres clés interprétatives que celle de l'histoire progressiste à la française qui faisait culminer dans la période révolutionnaire le progrès des idées, en continuité idéologique avec le protestantisme de la Réforme. Dans ces conditions il existait un risque que l'apologie kantienne de l'Europe fût interprétée comme une alternative libérale et d'inspiration anglaise à sa lecture franco-centrée dominante en France : nos intellectuels avaient pris la (fâcheuse) habitude de considérer l'euro-kantisme comme un frère jumeau de l'idéologie révolutionnaire, et comme l'homologue de l'Europe jacobine ou napoléonienne.

### **... Et pourtant modernisée « au risque du monde »**

La France de la Révolution et de l'Empire est donc en conflit avec l'Europe au moment où Kant construit son projet d'unification du continent. Il y a de fait une contradiction entre la politique européenne de la France et l'anticipation kantienne. Cette réalité une fois constatée, reste à expliquer comment – au fil du XIX<sup>e</sup> siècle et particulièrement sous la III<sup>e</sup> République – cette même France est devenue la terre d'élection du kantisme européen. L'explication, que nous tenterons de donner, tient au fait que ce pays – en grande partie en rupture avec sa tradition d'autarcie culturelle – a su se transformer « au risque du monde »<sup>243</sup>. Les Français, qui, pour exporter leur Révolution et leurs immortels principes, avaient fait la guerre à l'Europe, sont les mêmes qui, dans la course à la modernité, s'approprient en l'important ce que l'Occident a produit de plus avancé : la philosophie et le droit allemands, l'économie politique anglaise, la politique américaine<sup>244</sup>. La pensée européenne commence à prendre conscience d'elle-même et à se constituer en unité spéculative dans ce qui la distingue des philosophies du reste du monde. Ses trois originalités distinctives se profilent peu à peu, qui font ressortir davantage encore le poids de l'apport germanique :

1. Le moi pense le monde comme un objet séparé de lui – ce qui pose le problème de l'objectivité et de la vérité, et fonde épistémologiquement la science occidentale moderne. Nous croyons avoir démontré que, par l'analyse du fonctionnement transcendantal de la

<sup>243</sup> Voir Pierre BOURETZ : « La démocratie française au risque du monde », 27-137 (chapitre I) in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUD), T. 1. *Idéologies*, Gallimard, 2000 (cité BOURETZ risque).

<sup>244</sup> Françoise MELONIO in Antoine de BAECQUE – Françoise MELONIO : *Lumières et liberté – Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles* (T.3 de *Histoire culturelle de la France*, dir. Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI), Seuil, 1998.

raison, Kant libère l'être humain pour une activité scientifique désormais sans bornes, et qu'il est en cela le maître de tous les Européens. Il reste l'emblème de l'esprit européen aussi longtemps que la mission de l'Europe est avant tout de savoir et de diffuser des savoirs – ce qui pour la première fois se manifesta à l'échelle du continent au temps des Lumières. Pour le naturaliste suédois Carl von Linné par exemple, l'« *homo europaeus* » fut la forme suprême de l'« *homo sapiens* », avec ses trois caractères spécifiques « *levis, argutus, inventor* » (mobile, perspicace, inventif)<sup>245</sup>. Faut-il préciser que ce temps est révolu ?

2. L'être humain est un être qui travaille, et le travail de l'espèce humaine n'a d'autre but que de transformer le monde. Sur ce point aussi Kant a posé les fondations – mais ses successeurs (Hegel et Marx) sont allés plus loin que lui.

3. L'État (selon Hegel encore) est le lieu où se réalise la liberté dans l'histoire<sup>246</sup>. Les hommes n'accéderont au règne de la liberté qu'en construisant un État puissant et capable de la défendre – au besoin par la force – et non en laissant libre cours au jeu des forces sociales. Kant ne s'est guère exprimé sur ce point.

Tel est le triple cadre dans lequel la philosophie européenne moderne se déploie (et où le kantisme n'intervient, si l'on ose dire, que dans deux tiers du programme).

La France révolutionnaire avait des républiques-sœurs – ses satellites. La France moderne n'est plus l'institutrice de l'Europe, elle n'a plus de satellites, mais s'ouvre aux idées neuves d'au-delà des frontières. Dans son importation de l'idéologie libérale par exemple, la France du XIX<sup>e</sup> siècle procède avec éclectisme – son libéralisme est allemand en matière de culture, mais anglais en matière d'économie<sup>247</sup>. L'Allemagne dont Mme de Staël brosse un tableau flatteur en 1814, et les États-Unis – la république-sœur présentée par Tocqueville à l'opinion française en pleine Monarchie de Juillet (1835) – ne sont plus des disciples, mais des modèles. Ce qui a pris fin, c'est « le monothéisme culturel français » (Georges Gusdorf<sup>248</sup>), dont la contestation tous azimuts a commencé avec les Idéologues. Destutt de Tracy notamment a écrit en 1806 son *Commentaire de L'esprit des lois* – qui n'est pas publiable en France à ce moment-là. C'est le président américain (1801-1809) Thomas Jefferson qui en procura une version anglaise en 1811, huit ans avant la parution du texte en France. Tracy était de toute évidence familier de *L'essai sur la richesse des nations* d'Adam Smith (1776). Il

<sup>245</sup> Wolf LEPENIES : *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, Campus (New York – Francfort /M.), Maison des sciences de l'homme (Paris), 1992, 70. Même auteur : *La fin de l'utopie et le retour de la mélancolie*, Collège de France, Leçon inaugurale du 21 février 1992, 16.

<sup>246</sup> Maurice MERLEAU-PONTY : *Parcours 1935-1941*, Lagrasse, Verdier, 1997, 74-75.

<sup>247</sup> Vincent BERDOULAY : *La formation de l'école française de géographie (1871-1914)*, CTHS, 1995, 26.

<sup>248</sup> Georges GUSDORF : *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, T.VIII. *La conscience révolutionnaire – Les idéologues*, Payot, 1978, 521.

présente en effet l'opposition Ancien Régime-modernité comme l'antithèse de l'esprit de guerre et de l'esprit de commerce – lieu commun de la philosophie anglaise, que l'on retrouve chez Benjamin Constant et chez Kant, mais qui heurte de front la philosophie jacobine et napoléonienne de l'histoire. À l'école de l'étranger, les Français découvrent que la vérité est multiple comme l'histoire (qui devient une discipline scientifique en Allemagne) et comme la société (dont les Anglais excellent à analyser le rôle déterminant dans toute production culturelle). La littérature se dit désormais au pluriel, le monopole européen du classicisme français – battu en brèche depuis Shakespeare et Lessing – s'effondre face à l'évidence de la diversité des espaces–temps nationaux et des milieux sociaux.

Il convient d'ajouter deux remarques à ce sujet :

1. Considérable est là encore la fonction des rencontres de Coppet – les « états généraux de l'intelligence européenne » (Stendhal<sup>249</sup>) : Mme de Staël et l'*Athenäum* des frères Schlegel, mais aussi, pour la connaissance de l'Italie et du monde méditerranéen, Pierre Louis Guinguené (1748-1816), Simonde de Sismondi (1773-1842) et Claude Fauriel (1772-1844), premier professeur de littérature étrangère à la Sorbonne.

2. Les émigrés de la Révolution et de l'Empire ont joué un rôle décisif de médiateurs culturels et politiques. Contrairement à la légende républicaine, ils appartenaient dans une forte proportion aux milieux éclairés<sup>250</sup>. Dans les salons allemands, polonais, viennois, moscovites de l'émigration française, c'est la nouvelle culture cosmopolitique de l'Europe qui s'invente – dans laquelle le modèle français a cessé d'être hégémonique, pour céder la place à une polyphonie des cultures et des philosophies. Un exemple : entre Shakespeare et la France, c'est Schiller qui constitue le maillon intermédiaire idéal pour la génération romantique<sup>251</sup>.

Les bouleversements provoqués par la Révolution et l'Empire ont fini par confirmer l'Europe dans son rôle futur de « civilisation » unifiée. « J'entrevois, disait Goethe, l'aurore d'une civilisation européenne ». Des poètes comme Byron, Goethe ou Mazzini incarnent cette forme de culture en train de naître. Cette unité prend forme au XIX<sup>e</sup> siècle, sous le *leadership* de la banque anglo-saxonne, de la science allemande, de l'art et de la mondanité français<sup>252</sup>. Jamais dans l'histoire les Européens n'ont été aussi européens qu'entre 1815 et 1848 – jamais sinon peut-être au temps de Voltaire, lorsque pensée française et pensée anglaise fusionnèrent presque, au point que philosophie des Lumières et philosophie de l'*Enlightenment* furent

<sup>249</sup> Cité GUSDORF op. cit., 525.

<sup>250</sup> André JARDIN : *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Hachette, 1985, 192.

<sup>251</sup> Robert MINDER : *Hölderlin unter den Deutschen*, Francfort /M., 1968, 177.

<sup>252</sup> VOYENNE op. cit., in HERSANT op. cit., 329.

pendant quelques décennies ce que Charles Taylor appelle « le produit bilingue des deux sociétés »<sup>253</sup>. Les choses se sont gâtées par la suite, lorsque l'ascension américaine après la guerre de sécession et l'émergence d'un système mondial ont peu à peu effacé le sentiment d'appartenance européenne, au point que l'idée kantienne semble s'être un certain temps perdue dans les sables, et que les hommes de culture qui s'étaient longtemps sentis européens au moins autant que français, allemands ou italiens, se sont de plus en plus sentis exclusivement français, allemands ou italiens<sup>254</sup>.

Le bilan français de l'embellie européenne de la Restauration et de la Monarchie de Juillet est pourtant extraordinairement brillant, et il a marqué la mémoire culturelle nationale – celle d'une époque où la France s'ouvrit « au risque du monde », et fit le détour de sa Révolution vers celles de l'Angleterre et de l'Amérique – en même temps qu'elle découvrait l'altérité allemande. Ce moment si européen – et si kantien – de son histoire culturelle où la France se mit à l'école de la politique et de l'économie anglo-saxonnes et de la science germanique dessine « la sorte de chiasme » qui, sur deux siècles, marque paradoxalement la relation de la France à l'Amérique et à l'Allemagne : une méfiance diffuse subsiste envers l'Amérique, malgré la solidarité scellée sur les fonts baptismaux de la nation américaine, alors que deux siècles de guerres n'ont pas empêché l'amitié franco-allemande d'être le moteur de la construction européenne après 1945<sup>255</sup>. Sur la longue durée, l'idée européenne reste marquée au coin du libéralisme. Lorsqu'il voyage en Allemagne en 1861 et 1865, et rend visite, à Munich, à Mme von Bülow (la sœur de Blandine Ollivier), Jules Ferry découvre un pays dont le protestantisme – interprété comme latence laïque – cristallise son antipathie envers une Italie encore pontificale<sup>256</sup>. On ne saurait sous-estimer, dans cette genèse de la modernité française si fortement marquée d'influences germaniques, l'importance du facteur américain, qui obséda le parti ultra de 1815 à 1848<sup>257</sup>. Avant *La démocratie en Amérique*, l'Amérique est pensée par l'Europe comme l'enfance du Vieux continent. Tocqueville dit soudain aux Européens que l'Amérique n'est pas leur enfance, mais leur avenir<sup>258</sup>. Il parle de l'Amérique comme Kant parle de l'Europe. On se souviendra que cet apport américain à l'idée européenne s'accompagne d'un phénomène comparable à l'est du continent. On connaît le cliché – d'ailleurs lancé par Kant lui-même – du criticisme comme révolution copernicienne. On n'aurait garde d'oublier que Copernic a précédé Galilée, Descartes et Newton, que

<sup>253</sup> TAYLOR op. cit., 423.

<sup>254</sup> HERSANT – DURAND-BOGAERT op. cit., 308.

<sup>255</sup> BOURETZ op. cit., 61.

<sup>256</sup> Alphonse DUPRONT : « Jules Ferry opposant à l'Empire », *Revue historique*, 177 (1936), 354.

<sup>257</sup> Jeanne GILMORE : *La République clandestine (1818-1848)*, Aubier, 1998, 389.

<sup>258</sup> François FURET : *Penser la Révolution française*, nouv. éd., Gallimard, 19 83, 29, 173.

l'héliocentrisme, la philosophie critique et jusqu'à l'idée de République ont des origines également est-européennes, ni que Königsberg – Kaliningrad n'est pas seulement le coin le plus occidental de la Russie, mais aussi le coin le plus oriental de l'Europe<sup>259</sup>. L'idée européenne ne se conçoit pas limitée aux frontières du continent. Elle implique – très kantienne en cela – l'appui de l'Amérique et de la Russie.

### **L'Europe de Kant – concept constitutivement laïque**

Dans la genèse des idées politiques occidentales, le concept d'Europe est une idée-force libérale souvent associée à des valeurs émancipatrices modernes telles que la laïcité et la tolérance, et naturellement hostile au nationalisme. Les meilleurs Européens sont par définition les plus opposés aux égoïsmes nationaux, les plus hostiles aux particularismes tribaux de leurs communautés d'appartenance – que ce soit dans le domaine de la religion, des mœurs ou des traditions. Plus grande est la diversité ethnique, confessionnelle ou idéologique d'une communauté nationale, et plus se fait sentir le besoin de surmonter ces différences par la valorisation d'un universel qui les dépasserait et dans lequel tout le monde se retrouverait sur un pied d'égalité. C'est la raison pour laquelle, depuis la Renaissance et les Lumières, l'idée européenne a partie liée avec l'aspiration des hommes à se libérer de tout ce qui les rabaisse au niveau du particulier et de l'exception, et à cultiver tout ce qui les élève au niveau de l'universel et de la loi. Cela explique également pourquoi, dans l'histoire, l'idée d'Europe est toujours portée par des minorités instruites et des élites capables d'abstraction, car l'universel est abstrait et exige, pour être pensé, une expérience suivie de la pensée abstraite ou une longue tradition de culture livresque. Pour cette raison, les Juifs de l'empire austro-hongrois de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle s'identifièrent nostalgiquement au rêve européen, dans le triangle *mitteleuropéen* Vienne-Prague-Budapest<sup>260</sup>. Ce n'est pas non plus par hasard que le projet d'unité européenne de Kant naquit dans un milieu de culture philosophique rompu à la pratique des débats contradictoires, où chacun pour être libre renonçait à se réclamer de la chrétienté indivisible – tout en conservant néanmoins, dans son for intérieur, la possibilité de se réclamer du christianisme. Cette apparente ambiguïté – soit dit en passant – est la définition même de la laïcité. Sur le marché des idées, celle d'Europe est culturellement pleinement laïcisée dans le sens où, affirme Edgar Morin, aucune idée n'est demeurée assez sacrée ou

---

<sup>259</sup> Blandine KRIEGEL : *Cours de philosophie politique*, Livre de poche, 1996, 106. Ce cours a été professé au collège universitaire français de l'Université Lomonossov de Moscou. Sur « la singulière médiation russe », voir Michel ESPAGNE *En deçà du Rhin*, op. cit., 348-355.

<sup>260</sup> Bernard-Henri LEVY : *Les aventures de la liberté – une histoire subjective des intellectuels*, Grasset, 1991, 315.

assez maudite pour échapper au tourbillon des débats<sup>261</sup>. Dans les mentalités, l'idée européenne est régulièrement portée par des élites intellectuelles qui croient à la « civilisation » et s'estiment investies de la mission de la diffuser universellement – au nom de la science ou de la richesse<sup>262</sup> (les incultes et les pauvres sont des *barbares* que Dieu n'aime pas. La même civilisation supérieure – donc européenne – exige d'être répandue parmi les *sauvages*) : on est là, jusque dans le vocabulaire, au cœur de la pensée des Lumières.

Il n'est pas douteux que tout cela est cohérent et confère à l'idée européenne une continuité idéologique certaine à travers le désordre de son histoire. Mais plus essentiel nous paraît son lien profond avec la neutralité religieuse. On emploie, remarque Lucien Febvre, le nom neutre d'Europe pour désigner à la fois les tenants de Luther et les tenants du Pape, les sujets du très Chrétien Roi de France, du très catholique Roi d'Espagne, et les sujets du schismatique Roi d'Angleterre, des princes d'Allemagne passés à l'hérésie, des cantons suisses passés eux aussi à l'hérésie<sup>263</sup>. Toute l'histoire de la civilisation européenne depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, c'est l'histoire d'une conquête progressive de la civilisation par des laïcs, c'est l'histoire de l'appropriation laïque progressive de la civilisation chrétienne, c'est l'histoire de la laïcisation méthodique de toute la culture par des forces neuves. C'est l'histoire de l'arrachement à l'Église des plus hautes valeurs culturelles. Au bout de quoi il y a l'Europe<sup>264</sup>. On est passé de la notion religieuse de chrétienté à la notion laïque d'humanité – à laquelle le XIX<sup>e</sup> siècle adjoindra celle, presque équivalente, de civilisation. Le passage de la chrétienté à l'Europe et à la coexistence des Églises a été lent mais irréversible, la généralisation du concept européen est inséparable de l'apparition d'une « société a-sacrée »<sup>265</sup> et de la perte par l'Église du monopole du Salut.

L'Europe n'est pas chrétienne, mais pluriconfessionnelle et d'invention antichrétienne et savante, inconcevable sans la diffusion du livre à grande échelle<sup>266</sup>. Le projet kantien d'Europe unifiée eût été impensable hors de cette mutation sociale profonde ; il ne pouvait voir le jour sans que fût installée dans son pouvoir culturel cette « cléricature laïque qu'assoira la puissance neuve de la marchandise et de l'argent »<sup>267</sup>. Après la perte de l'unité chrétienne au siècle de la Réforme, ce sera l'Europe qui condensera les valeurs de l'unité, la qualité de l'unité, « sinon celle de l'unité perdue, du moins une unité de recours et

<sup>261</sup> Edgar MORIN : *Penser l'Europe*, Folio, 1990, 150.

<sup>262</sup> Georges B. DERTILLS in *Les Européens* (éd. Hélène AHRWEILER et Maurice AYMARD), Hermann, 2000, 440.

<sup>263</sup> Lucien FEBVRE: *L'Europe – Genèse d'une civilisation*, Perrin, 1999, 198.

<sup>264</sup> FEBVRE op. cit., 205 sq.

<sup>265</sup> Bruno NEVEU: « Naissance de la modernité – L'Europe, les Églises », 79-99, in *L'Europe dans son histoire : la vision d'Alphonse Dupront* (dir. François CROUZET et François FURET), PUF, 1998.

<sup>266</sup> NEVEU op. cit., 82, 87.

<sup>267</sup> Alphonse DUPRONT cité NEVEU, op. cit., 83.

d'attente »<sup>268</sup>. D'où les deux figures de l'Europe, celle – attentive, patiente, conservatoire – du maintien d'une tradition ancienne, l'autre – plus utopique – « de l'unité souverainement communiante du plus grand nombre d'humains possible, voire du genre humain tout entier »<sup>269</sup>. La République comme immense société des hommes, et l'Europe comme condensé d'humanité : voilà en quoi l'idéologie de la III<sup>e</sup> République après 1871 ressemble tellement à la philosophie des projets kantien de la dernière décennie du XVIII<sup>e</sup> siècle, et plus précisément en quoi le souffle prophétique kantien satisfait si bien le « besoin d'esprit » du régime républicain français et ce que Mona Ozouf nomme sa soif de gloire, son « besoin d'un épique »<sup>270</sup>.

---

<sup>268</sup> DUPRONT cité Ibid., 96.

<sup>269</sup> Ibid.

<sup>270</sup> Mona OZOUF, Ibid., 186.

# Kant *ou* La marche à la paix républicaine

La paix, l'un des rares buts de la philosophie.  
Michel Serres : *Eloge de la philosophie en langue française*

« **Le plus grand penseur de la paix ouverte en Allemagne** »<sup>271</sup>

C'est un fait que le message kantien de paix perpétuelle – bien que recueilli de toutes parts – n'a pas été entendu de ses principaux destinataires. « De même, écrivait Léon Brunschvicg, que la France n'a pas écouté Condorcet, l'Allemagne a été sourde à l'avertissement [de Kant, le] philosophe dont elle a le plus le droit d'être fière »<sup>272</sup>.

## La paix à l'ordre du jour de l'histoire et de la philosophie

La pensée des Lumières tendait à considérer la guerre comme un mal faisant naître plus de méchants qu'il n'en tuait – mais condamné à disparaître comme le mal lui-même. Le positivisme d'Auguste Comte ira jusqu'à prétendre que les guerres deviennent anachroniques dans les sociétés industrielles modernes<sup>273</sup> – pronostic démenti par la période 1840-1945<sup>274</sup>, où le concept kantien de *Völkerbund* (ou *Fédération des peuples*, *Société des nations*, *SDN*) essuie une série ininterrompue de revers – à l'égal de l'idée européenne qui s'efforçait (avec le même insuccès) de pacifier le Vieux continent en l'unifiant. Sous la III<sup>e</sup> République, le pacifisme kantien – organisateur de paix en même temps que d'unité – s'était sabordé en concédant un éclatement de l'Europe en camps ennemis : *Triple Entente* franco-russo-britannique d'un côté, *Triple* germano-austro-italienne de l'autre – toute la géopolitique de la Grande guerre était en place dès 1900. L'Europe ne s'était auparavant mise d'accord que dans l'agression coloniale contre la Chine, et n'avait réalisé de front commun que sous la forme d'un impérialisme colonial lourd de menaces de guerre. Sur son territoire, l'Europe des derniers siècles s'était divisée à trois reprises – au temps de la Réforme d'abord, avec les

<sup>271</sup> Friedrich HEER : *Europa – Mutter der Revolutionen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, 545.

<sup>272</sup> Léon BRUNSCHVICG : *L'esprit européen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947, 141-142.

<sup>273</sup> Raymond ARON : *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, 93.

<sup>274</sup> Voir Raymond ARON : *La société industrielle et la guerre*, Plon, 1957.



traités de Westphalie de 1648 ensuite, et avec la sécession allemande dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle enfin : chacune de ces trois divisions de grande ampleur avait eu des guerres pour conséquences – guerres de religion dans le premier cas, territoriales dans le second, mondiales dans le troisième.

Jamais n'avait été entendu cet appel à la paix raisonnée et raisonnable qui, sous différentes formes historiques, mérite le qualificatif de kantien, ni l'appel lancé aux négociateurs de Vienne par Augustin Thierry et Saint-Simon en 1815, ni l'appel lancé en 1919 par le président (kantien) des États-Unis Woodrow Wilson, désavoué par son propre Sénat lors du refus par celui-ci d'adhérer à la Société des nations<sup>275</sup>, ni même du vivant de Kant, puisque la paix d'Amiens (mars 1802) avait été rompue dès mai 1803 – pour laisser place à douze années de guerre ininterrompue qui ne s'achevèrent qu'à Waterloo : douze années d'un véritable défi à Kant<sup>276</sup>. Par les dates de sa biographie, Kant est (à peu près) contemporain de l'ascension de la Prusse dans le concert des grandes puissances européennes au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il a seize ans lorsque Frédéric II monte en 1740 sur le trône des Hohenzollern. Un an plus tôt, le jeune prince prussien a écrit un *Anti-Machiavel* où il fait l'éloge d'un équilibre rationnel des pouvoirs au service de la paix entre les nations – conception qu'il s'empressera de trahir lorsqu'il sera au pouvoir. Que l'équilibre des forces soit une garantie de paix durable entre les nations, c'est ce que ne croyait plus le Kant des années révolutionnaires (1789-1801) qui posent en termes nouveaux le problème de la paix et de la guerre. Kant formule explicitement le changement observable dans la géopolitique européenne dans un texte de 1793 intitulé *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*. Le texte se compose de trois parties qui s'en prennent successivement à Garve, à Hobbes et à Moses Mendelssohn. On lit notamment la phrase suivante dans la troisième section : « Une paix générale, qui durerait en vertu de ce qu'on appelle la *balance des forces* en Europe, est une pure chimère, comme la maison de Swift qui avait été construite par un architecte en si parfait accord avec toutes les lois de l'équilibre qu'elle s'effondra aussitôt qu'un moineau vint s'y poser »<sup>277</sup>.

Par une sorte de coup de force de la raison théorique – laquelle se sait en accord avec la raison révolutionnaire – Kant fixe à la philosophie de la paix un objectif inédit auquel il reviendra, deux ans plus tard, dans le *Projet de paix perpétuelle*. Il écrit : « Pourtant, je me

<sup>275</sup> Jean-Pierre FAYE in *Philosopher 2* (éd. Christian DELACAMPAGNE), Fayard, 2000, 380-385.

<sup>276</sup> Jules BARNI : *La morale dans la démocratie*, G. Baillière, 1868, 14<sup>e</sup> leçon .

<sup>277</sup> *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point, 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)*, Pl.III, 299, AK. VIII, 312.

fié, en ce qui me concerne, à la théorie qui part du principe du droit définissant ce que *doit être* la relation entre les hommes et les États et qui prône aux dieux de la terre la maxime de toujours agir dans leurs conflits de telle façon qu'ils préparent la venue d'un tel État universel des peuples et de l'admettre donc comme possible (*in praxi*) et *susceptible d'être*. Mais en même temps, je me fie aussi (*in subsidium*) à la nature des choses qui contraint à aller là où l'on ne veut pas aller de plein gré<sup>278</sup>». Le *putsch* philosophique kantien sera justifié par l'histoire européenne des années 1815-1914, où n'éclate en Europe aucune guerre affectant l'ensemble du continent, mais où se multiplient les guerres locales accompagnées de violences civiles, où la Russie exerce une hégémonie lointaine mais efficace sur toutes les monarchies absolues, et où l'Autriche est chargée de maintenir par la force l'ordre en Italie<sup>279</sup>. L'édifice de paix policière improvisée en 1815 ne passe pas sans profondes lézardes le cap de l'année 1830. L'Amérique latine devient la colonie économique d'une Angleterre qui, par calcul, soutient la lutte pour l'indépendance nationale des colonies espagnoles ou portugaises qu'elle contrôle commercialement<sup>280</sup>. C'est par un calcul également dangereux pour la paix que la Russie – obsédée par sa rivalité avec l'empire ottoman – soutient les Grecs qui deviennent grâce à elle indépendants en 1829, quand la Grande-Bretagne, soucieuse avant tout qu'ils ne soient pas satellisés par la Russie tsariste, leur envoie un roi dépêché d'Allemagne, etc.

Dans ces conditions, la menace de guerre qui pèse sur l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle est sans précédent. Les traités de Vienne en 1815 sont aussi peu garants de paix durable que ceux de Versailles et de Saint-Germain en 1919. La victoire britannique de 1815 – la plus totale de l'histoire du monde – a mortellement affaibli la France<sup>281</sup>, et engendré sur le Vieux continent une terrifiante montée des périls. Sous cet éclairage on comprend mieux les raisons pour lesquelles c'est en France – la seule puissance européenne « insatisfaite » en 1815 – que le lien construit entre la Révolution et la paix fut le plus efficace sur le plan de la propagande républicaine, et – par voie de conséquence – la sympathie pour le projet kantien la plus vive. Cette actualité du projet kantien ne se comprend que reliée à l'émergence d'une couche intellectuelle d'audience croissante, capable de le porter à la connaissance de l'opinion. Il faut en effet à la fois appartenir aux classes instruites et se situer à une distance critique par rapport au pouvoir pour juger la marche de l'Europe à la guerre<sup>282</sup>. L'exemple de Karl August

<sup>278</sup> Ibid., 300 (VIII, 313).

<sup>279</sup> Sur ce point, voir le chap. V : La paix (131-142) in E.J. HOBBSAWM : *L'ère des révolutions*, Fayard, 1969.

<sup>280</sup> HOBBSAWM op. cit., 137.

<sup>281</sup> HOBBSAWM op. cit., 140.

<sup>282</sup> Werner GREILING : « Nationalismus, Kosmopolitismus und europäische Idee – Die Intellektuellen um Varnhagen von Ense zwischen Vormärz und Revolution von 1848-1849 » – 303-313, in *Le cheminement de*

Varnhagen von Ense (1785-1858) est édifiant à ce propos. Diplomate prussien de 1815 à 1819, il a été licencié à cette date pour délit d'opinions libérales. Ses activités se sont portées alors vers la scène culturelle berlinoise – notamment grâce au salon tenu de 1819 à 1833 par sa femme, la célèbre Rahel Varnhagen. Il n'a cessé de se battre pour la paix, pour un rapprochement de l'Allemagne et de ses voisins polonais et italiens, pour une Europe de la culture. Il a échangé une correspondance abondante non seulement avec Alexander von Humboldt, Hermann von Pückler-Muskau, Bettina von Arnim – mais également avec Carlyle, Bakounine et Custine. Il a traduit Pouchkine et Lermontov.

Pour expliquer la guerre et la paix, la philosophie politique moderne dispose de trois modèles : le modèle de Hobbes qui s'intéresse aux tensions entre pouvoirs sans se faire d'illusion sur la possibilité de les réduire autrement que par des accords éphémères, le modèle de Grotius qui explore la capacité de la société internationale à fonder juridiquement sa solidarité, le modèle de Kant qui s'interroge sur la nécessité d'instaurer une paix universelle sur la base des exigences de la raison pratique, et de réaliser un jour prochain l'humanité en communauté juridique.

Hobbes, Grotius et Kant sont souvent en désaccord, mais ils ont en commun la particularité d'avoir réfléchi à contre-courant de l'ordre établi : Hobbes a craint d'être poursuivi en Angleterre pour ses opinions politiques – et il a vécu en France de 1640 à 1651. Le Hollandais Grotius a été condamné à la prison dans son pays pour arminianisme, il s'est réfugié en France où il est devenu ambassadeur du roi en Suède. Kant est lui aussi allé fort loin dans l'anticonformisme en matière diplomatique, puisqu'il a pris le contre-pied de la doctrine prussienne du XVIII<sup>e</sup> siècle – dans laquelle prévalait, conformément à la lettre des traités de Westphalie, le concept de souveraineté de l'État monarchique : la paix était le résultat de l'équilibre des forces et de leur mise en ordre. L'ordre confondu avec l'équilibre<sup>283</sup> – cette conception était irrecevable pour Kant (comme d'ailleurs pour Rousseau et Hegel). En quoi Kant était-il novateur ? Il soutenait que la nature veut la discorde, mais que la paix est possible et nécessaire, ou plutôt possible parce que moralement nécessaire. « *Tu peux parce que tu dois* ». Le pacte de paix universelle constitue la fin ultime tout entière de la *Doctrine du droit* dans les limites de la simple raison. La révolution morale de la paix peut être préparée par la culture et le droit, certains signes – comme la Révolution française – suggèrent que l'humanité y est disposée. Ce que la philosophie politique de Kant partage avec l'idéalisme allemand, c'est bien la conviction de plus en plus affirmée que l'individu l'emporte

---

*l'idée européenne dans les idéologies de la paix et de la guerre* (éd. Marita GILLI), *Annales littéraires* de l'Université de Besançon, Belles Lettres, 1991.

<sup>283</sup> Pierre HASSNER : *La violence et la paix*, Seuil, 2000, 38.

sur l'État, le bonheur privé sur l'héroïsme public, la sécurité sur la gloire<sup>284</sup>. C'est en cela que le pacifisme kantien répondait au besoin de sécurité des bourgeois français du XIX<sup>e</sup> siècle – qu'ils aient été républicains, libéraux ou conservateurs.

Lorsque Kant construit son *Projet de paix perpétuelle*, il poursuit la polémique des Lumières contre Hobbes. L'idée d'ordre, que Hobbes avait défendue en l'identifiant à la monarchie absolue, est contestée au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque l'État cesse d'être perçu comme un gage de sécurité et de justice. La raison continue assurément de dicter les règles du droit et de proposer des normes à la conduite des individus, mais ces préceptes rationnels – jusque là présentés comme des règles de droit public – ces « *dictamina rectae rationis* » se sont peu à peu transformés en injonctions à agir moralement<sup>285</sup>, et non plus à obéir les yeux fermés à un État en lequel on n'a plus confiance. La seconde section du *Projet* de 1795 – celle « *qui contient les articles définitifs de la paix perpétuelle* » – précise dans son premier article que la constitution civile de chaque État doit être républicaine<sup>286</sup>, puisque la République seule est établie sur des principes qui rappellent ceux de la raison pratique individuelle dans une collectivité et qui doivent être compatibles,

- 1°, avec la liberté qui convient à tous les membres d'une société, en qualité d'hommes,
- 2°, avec la soumission de tous à une législation commune, comme sujets ; et enfin
- 3°, avec le droit d'égalité, qu'ils ont tous, comme membres de l'État<sup>287</sup>.

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce rationalisme juridique et moral de la paix est en concurrence avec le rationalisme économique et utilitaire qui prévaut dans la philosophie anglaise. Au regard de l'utilité et de l'intérêt, la guerre est pour les Anglais toujours une fausse solution. « *War*, écrit par exemple Jeremy Bentham, *is mischief upon the largest scale*. » Le garant le plus sûr de la *pax perpetua* est l'esprit de commerce. Sur la scène idéologique de la Révolution française et de ses suites guerrières, la seule philosophie de la paix concurrente de celle de Kant est celle du libéralisme économique dont Jean-Baptiste Say a donné la formule en 1859 en définissant l'économie politique comme science de la paix<sup>288</sup>, après que Adam Smith en eut posé les bases théoriques en 1776 dans ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*.

<sup>284</sup> HASSNER *violence*, op. cit., 43.

<sup>285</sup> Voir sur l'ensemble de ces questions la riche synthèse de Wilhelm JENSSEN: *Friede*, in : *Geschichtliche Grundbegriffe* (hrsg. von BRUNNER, CONZE und KOSELLECK), Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, Bd. 2.

<sup>286</sup> Pl. III, 341-345, AK. VIII, 349-353.

<sup>287</sup> Ibid. 341-342 (350).

<sup>288</sup> JENSSEN op. cit., 572.

Si, placés devant l'alternative Kant ou Smith, les pacifistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle ont opté pour Kant, c'est pour des raisons idéologiques qui tiennent aux liens qu'il établissaient *a priori* et selon la méthode kantienne – sur le plan théorique – entre politique et morale – et non, à l'anglaise – sur le plan pratique – entre politique et commerce. Pour des oreilles françaises, Kant parle d'or et il parle la langue de la morale politique nationale lorsqu'il écrit, en conclusion de la troisième section (*Le droit cosmopolitique*) de sa *Doctrine du droit* : « La raison moralement pratique énonce en nous son *veto* irrévocable : *il ne doit pas y avoir de guerre*, ni entre toi et moi dans l'état de nature, ni entre nous en tant qu'États... [...] Et quand bien même ce dernier aspect – mettre fin à la guerre – de la réalisation de notre intention demeurerait à jamais un vœu pieux, ce ne serait certainement pas nous tromper que d'adopter la maxime d'y travailler sans relâche, car cette maxime est un devoir. Quant à supposer que la loi morale en nous-même est trompeuse, cela révélerait le désir exécrationnel d'être plutôt privé de toute raison et de se voir rejeté d'après ses propres principes au rang des autres classes d'animaux, dans le même mécanisme de la nature »<sup>289</sup>.

Le lecteur français retrouve ici – jusque dans l'exubérance délibérée du style – tous les *topos* du discours politique national – la volonté d'infléchir le cours des choses en les soumettant de force au *diktat* de l'idée, une certaine propension à voir dans la paix un problème de morale, plutôt qu'une question de technique de négociation. Autant dire que l'idée kantienne de paix perpétuelle présente les mêmes structures conceptuelles que l'idée républicaine française – ce n'est pas par hasard qu'elles marchent de pair depuis 1795. Kant et la République française se font les mêmes illusions, soupçonnant aussi peu l'un que l'autre la *folie des nations* – (bien que Kant emploie à l'occasion l'expression *Nationalwahn*). On voit bien à ce propos combien fut précieux pour les Français le contrepois du libéralisme anglo-saxon lorsque s'imposait l'évidente importance, pour la sauvegarde de la paix, non de principes abstraits impliquant des devoirs, mais celle de réalités matérielles excluant la force. Même directement inspiré de Kant, le pacifisme républicain français s'exprimait donc nécessairement sur les deux registres – celui de l'idéal et celui du réalisme, celui du devoir et celui de l'intérêt, celui des prophètes et celui des bourgeois, celui de la République et celui du commerce. Le pacifisme européen du XIX<sup>e</sup> siècle mêlait inévitablement les deux idéologies concurrentes. L'internationalisme pacifique de Victor Hugo, dans le grand discours qu'il prononça le 22 août 1849 au congrès international de la paix à Paris, devait peut être davantage à Grotius et Bentham<sup>290</sup> qu'à Kant.

<sup>289</sup> *Métaphysique des mœurs*, I. *Doctrine du droit*, Troisième section : *Le droit cosmopolitique*, § 62, conclusion, Pl.III, 628-629, AK.VI, 354-355.

<sup>290</sup> Franz SCHNABEL : *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd.3. *Monarchie und Volkssouveränität*, Fribourg / Br., Herder, 1970, 154-158.

**Paix et christianisme – la sécularisation kantienne**

L'idée supranationale, née en Europe continentale à la fin de la Renaissance, s'inscrit dans une longue tradition de pensée logicienne et systématisatrice, à laquelle appartient – avec Kant – des hommes aussi différents que Sully, Leibniz, l'abbé de Saint-Pierre ou Saint-Simon. La pensée britannique de la paix s'organise par contre, dans le même temps, sur des registres différents, où l'accent est mis sur le pragmatisme des solutions et la sauvegarde prioritaire des pluralismes (politique ou confessionnel). Depuis la Grèce antique, le concept de paix oscille entre trois orientations s'excluant l'une l'autre : ou bien le conflit est réglé rationnellement (Aristote), ou bien il est réprimé par l'installation d'un pouvoir civil dominateur (Machiavel), ou bien encore il est racheté par la reconnaissance, par le politique, d'un pouvoir divin rédempteur (Saint-Augustin). On a affaire dans le premier cas à une paix constitutionnelle, dans le second à une paix hégémonique assise sur une domination forte, dans le troisième à ce que l'on pourrait appeler la paix absolue<sup>291</sup>. De toute évidence, le modèle de paix kantienne ne se rattache directement à aucune de ces trois formules.

En pratique, la reconnaissance du projet kantien de 1795 prend des formes différentes selon les cultures nationales et les appartenances religieuses : un pacifiste américain ne ressemble en rien à un pacifiste français – même s'ils se réclament tous deux de Kant. Il serait intéressant, pour vérifier cette présomption, de suivre dans les *Kant-Studien* les interventions de membres de la *Kant-Gesellschaft* venus des quatre coins de la planète à l'occasion de commémorations diverses, et tout particulièrement dans les moments de crise internationale ou de risques de guerre. On vérifierait sans doute que le pacifisme de Kant est aimé aux États-Unis à travers Emerson, en Italie à travers Benedetto Croce, en France à travers Saint-Simon et Comte, mais qu'il est peu prisé des slavophiles en Russie, etc. Un exemple arbitrairement choisi, un peu au hasard : le 25<sup>e</sup> anniversaire de la *Kant-Gesellschaft* fêté – devant un parterre fort cosmopolite – à Halle en mai 1929, chronologiquement à peu près à mi-parcours entre le pacte Briand-Kellogg d'août 1928 et le triomphe nazi aux élections de septembre 1929. Jacob Gould Schurman, ambassadeur américain à Berlin, y prononce une allocution passionnante : philosophe de formation (docteur en philosophie de l'Université d'Édimbourg), fondateur de la *Philosophical Review*, il se souvient d'avoir suivi à Berlin l'enseignement de Paulsen sur Kant – et à Göttingen celui de Lotze. Entré dans le corps diplomatique en 1920, après avoir présidé l'Université Cornell en 1892, il rappelle que la paix, qui fut au centre de la pensée de Kant, a été ensuite une idée politique initialement pratiquée aux États-Unis (où la première

<sup>291</sup> Dolf STERNBERGER : *Drei Wurzeln der Politik*, Francfort /M., Suhrkamp, 1984, 387.

société pacifiste du monde fut fondée en 1815), et que la diplomatie de Frank Kellogg ne se comprend que dans cette continuité au long cours<sup>292</sup>. H. J. Groenewegen, qui préside le groupe hollandais de la *Kant-Gesellschaft*, indique pour sa part que, dans son pays, les Universités libres et les Églises libres ont été les dépositaires de l'héritage pacifique kantien, et que, dans le même esprit d'ouverture intellectuelle, la Hollande venait de fêter le 350<sup>e</sup> anniversaire de l'union d'Utrecht (1579)<sup>293</sup> qui l'ouvrait sur la communauté universelle. À la lecture de certaines contributions étrangères, on constate avec surprise et tristesse que l'association de l'idée d'État et de l'idée de moralité – considérée comme l'expression suprême du génie politique allemand – est également revendiquée comme l'essentiel du message... kantien, que l'on eût préféré voir relié à la longue lignée du pacifisme religieux européen. Celui-ci, pour le résumer à l'extrême, mène – dans le règlement des conflits confessionnels – de Cues à Kant en passant par Jean Bodin, Leibniz et Pierre Bayle<sup>294</sup>.

On ne saurait oublier en effet les sources chrétiennes du pacifisme européen, qui peut se réclamer du *Sermon sur la montagne*. Dans la culture protestante, particulièrement anglo-saxonne, les églises de la paix (*Peace Churches*) sont investies de la mission de réaliser cette paix terrestre – c'est le cas des mennonites, des quakers et de l'Église des frères (*Church of the Brethren*). Fondamentale est, dans la constitution d'une théologie de la paix, la contribution de Saint-Augustin (*Cité de Dieu*, 19, 11-17) – selon laquelle cette paix sur terre est toujours imparfaite<sup>295</sup>. Mais le christianisme a hérité de la révolution stoïcienne certaines conquêtes intellectuelles durables, en particulier l'idée que toute la vie universelle est nécessairement orientée vers la paix entre êtres raisonnables – ce qui, chez les Grecs, excluait les Barbares. Ce qu'Augustin appelle « paix divine » correspond à ce que les Grecs nommaient « paix naturelle ». La soumission à une loi universelle – du cosmos ou de la foi – est commune aux stoïciens et aux Chrétiens. C'est tout cela que la modernité kantienne mettra en question. La sécularisation intégrale de la paix se fondera, à partir du *Leviathan* de Hobbes (1651), sur la révocation radicale de l'augustinisme et de sa conception caritative et philanthropique de la paix : désormais, celle-ci ne sera plus définie par la justice – longtemps considérée comme

<sup>292</sup> *Kant-Studien* 35 (1930), 13 sq.

<sup>293</sup> *Kant-Studien*, op. cit., 20.

<sup>294</sup> Le cardinal allemand Nicolas de Cues (1401-1464) a négocié avec les hussites tchèques, puis participé avec les Grecs à des négociations à Constantinople et à la très précaire paix religieuse de Florence (1439), plaidé enfin en 1453 pour un armistice des fanatismes dans son *De Pace fidei* – où il fait intervenir un Italien, un Anglais, un Grec, un Hindou, un Persan, un Chaldéen, un Juif, un Tartare. Le juriste et philosophe Jean Bodin (1530-1596) écrit en 1593 un *Colloquium Heptaplomeres* – qui ne sera publié qu'au XIX<sup>e</sup> siècle – où il imagine des entretiens à Venise entre un catholique, un calviniste, un luthérien, un juif, un renégat musulman, un adepte de la religion naturelle...

<sup>295</sup> Sur tous ces aspects théologiques on s'informerait dans le *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (hrsg. von Hans Dieter BETZ u. a.), Bd. 3, Tübingen, Mohr – Siebeck, 2000 (articles *Friedensbewegung*, *Peace Churches*).

affaire exclusivement divine ou, par délégation, cléricale –, mais par la sécurité et l'ordre, qui sont de la responsabilité des hommes<sup>296</sup>. Cette inversion des valeurs est un processus culturel complexe, qui a eu lieu d'abord à l'intérieur du christianisme, avant de le subvertir de l'extérieur. C'est donc le comportement quotidien des chrétiens et leurs rapports mutuels dans la vie sociale qui se sont préalablement modifiés – il ne s'agissait plus de plaire à Dieu, ni d'orienter toute sa vie sur ses commandements, mais d'être agréable à son prochain, de considérer ses défauts avec indulgence – particulièrement s'il pratiquait une autre religion, même non chrétienne, bref d'être « sociable ».

Cette « sociabilité » (*Socialitas*, *Geselligkeit*), comprise à la fois comme loi de toute humanité et comme objectif normatif de toute socialisation, fait partie de l'apprentissage de la *patientia* et de la paix dans une modernité qui découvre les risques de conflit inhérents à la pluralité croissante des confessions et des convictions. Plus l'individu se veut libre moralement, et plus il a obligation à faire la paix avec d'autres individus également libres, mais qui ont des intérêts différents<sup>297</sup>. Il y a donc un lien direct non seulement entre la philosophie de la raison pratique de Kant et son projet de pacification juridique de 1795, mais entre sa morale et la *Théorie de la conduite sociable* (*Theorie des geselligen Betragens*) que Friedrich Schleiermacher publie en 1799. L'homme librement soumis à la loi morale obéit aux mêmes maximes que celui qui conclut la paix avec ses semblables – dans les deux cas a été apprise la relativité des religions, et que posséder une religion importe moins que d'admettre l'égale dignité de la religion des autres, ou l'éventuelle indignité de la sienne propre. C'était déjà la leçon du *Nathan le sage* de Lessing – où au bout du compte l'Allemand se révélait persan et la Juive... une chrétienne qui s'ignorait. Le pacifisme de Kant est ainsi probablement une variante de sa détestation de tout ce qu'il appelait *Schwärmerei*<sup>298</sup> (extravagance, excès de sentiment, fanatisme). Tous ces traits se retrouveront dans le relativisme de juste-milieu qui caractérise la mentalité de la France bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle.

Cette progressive perte d'autorité du christianisme s'accompagnait paradoxalement de sa survie dans le millénarisme du pacifisme français moderne. « Et le monde deviendra Eden » – prophétisait Moritz von Prittwitz en 1838, faisant écho à Saint-Simon prévoyant en 1814 un monde pacifié par l'industrie : « L'âge d'or du genre humain, écrivait celui-ci, n'est

---

<sup>296</sup> Ibid., loc. cit., 363.

<sup>297</sup> Voir l'article *Geselligkeit* de Friedrich VOLLHARDT in *Lexikon der Aufklärung – Deutschland und Europa* (hrsg. von Werner SCHNEIDERS), Munich, 1995, 152-154.

<sup>298</sup> Dolf STERNBERGER : *Gut und Böse – Moralische Essays aus drei Zeiten*, Francfort / M., Insel, 1988, 163-165.



point derrière, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social<sup>299</sup> ». Partout dans les utopies des années 1830 s'offrait un mélange de phraséologie chrétienne et de vœux saint-simoniens, où l'humanité était prête à « marcher directement, en rangs serrés, à la conquête de sa destinée terrestre »<sup>300</sup> pacifiée. Le pacifisme kantien fut oublié un instant au profit d'utopies ouvrant sur le tout proche « troisième âge du monde » – le règne de l'esprit dans les formes d'un joachimisme sécularisé<sup>301</sup>, le plus souvent en rupture avec l'Église romaine. Héritier en cela de Rousseau et contemporain des anticipations positivistes, le XIX<sup>e</sup> siècle occidental rêve de paradis terrestre – comme bientôt la Russie de Soloviev et de Berdiaev<sup>302</sup>.

Sur l'essentiel pourtant une rupture a été consommée entre christianisme et *Aufklärung* au sujet de la paix. Dieu et le droit ne parlent manifestement pas la même langue – Dieu dicte aux hommes l'absolu de *sa* paix, les hommes ne parviennent pas à se mettre d'accord sur *leur* paix, tellement leur droit est incapable de ramener à la raison leur envie de se battre. Le point de vue chrétien et le point de vue kantien sont totalement opposés. Comme l'impératif divin d'amour entre les hommes ne peut être juridiquement régulé, mais que son application est confiée à l'Église, celle-ci ignore le droit international, ou droit des gens (*jus gentium*) – et ce n'est pas par hasard que l'invention de celui-ci par Grotius marque une étape essentielle de la sécularisation de la paix et de la guerre. Kant s'inscrit dans la même continuité, en ce sens que le droit, qui fonde rationnellement la paix, renonce à imposer l'amour entre les hommes, et, par là-même, contredit la paix chrétienne dans son essence. S'ils restaient – comme dans le christianisme – obligés de s'aimer les uns les autres pour vivre en paix, les hommes ne seraient pas libres, et la morale kantienne serait inconcevable. Tout droit subordonnant la vie collective à une loi d'amour entre les hommes prive ceux-ci de leur liberté. La garantie de cette liberté postule l'existence d'instances juridiques, dont la légitimité soit reconnue de la société tout entière. Elle implique également que les autorités religieuses elles-mêmes se plient à cette juridiction civile<sup>303</sup>. Le kantisme de la paix – sur ce plan-là – n'est pas dénué d'ambiguïté : la liberté du sujet moral implique son émancipation par rapport à l'absolu de la

<sup>299</sup> Moritz von PRITZWITZ : *Andeutungen über die künftigen Fortschritte und Grenzen der Civilisation*, Mannheim, 1838, 327. Comte de SAINT-SIMON : *De la réorganisation de la société européenne* (éd. Alfred PEREIRE), 1925, 97.

<sup>300</sup> Victor CONSIDERANT : *Destinée sociale*, I, 1837 (28-29) cité in Henri de LUBAC : *La postérité spirituelle de Joachin de Flore, T. 2. De Saint-Simon à nos jours*, Lethielleux, Le Sycomore, 1981, 42.

<sup>301</sup> De LUBAC op. cit., 58.

<sup>302</sup> De LUBAC Ibid., 71, 405, 425.

<sup>303</sup> Sur l'antinomie du droit international kantien et de la doctrine chrétienne, voir les explications lumineuses de Julius EBBINGHAUS : *Philosophie der Freiheit – Praktische Philosophie (1955-1972)*, hrsg. von Georg GEISMANN und Herlof OBERER, Bonn, Bouvier, 1988, 23-34.

*pax divina* et la mise en place d'un arbitrage juridique en capacité d'imposer la paix. Mais cette liberté – dans l'esprit de Kant – réalise un projet divin<sup>304</sup>.

## 1795 – Kant déclare la paix à la Révolution française

C'est le *Projet de paix perpétuelle* qui ouvrit la France à l'esprit de la philosophie transcendantale.  
Alexis Philonenko

Le 6 avril 1795 était signé à Bâle un traité de paix franco-prussien, accueilli avec enthousiasme en France et en Prusse, mais ressenti comme une trahison dans le Reich<sup>305</sup> – notamment en Autriche, qui pour six années supplémentaires resta en guerre avec la France révolutionnaire. Le 13 août 1795, Kant annonce à son éditeur Nicolovius qu'il achève un texte sur ce sujet. Le *Projet de paix perpétuelle*, publié à Königsberg pour la foire de la Saint-Michel de la même année, a été d'emblée le plus foudroyant succès éditorial de Kant – tout particulièrement en France. Nicolovius a sans attendre publié une seconde édition (tandis que paraissait à Berne une première traduction française qui ne donna pas satisfaction à l'auteur). La troisième édition fut accompagnée d'une version française qui trouva son agrément. *Le Moniteur* publia le 3 janvier 1796 quelques extraits destinés à ses lecteurs de Paris et de province. Alain Ruiz a publié le texte (inédit) d'une adaptation française du texte kantien, achevée dès l'hiver 1795-1796 par le Wurtembergeois Karl Friedrich Reinhard, alors ambassadeur de la République française près les villes hanséatiques<sup>306</sup>, qui destinait son travail à son ami Sieyès. Le texte intégral du *Projet* connut 12 éditions allemandes du vivant de Kant, 12 pour la période 1805-1914, et 20 pour la période 1918-1945<sup>307</sup>. Comme nul n'est prophète en son pays, le pacifisme kantien eut moins d'impact en Allemagne qu'à l'étranger – tout spécialement en France, où le succès de librairie du *Projet* marque de façon éclatante le coup d'envoi de la gloire française de notre philosophe. C'est le 19 février 1795 que, dans une lettre à Louis-Ferdinand Huber, Schiller jugeait le peuple français déjà « mûr pour les idées pures de la raison »<sup>308</sup>. Plus que philosophique, l'enjeu était politique. Le message de Kant aux Français était clair : ils devaient faire la paix avec l'Europe – et avec eux-mêmes – sans renoncer à l'essentiel de leur Révolution. C'est de paix qu'avaient besoin la France et l'Europe

<sup>304</sup> EBBINGHAUS *op. cit.*, 34.

<sup>305</sup> Hans SANER: *Die negativen Bedingungen des Friedens*, 43-67 in *Immanuel Kant – zum ewigen Frieden* (hrsg. von Ottfried HÖFFE), Berlin, Akademie – Verlag, 1995. Renvoie à la très érudite synthèse de Otto TSCHIRCH : *Geschichte der öffentlichen Meinung in Preussen vom Basler Frieden bis zum Zusammenbruch des Staates (1795-1806)*, Bd. 1, Weimar, 1933.

<sup>306</sup> Alain RUIZ : À l'aube du kantisme en France – Le texte inédit de l'adaptation française du traité de Kant « Vers la paix perpétuelle » par Karl Friedrich Reinhard, *Cahiers d'études germaniques*, 1981, N° 5, 119-153. Le texte de Reinhard Ibid., 122-152.

<sup>307</sup> Friedrich HEER : *Europa – Mutter der Revolutionen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, 545 ssqq.

<sup>308</sup> François AZOUVI-Dominique BOUREL : *De Königsberg à Paris – la réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1991, 71.

– de cette paix que Sieyès attendait de Bonaparte *et* de Kant (du premier probablement davantage que du second). Il s'agissait en somme de « terminer la Révolution française avec le concours de Kant »<sup>309</sup> – c'est-à-dire de tourner la page de la Révolution sans que fussent perdues ses conquêtes spirituelles. Comment faire connaître ce programme en forme de compromis ? C'était – pour employer le vocabulaire d'aujourd'hui – un problème de communication et d'opinion publique. Les relais d'opinion nécessaires à la réussite de l'opération étaient tout trouvés – les « clubistes mayençais » résidant à Paris, déjà aussi fortement « *inkantés* à Paris qu'en Allemagne »<sup>310</sup>, présentèrent Kant comme le penseur providentiel dont la France avait besoin après la chute de Robespierre – tout à la fois pour faire la paix et pour éviter un retour à l'Ancien Régime. C'était en gros la teneur d'un article qu'Adrien Lezay-Marnésia (futur préfet de Napoléon à Coblenche) fit paraître le 20 vendémiaire An V (11 octobre 1796) dans le *Journal d'économie publique, de morale et de politique* de Roederer<sup>311</sup>. Au lendemain de la paix de Bâle, le traité projeté par Kant prenait ainsi valeur de prototype pour l'avenir – il constituait pour ainsi dire aux yeux de l'opinion « le traité des traités, un traité comme il n'en avait jamais existé »<sup>312</sup>.

Dans les luttes idéologiques du Consulat, le traité de Bâle de 1795 eut une sorte de double et de rival dans celui que la France et l'Autriche conclurent à Lunéville en février 1801 – après les victoires de Marengo et Hohenlinden. L'Autriche reconnaissait à la France la possession de la rive gauche du Rhin, comme la Prusse l'avait fait à Bâle six ans plus tôt. Mais l'Allemagne de 1801 ne réagissait pas comme la Prusse de 1795. Elle voulait la paix, mais rejetait la Révolution – et dans sa production littéraire, en particulier dans les poèmes de Hölderlin et de Schiller, exprimait le refus de la guerre et de l'occupation française. Alors que le pacifisme de Kant incluait une sympathie pour l'idéal révolutionnaire, le pacifisme des poètes classiques puis romantiques excluait au contraire toute sympathie pour la France de 1789. L'Allemagne pacifique se prenait à rêver d'une révolution pédagogique, morale et esthétique qui serait spécifiquement germanique et permettrait au pays de faire l'économie d'une révolution politique de type parisien<sup>313</sup>. C'est par l'intériorisation des valeurs spirituelles que l'Allemagne – politiquement et militairement humiliée – prendrait un jour sa

<sup>309</sup> Basil MUNTEANO : « Épisodes kantien en Suisse et en France sous le Directoire », *Revue de littérature comparée*, 1935, 414, cité AZOUVI-BOUREL op. cit. 72.

<sup>310</sup> Lettre de Cramer à Klopstock (26 novembre 1795) citée in Alain RUIZ : *Aux origines de la légende jacobine de Kant en France*, Cahiers d'histoire littéraire comparée, 9, 1985.

<sup>311</sup> On en trouvera le texte in AZOUVI-BOUREL, op. cit., 74-76.

<sup>312</sup> SANER op. cit., 45.

<sup>313</sup> Lucien CALVIE : « Le début du siècle nouveau » – Guerre, paix, révolution et Europe dans quelques textes allemands de 1795 à 1801, 129-138 in *Le cheminement de l'idée européenne dans les idéologies de la paix et de la guerre* (Colloque de Besançon, mai 1990), dir. Marita GILLI, Belles Lettres, 1991.

revanche en parvenant à la grandeur, à la culture et à la paix – et non par l'engagement politique, toujours cause de déchirements et de guerres fratricides – telles étaient dans l'ensemble la conviction et l'espérance des générations allemandes post-kantiennes : la rupture avec 1789 et avec la France avait été consommée. Pour être pacifiste selon Novalis ou Friedrich Schlegel, il convenait désormais d'être antirévolutionnaire et gallophobe et de considérer la France non seulement comme un danger pour « l'esprit » allemand, mais aussi comme une menace pour la paix. La conjoncture idéologique s'était donc inversée – tournant le dos aux positions kantiennes de 1795. De façon troublante, beaucoup d'intellectuels allemands qui, en 1795, sympathisaient avec la cause jacobine et se disaient encore disciples de Kant, avaient complètement viré de bord quelques années plus tard, pour se muer en adversaires de la France et de son idéologie. Ce fut en particulier le cas de Fichte, de Görres, de Friedrich Schlegel : le cas de ce dernier est typique de la génération romantique. Il avait publié en 1796 un *Essai sur le concept de républicanisme* qui commentait le projet kantien de paix perpétuelle. Puis il s'était converti au catholicisme – pour des raisons d'argent, peut-être<sup>314</sup>. Vue de France, la position des Allemands sur les problèmes de la Révolution et de la paix n'était guère encourageante. Abandonné dans son propre pays, le kantisme pacifique et francophile du *Projet de paix perpétuelle* administrait la preuve qu'une autre Allemagne existait, plus ouverte aux idées nouvelles. Un génie philosophique apportait donc son soutien à une France qui aspirait à la paix dans la fidélité aux idées de 89. L'*intelligentsia* française, à la fois progressiste et pantouflarde, n'en demandait pas davantage. Sur le plan des idées politiques le temps allait venir où Kant se trouverait chez lui en France.

Essayons de comprendre le cheminement philosophique qui avait conduit Kant à son pacifisme francophile de 1795. Dans une lettre à Kiesewetter du 15 octobre 1795, il confessait son penchant à la « rêverie » pacifique – penchant assez douteux chez un homme de 70 ans, disait-il. Il connaissait le *Projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre* (1751), ainsi que le jugement négatif que Rousseau avait porté en 1782 sur ce texte. Lui non plus ne prit guère au sérieux les « vaines spéculations » de l'abbé. Mais Kant avait sur Jean-Jacques un avantage considérable : il avait vécu quinze années de catastrophes imprévisibles pour le penseur du *Contrat social*, les deux Révolutions – américaine puis française – avaient réalisé des conditions de paix inconcevables pour Rousseau, de sorte que Kant, sur ses vieux jours, reprit espoir – un espoir qu'il avait complètement perdu dans sa jeunesse<sup>315</sup>. Il n'avait jamais oublié l'enseignement du juriste qu'avait été Christian Wolff dans ses années francfortoises

<sup>314</sup> CALVIE op. cit., 135.

<sup>315</sup> Sur la genèse intellectuelle du pacifisme kantien nous suivons la magnifique analyse de Théodore RUYSSSEN : Les origines kantiennes de la Société des Nations, *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, 355-372.

1750-1765 – il lui devait en particulier la notion de *civitas maxima*. C'est dans le même climat intellectuel qu'il conçut l'idée d'unité de l'espèce humaine – tout à la fois dans son origine physique et dans sa destination – conception développée dans *l'Idée d'histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) pour reparaître ensuite dans le *Projet de paix* de 1795. La mémorable *septième proposition* de *l'Idée* expliquait la dialectique par laquelle la sinistre « insociabilité » des hommes les conduirait nécessairement un jour à créer une détente dans leurs antagonismes<sup>316</sup>. Dans ce contexte apparaissait donc – cinq ans avant la Révolution française – le concept d'une grande Société des nations (*Foedus Amphictyonum*)<sup>317</sup>. Les grands textes de la fin des années 1780 et du début des années 1790 travaillent déjà ces notions centrales du *Projet* de 1795. La dissertation de 1785 sur *Les débuts présumés de l'histoire humaine* soutient contre Herder (et la croyance, venue de Spinoza et Leibniz, en un progrès naturel de l'humanité) l'idée que le progrès est *rationnel*, que la guerre impose le droit et que le droit a été originellement l'expression d'une solidarité des sédentaires contre les nomades. De même, la *Critique du jugement* (1790) démontre que l'activité humaine dans la nature a un sens, mais que l'optimisme sur les temps qui viennent doit être pratique. La dissertation de 1793 *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, examine pourquoi les réponses empiristes conduisent à l'impasse. L'empirisme échoue, parce qu'il ignore le devoir. On ne comprend l'extraordinaire succès français du *Projet* de 1795 que si l'on garde en mémoire les différentes strates philosophiques qui le composent et qui viennent d'être rappelées : les défauts qui poussent les hommes à la guerre finiront par les contraindre à faire la paix, l'application du droit aux situations de crise aidera à les résoudre, les hommes feront la paix parce que le devoir pratique les y poussera, etc. La paix n'est pas une utopie – mais la forme concrète d'un droit public international (*Weltbürgerrecht*), dont la mise en œuvre est à la fois irréalisable (*unausführbar*) et obligatoire comme devoir. Kant était finaliste à sa façon – et pas seulement un mécaniste newtonien<sup>318</sup>. Qu'un sujet du roi Frédéric Guillaume II ait aussi ostensiblement reconnu les principes de 1789 et leur fécondité universelle explique que ses vues sur la paix aient été – dans leur structure idéologique – si proches de l'idée républicaine française. Aucun Français n'a aussi exemplairement incarné le pacifisme républicain de stricte orthodoxie kantienne que Théodore Ruysen (1868-1967). Théodore Ruysen, né à Chinon en 1868, a reçu une éducation catholique. Son père, très républicain, était fonctionnaire des contributions indirectes. Sa mère était très pieuse. Le jeune Théodore est entré en 1889 à l'École normale supérieure, il a suivi des enseignements de philosophie à Berlin et à Leipzig, puis, enseigné la

<sup>316</sup> *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Pl. II, 196, AK. VIII, 24.

<sup>317</sup> *Idée...* op. cit., 197 (24).

<sup>318</sup> RUYSEN op. cit., 369.

philosophie aux lycées de la Rochelle, Limoges et Bordeaux, puis dans les Universités d'Aix, Dijon, Bordeaux (1908-1921), et Grenoble (jusqu'à sa retraite en 1939). Agnostique, il refusait le fanatisme antireligieux et anticlérical. Sous l'influence d'Auguste Sabatier, il s'était converti au protestantisme – dans lequel il représenta l'extrême pointe du libéralisme. Il présida l'association *La paix par le droit* de 1896 à 1948. Il obtint en 1921 son congé de l'Université pour assurer ses fonctions de secrétaire général de l'*Union internationale des associations pour la SDN* de 1921 à 1939, successivement à Bruxelles et à Genève. Les premiers contacts avec *La paix par le droit* remontaient à l'année de khâgne au lycée Henri IV en 1888, où cette association était représentée par un protestant nîmois, son camarade Jules Prudhommeaux. Avant la grande guerre, il avait milité pour une entente avec l'Allemagne, et s'était rendu en 1913 en Alsace à l'invitation du groupe alsacien *Conciliation internationale*, ce qui lui avait valu d'être stigmatisé par les camelots du roi comme « le Prussien Ruysen »<sup>319</sup>.

### Des rapports entre paix, Révolution et République

On ne rend justice aux conceptions politiques de Kant que si on ne les sépare pas de ses conceptions philosophiques. Ce que l'on appelle de façon légèrement équivoque le pacifisme de Kant était réellement une bataille – une bataille pour la vocation morale que l'humanité porte en elle, contre le cours de l'histoire. Par bonheur, la Révolution française a libéré ce besoin de morale (et de paix) que la tradition européenne avait ignoré. Il existe donc une concordance entre l'impératif catégorique et la prise de la Bastille – pour reprendre une formule magnifique de Ernst Bloch<sup>320</sup>. Le pacifisme de Kant est originellement marqué d'une sympathie militante pour les idées de 89 – qui doivent être regardées comme homologues des thèses de la *Critique de la raison pratique*. On citera pour s'en convaincre la dernière phrase du discours francfortois de Bloch : « permettez-moi pour conclure de lancer un cri de ralliement guerrier et pacifique à la fois : *vive la raison pratique* ! Je vous remercie »<sup>321</sup>. Le pacifisme de Kant peut être – à tort – interprété comme un appel à renoncer à la lutte : son optimisme peut donner l'impression qu'il se soumet à la loi du plus fort pour avoir la paix – alors qu'une philosophie pessimiste (Malthus ou Darwin) paraît plus combative, puisque – voyant la guerre partout – elle juge utile de se jeter à corps perdu dans la mêlée<sup>322</sup>.

<sup>319</sup> Voir Rémi FABRE : *La fédération française des étudiants chrétiens* (Thèse troisième cycle, Paris I, 1985).

<sup>320</sup> Dans un discours sur « la résistance et la paix » prononcé le 15 octobre 1967 en l'église Saint-Paul de Francfort sur le Main. On en trouvera le texte in Ernst BLOCH : *Widerstand und Friede – Aufsätze zur Politik*, Francfort / M., Suhrkamp, 1981, 84-111. Cit. 88.

<sup>321</sup> BLOCH op. cit., 111.

<sup>322</sup> Lucien LEVY-BRUHL : *L'Allemagne depuis Leibniz*, Hachette, 1907, 160-162.

Le pacifisme kantien est un pacifisme juridique, anticipant largement – par un effort de la raison – sur le droit *cosmopolitique*, troisième forme de droit après le droit public et le droit des gens<sup>323</sup>. Le « réalisme sans fard » de Kant – pour employer une formule de Jürgen Habermas – le poussait toutefois à considérer une constitution *cosmopolitique* comme irréalisable, mais à donner au commerce un rôle central dans l'établissement de la paix<sup>324</sup>. À l'inverse de Hegel qui suivait sur ce point l'enseignement des économistes anglais, Kant n'accorda guère d'attention aux tensions sociales. Il n'envisageait notamment pas qu'elles puissent être neutralisées par des succès extérieurs, par exemple coloniaux. Un caractère d'après lui essentiel de la paix – comme d'ailleurs de la liberté dans la deuxième *Critique* – est son caractère pratique, en quoi précisément la démarche de Kant se distingue à la fois de celle des philosophes anglais et de celle de Hegel, mais ressemble beaucoup à celle des révolutionnaires français : la théorie de la liberté, la paix perpétuelle – tout cela dit chez Kant une seule et même chose, à savoir que « la raison pure peut être pratique, c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même »<sup>325</sup>. En clair, la paix perpétuelle devient une nécessité morale, et l'histoire des hommes est la mise en spectacle d'un devoir<sup>326</sup>. C'était exactement l'idéologie de la Révolution française, le projet révolutionnaire kantien avançant masqué en projet philosophique – dont la sémantique plus abstraite dissimulait l'orientation radicalement novatrice.

Les adversaires de Kant avaient le choix entre deux lectures également dénonciatrices : le *Projet de paix perpétuelle* – tout comme la dissertation de 1793 *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point* – pouvait être disqualifié soit comme écrit subversif, soit comme chimère. On s'en aperçut lors des controverses suscitées par ces écrits. Gentz, qui ne faisait pas mystère de son inconditionnelle opposition aux idées de 89 – il avait traduit les écrits de Mallet du Pan, le porte-parole des émigrés français – se livra à une attaque virulente contre la subversion kantienne, alors que Rehberg, qui n'était pas moins engagé dans le combat antirévolutionnaire, patienta jusqu'en 1800 pour ridiculiser la rodomontade kantienne<sup>327</sup>. À y réfléchir, le projet de Kant et la politique révolutionnaire se situèrent pourtant sur des plans différents. Kant n'était ni Danton, ni Robespierre – sa position était au-dessus de la mêlée, comme l'avait été, au temps des guerres de religion, celle d'Élisabeth d'Angleterre ou

<sup>323</sup> Jürgen HABERMAS: *L'intégration républicaine – Essais de théorie politique*, Fayard, 1998, chapitre 6 : *La paix perpétuelle – le bicentenaire d'une idée kantienne*, 161-204.

<sup>324</sup> HABERMAS op. cit., 170, 174.

<sup>325</sup> *Critique de la raison pratique*, I. Analytique de la raison pure pratique, I. De la déduction des principes de la raison pure pratique, Pl. II, 658, AK. V,42.

<sup>326</sup> Günther FUNKE : *Von der Aktualität Kants*, Bonn, Bouvier, 1979, chap. *Zum ewigen Frieden – Ethik und Politik*, 145-156.

<sup>327</sup> Erich PELZER : *Die Wiederkehr des girondistischen Helden*, Bonn, Bouvier, 1998, 239.

de Rodolphe II de Habsbourg lorsqu'ils s'étaient opposés à la guerre sainte du roi d'Espagne contre les protestants<sup>328</sup>. La paix kantienne – et elle est républicaine en cela – résiste à la tentation de prendre parti dans les polémiques idéologiques, elle est une résistance à toute mainmise du pouvoir politique sur les convictions, elle ne s'insurge pas contre l'ordre établi. La *Paix perpétuelle* de Kant – à cet égard celle de l'abbé de Saint-Pierre en est très proche – n'est pas sans évoquer les projets d'Henri IV de confédérer 15 États en une république chrétienne<sup>329</sup>! Son autorité – et sur ce point encore la position de Kant (ou de Rodolphe II) ressemble à celle de nos républicains – elle la fonde sur un savoir : la science est promue à ses yeux arbitre suprême, sur le modèle de Rodolphe invitant à Prague Kepler, Tycho Brahé ou Giordano Bruno. La science, et non la guerre – mais contre le cours de l'histoire des hommes : « les peuples, résume Joseph Fabre, préfèrent les tueurs<sup>330</sup> ». La liste est longue des penseurs qui divinèrent la guerre – de de Maistre à Hegel, Proudhon, Cousin, Strauss, Moltke et Brunetière<sup>331</sup>. C'est à cette lignée que s'opposent la pensée de Kant et, en principe, l'idée républicaine, puisque pour Kant – qui suit Rousseau en cela – la République est nécessaire à la paix. Il y a effectivement un pacifisme révolutionnaire, dont hériteront les pacifistes du Second Empire (Jules Barni, Victor Hugo) : ils se référeront à la Constitution de 1791 contre le bellicisme de la Législative et l'ardeur militaire de la Convention. Le XIX<sup>e</sup> siècle fut idéologiquement celui du conflit des deux paix : la paix contre la Révolution et la paix contre l'Ancien Régime<sup>332</sup>, l'illumination russe et Alexandre d'un côté, le jacobinisme français (de 1791) et Kant de l'autre. Kant déclare la paix à la Révolution française, c'est-à-dire la guerre aux adversaires de celle-ci. Nulle part peut-être ce jugement n'a été aussi clair que dans *L'histoire socialiste de la Révolution française* de Jean Jaurès : « La pensée de Kant est comme un port ouvert sur la Révolution française – mais dont aucune tempête, aucune vague furieuse ou forte n'ébranlera les jetées »<sup>333</sup>. La référence est le titre VI de la Constitution de 1791, par laquelle la Révolution renonçait à toute guerre de conquête – assignant la responsabilité de la guerre à deux facteurs socio-historiques : la féodalité et la propriété. Jaurès assimile Kant à William Godwin (1756-1836), une figure de proue du pré-socialisme britannique, pasteur devenu athée et sociologue, auteur de *Recherches sur la population – contenant une réfutation des doctrines de M. Malthus* (1821)<sup>334</sup>, et époux de l'illustre féministe Mary Wollstonecraft (1759-1797). Kant pacifiste bourgeois transformé – par la

<sup>328</sup> Blandine KRIEGEL : *Cours de philosophie politique*, Livre de poche, 1996, 105-106.

<sup>329</sup> Joseph FABRE : *Les pères de la Révolution (de Bayle à Condorcet)*, 1910, repr. Genève, Slatkine, 1970, 79.

<sup>330</sup> FABRE op. cit., 82.

<sup>331</sup> FABRE op. cit., 83.

<sup>332</sup> FABRE op. cit., 93.

<sup>333</sup> Jean JAURÈS : *Histoire socialiste de la Révolution française*, T. IV., 119, Editions sociales, 1971.

<sup>334</sup> JAURÈS op. cit., 537-540.



baguette du magicien Jaurès – en emblème du pacifisme socialiste. Beau spectacle ! À mille lieues des mièvreries que véhiculerait l'image d'Epinal d'un Kant réfugié dans le pacifisme comme dans une tour d'ivoire le protégeant des luttes de l'humanité. À mille lieues également de la lecture du *Projet* comme écrit d'un penseur devenu pacifiste par sénilité<sup>335</sup> !

En quoi la conception révolutionnaire de la paix était-elle novatrice par rapport à celle de l'Ancien Régime ? Elle n'était subversive, dans ce domaine, qu'au prix d'une totale redéfinition des fronts de guerre : n'étaient plus face-à-face des États (monarchiques) – comme l'admettait encore Jean-Jacques Rousseau – mais des bons et des méchants, du côté des premiers une nation qui prenait universellement en charge les intérêts des opprimés, et du côté des seconds les oppresseurs. Pour la première fois la paix n'était pas l'affaire de diplomates s'exprimant au nom d'entités étatiques, elle devenait le sacré d'une société civile s'exprimant souverainement et délivrée de toute allégeance étatique. Il y avait bien pour la première fois ce que l'on pourrait appeler une séparation de la paix et de l'État. La paix récompensait naturellement une société autonome, réconciliée avec elle-même et appelée à enrôler sous ses bannières la fraternité des nations en lutte contre leurs oppresseurs. La paix révolutionnaire, c'était l'accession de la société civile à la maturité *cosmopolitique*. Parmi les oppresseurs, figurait au premier rang l'État, ennemi naturel des opprimés et en cela soupçonné de vouloir faire passer la répression de leur résistance pour indispensable à la *pax civilis*<sup>336</sup>. « Guerre aux châteaux, paix aux chaumières ! » Le slogan révolutionnaire disait exactement ce transfert des hostilités du plan de la guerre entre États monarchiques rivaux à celui de la guerre sociale à l'intérieur de chacun – selon une logique qui s'apparentait assez à celle de la Réforme luthérienne du XVI<sup>e</sup> siècle s'achevant en guerre des paysans. Dans cette perspective le « peuple » était par définition paisible (*friedfertig*), et porté à l'harmonie et à la concorde – ce n'est pas un hasard si l'époque faisait revivre le mythe de l'âge d'or et cultivait en littérature le genre de l'idylle. Mais ce peuple amoureux de la paix, la Révolution l'encourageait à secouer le joug des « tyrans » et à substituer à la fausse paix que ceux-ci lui imposaient la vraie qui lui rendrait sa liberté. Telle était la teneur du pacifisme révolutionnaire dans sa logique ultime de croisade – à laquelle Kant opposa sa logique juridique.

Le pacifisme de Kant est révolutionnaire, mais dans les limites de la raison. La paix est en effet une idée nécessaire pour la raison – laquelle sert d'étoile polaire à la Révolution, mais implique contradictoirement qu'un terme soit impérativement mis à l'exportation

<sup>335</sup> Fritz MEDICUS in *Kant-Studien*, VII, 220-224.

<sup>336</sup> JANSSEN op. cit., 573-575.

guerrière de son message. En ce sens la paix de Bâle d'avril 1795 répond exactement aux attentes de Kant et des Français – puisque l'écho du *Projet* est immédiat en France et suscite une prise de position kantienne du *Moniteur* du 13 nivôse An IV (3 janvier 1796). Il importe de distinguer Kant de l'abbé de Saint-Pierre et de Rousseau, qui n'ont pas vécu la mutation révolutionnaire. Dans l'article *Guerre* de son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire déclarait la paix impossible<sup>337</sup>. Kant, observe Alexis Philonenko, n'est ni humanitariste, ni sceptique, mais ironique au sens le plus profond de ce terme »<sup>338</sup>. L'ironie ne peut être notamment dans la *Seconde section* du *Projet* – celle des *Articles définitifs* – puisque celle-ci se place d'emblée sur le terrain de la réalité : « Pour les hommes, l'état de nature n'est pas un état de paix, mais de guerre, sinon ouverte, du moins toujours prête à s'allumer. Il faut donc que l'état de paix soit établi ; car, pour être à l'abri de tout acte d'hostilité, il ne suffit pas qu'il ne s'en commette point. Il faut qu'un voisin garantisse à l'autre sa sûreté personnelle ; ce qui ne saurait avoir lieu que dans un état de législation ; sans quoi l'un est en droit de traiter l'autre en ennemi, après lui avoir inutilement demandé cette garantie »<sup>339</sup>. Les trois articles définitifs excluent toute éventualité d'une rédaction ironique, si l'on veut saisir leur nature de maximes précisément définitives. Nous en citons simplement l'intitulé. « Premier article définitif – La constitution civile de chaque État doit être républicaine. ... Second article définitif – Il faut que le droit public soit fondé sur une fédération d'États libres. ... Troisième article définitif – Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle »<sup>340</sup>. Deux conséquences politiques resteront acquises :

1. Il n'y aura pas de gouvernement mondial,
2. La paix sera le fruit d'une évolution, non d'une révolution<sup>341</sup>.

Les conclusions essentielles de l'analyse kantienne s'exprimeront en toute clarté dans le discours de Jules Barni le 9 septembre 1867, lors du Congrès international de la paix tenu à Genève, et dans le programme final adopté par celui-ci<sup>342</sup>. Mais de façon très significative, Proudhon ignorera Kant dans ses propres anticipations pacifistes<sup>343</sup>.

<sup>337</sup> BARNI op. cit., 238. Barni renvoie à sa propre *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>338</sup> Alexis PHILONENKO : Kant et le problème de la paix, 26-42 in *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin, 1988, 29.

<sup>339</sup> *Projet de paix perpétuelle, Seconde section*, Pl. III, 340, AK. VIII, 349.

<sup>340</sup> *Projet...* op. cit., Pl. III, 341, 345, 350, AK. 349, 354, 357.

<sup>341</sup> Voir PHILONENKO, op. cit., 35-38 et 38-42.

<sup>342</sup> Discours de Barni in BARNI op. cit., 259-263, Programme du congrès de Genève, Ibid., 264-265.

<sup>343</sup> BARNI op. cit., 238.

Même inspiré de Kant – le républicanisme français du XIX<sup>e</sup> siècle suivait ses propres logiques, celle d'une troisième voie « entre jacobinisme et fédéralisme »<sup>344</sup>. Il ne faut pas confondre les deux étapes de l'idée républicaine moderne : la première – révolutionnaire – couvre la période 1789-1850, la seconde – sur la deuxième moitié du siècle – voit accéder au pouvoir les conceptions démocratiques et libérales capables de rallier une majorité de la population à la synthèse républicaine. C'est l'époque du républicanisme du Second Empire, dont le discours associe pour la première fois la paix et la fraternité – une fraternité qui faisait partie des « idées de 89 », mais n'avait pas figuré dans le débat idéologique de la première moitié du siècle : « la fraternité, disait par exemple Étienne Vacherot (1809-1897) n'est pas un principe, mais un sentiment »<sup>345</sup>. La paix comme fraternisation – cette idée à la fois républicaine et libérale qui émerge dans l'opposition au Second Empire des années 1860, permet – dans la lutte commune contre le nationalisme et ses dérives guerrières – d'associer le pacifisme à des orientations politiques ou philosophiques diverses, par exemple au christianisme chez Charles Renouvier, au communisme chez Auguste Blanqui, au patriotisme chez Jules Barni<sup>346</sup>. Ce pluralisme effervescent des convictions pacifistes sous l'empire libéral anticipe sur la synthèse républicaine de la décennie suivante, se reconnaît dans la diversité des représentants français dans la délégation qui se rend aux congrès internationaux de la paix (Genève en 1865, Berne en 1868, Lausanne en 1869). On relève sur les listes des participants les noms non seulement des aînés (Favre, Schoelcher, Carnot), mais également d'écrivains (Hugo, Quinet, Vallès), de socialistes démocrates (Louis Blanc, Élisée Reclus), de positivistes (Littré, Wyrouboff), de républicains modérés (Ferry, Jules Simon). L'idée qui cimente la nébuleuse pacifiste semble alors être celle (que résume Jules Barni) que la centralisation forcée des nations comporte les risques les plus graves de voir les tensions internationales dégénérer en conflits armés. L'opinion de Barni était proche de celle de Ferry jugeant qu'« un État fort est un État dangereux pour la paix »<sup>347</sup>. L'idée qui apparemment permet aux pacifistes de tous bords de s'entendre dans les décennies 1860-1870 (Empire libéral et fondation de la III<sup>e</sup> République) est que la paix requiert un État faible, donc une organisation fédérale non centralisée – orientation que Sudhir Hazareesingh repère dans les activités électorales de Barni sous l'appellation générique de *municipalisme*<sup>348</sup>. La question idéologiquement cruciale affleure à peine : la solution armée tient-elle à un exécutif fortement

<sup>344</sup> Sudhir HAZAREESINGH: *From Subject to Citizen – The Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy*, Princeton UP., New Jersey, 1988, chap. 4 : « Republican Municipalism – the Path between Jacobinism and Federalism », 233-305.

<sup>345</sup> Cité HAZAREESINGH op. cit., 249.

<sup>346</sup> HAZAREESINGH op. cit., Ibid.

<sup>347</sup> Jules FERRY : *Discours et opinions*, I, 558, cité HAZAREESINGH op. cit., 251.

<sup>348</sup> HAZAREESINGH op. cit., 300.

unifié, c'est-à-dire à l'État, ou au contraire à une classe dominante capable de faire défendre ses intérêts par un peuple qu'elle exploiterait, c'est-à-dire à un excès de pouvoir des possédants ? L'État central ou la classe des capitalistes – où trouver la cause de dérives dangereuses pour la paix ? Le problème sur lequel se divisait idéologiquement le camp pacifiste se formulait dans les mêmes termes que celui sur lequel allait se diviser le camp républicain.

### Des limites internes du pacifisme kantien

Justice, force... Il faut mettre ensemble la justice et la force et, pour cela, faire que ce qui est juste soit fort, et que ce qui est fort soit juste.

Pascal : Pensées

Le plaidoyer kantien pour la paix, observe Bernard Bourgeois, ne fait pas de celle-ci un absolu : pour Kant, la *fin* qu'est la paix n'a de valeur morale que comme l'effet d'une politique dont la *norme* absolue est le droit extériorisant la liberté<sup>349</sup>. Le Projet de paix perpétuelle est un texte remarquable, mais étrange, d'un contenu imprégné de Providence. Alain Boyer qui en fait la remarque renvoie à *L'Analytique du sublime*, c'est-à-dire au livre II de la première partie de la Critique de la faculté de juger. Le § 28, intitulé *La nature comme force* ne se complaît pas dans l'angélisme. On y lit en effet : « On pourra [...] discuter tant qu'on voudra pour savoir qui de l'homme d'État ou du chef de guerre mérite la préférence de notre respect – le jugement esthétique tranchera en faveur du second. Lorsqu'elle est conduite avec ordre et dans le respect sacré des droits civils, la guerre elle-même est en quelque manière sublime, et elle rend du même coup la manière de penser du peuple qui la conduit d'autant plus sublime qu'il s'est exposé à de plus nombreux dangers auxquels il a su faire face courageusement ; en revanche, une longue paix fait régner le simple esprit mercantile et avec lui l'égoïsme bas, la lâcheté, la veulerie ; d'ordinaire elle avilit la manière de penser du peuple »<sup>350</sup>. La position de Kant peut être rapprochée de celle – plus célèbre – de Hegel et de sa « tonnante glorification de la guerre »<sup>351</sup>.

Il importe en effet de ne pas sous-estimer cette thématique dans le pacifisme du XIX<sup>e</sup> siècle. On dispose de témoignages multiples sur la place qu'elle a prise dans la discussion publique, en particulier lors des congrès de la paix des années 1860. On y a certes entendu – notamment au congrès de Lausanne de 1869, sous la présidence d'honneur de

<sup>349</sup> Bernard BOURGEOIS : « Kant et la Révolution française » in : *Philosophie et Révolution française* (Dir. Bernard BOURGEOIS et Jacques D'HONDT), Vrin, 1993, 283.

<sup>350</sup> *Critique de la faculté de juger, Première partie : Critique de la faculté de juger esthétique, Livre II : Analytique du sublime*, § 28 : *La nature comme force*, Pl. II, 1033, AK. V, 262-263.

<sup>351</sup> PHILONENKO op. cit., « Éthique et guerre dans la pensée de Hegel ».

Victor Hugo – à des morceaux de bravoure généreux mais parfois bêtards et marqués d'une « rhétorique ampoulée et charlatanesque<sup>352</sup> ». Jules Barni mérite parfois ce grief – en particulier de la part du pacifiste Giuseppe Mazzini qui lui dédie une « fière apologie de la guerre » – « peut-être, au jugement d'Auguste Dide, la page la plus remarquable qu'ait écrite l'agitateur italien » : évoquant la guerre des Pays-Bas pour leur liberté et celle des Italiens pour leur unité nationale, il affirme – avec le soutien enflammé de Bakounine – que « le triomphe de la loi morale, la réorganisation de l'Europe ... [sont] une dernière, une grande, une sainte croisade, une bataille de Marathon à l'avantage de l'Europe, pour le triomphe du principe progressif sur le principe de réaction et d'inertie ». Cette querelle à l'intérieur du pacifisme est d'une extrême confusion, puisque l'argument « progressif » soutient un bellicisme de croisade dont Joseph de Maistre avait fourni la théorie à la ... contre-Révolution. L'Empire de Napoléon I<sup>er</sup> avait montré à quel point l'esprit militaire l'avait emporté sur la liberté. Cette contradiction fut gênante lorsque certains pacifistes rêvèrent d'une République conquérante, la fleur au fusil, donnant l'assaut aux monarchies, alors que d'autres – surtout français – imaginaient la France vaincue de septembre 1870 en République sonnante du clairon pour une solidarité militaire des Républiques d'Europe. Le pacifisme français du XIX<sup>e</sup> siècle semble avoir été désuni sur l'appréciation de la guerre – juste croisade idéologique pour certains (les croisés de la paix en quelque sorte), ou guerre défensive de forteresse assiégée pour d'autres sonnante l'union sacrée et la défense de la patrie (les soldats de l'an II de la cause pacifiste, pourrait-on dire). C'est ainsi que Jules Barni, après avoir été, lors des congrès réunis en Suisse, l'ennemi de toutes les guerres, lança après la défaite de Sedan un appel au secours de la France républicaine (qui n'existait pas encore) : « la guerre, écrivait-il, a changé de face – ce n'est plus la guerre de la Prusse contre la France, c'est la guerre de la monarchie contre la République ». Cet appel, qu'avait également signé l'Allemand Goegg, fut tourné en dérision par la presse d'outre-Rhin<sup>353</sup>. À proprement parler, ni les croisés de la paix ni les patriotes du pacifisme ne pouvaient vraiment se réclamer de Kant.

La lutte kantienne est d'un autre ordre que l'appel aux armes<sup>354</sup>. La *Critique de la raison pratique*, comme la *Doctrine du droit* ne doivent-elles pas se comprendre en premier lieu comme des critiques de la violence<sup>355</sup>? En quoi a consisté l'effort de la *Critique de la*

<sup>352</sup> Auguste DIDE : *Jules Barni – sa vie et ses œuvres*, F. Alcan, 1891. Le discours prononcé par BARNI le 9 septembre 1867 pour le congrès de la paix qu'il avait lui-même organisé se trouve Ibid. 165-169, la réaction négative de Giuseppe MAZZINI est dans une lettre à BARNI citée Ibid., 159-161.

<sup>353</sup> DIDE op. cit., 194.

<sup>354</sup> Carl J. FRIEDRICH : « L'essai sur la paix – sa position centrale dans la philosophie morale de Kant », in *Annales de philosophie politique* (4), PUF, 1962, 139-161. Ici particulièrement 143 sq.

<sup>355</sup> Denis THOUARD : *Kant*, Belles Lettres, 2001, 97.

*raison pure* sinon en un besoin de pacifier le territoire conflictuel de la raison, à partir de l'intuition fondatrice – dans sa géniale simplicité – que la métaphysique c'est la guerre<sup>356</sup>. Établissant un état civil de la raison afin de rendre impossibles des guerres entre gens raisonnables, Kant acquiert la conviction que la paix entre les hommes n'est possible qu'au prix de limitations des libertés individuelles, que l'on sauverait pourtant en confiant le maintien de la paix au droit et à lui seul. Souvenons-nous de la conclusion de la troisième section du *droit public*, consacrée au droit *cosmopolitique* dans la *Doctrine du droit*. Kant y démontre de façon impressionnante comment la fondation juridique de la paix est une révolution réformatrice. Il écrit : « On peut dire que cette institution universelle et perpétuelle de la paix n'est pas une simple partie, mais constitue la fin ultime tout entière de la doctrine du droit dans les limites de la simple raison »<sup>357</sup>.

En abandonnant intégralement les données fondamentales du système de pensée et de gouvernement du despotisme éclairé, Kant invente, puis coordonne entre elles les composantes d'un système de pensée et de gouvernement qui est celui de la modernité bourgeoise. On dira que Marx relèvera le défi de Kant de la même façon que Kant avait relevé celui des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le domaine de la paix et de la guerre – exactement comme dans celui de la raison – il lui importe par-dessus tout que ce qui est sain en *théorie* ait une application en *pratique*, ce qui impose à chaque individu, non seulement de donner son accord *théorique* à la Révolution américaine et à la Révolution française, mais de franchir le Rubicon *pratique* de la rupture avec l'ordre cosmologique ancien. On a peine aujourd'hui à imaginer le traumatisme que représentèrent à l'époque l'exigence démocratique nichée au cœur du kantisme, et l'idée neuve d'une structure démocratique de la raison<sup>358</sup> pure et pratique – exigence et idée que les contemporains de Kant débusquèrent d'instinct pour les trouver inquiétantes. Wilhelm von Humboldt, dès sa première lecture du *Projet de paix perpétuelle*, sut à quoi s'en tenir, puisqu'il écrivit à Schiller : « On sent parfois percer [dans ce livre] un démocratisme réellement criard qui vraiment n'est guère de mon goût, ni sûrement du vôtre »<sup>359</sup>.

C'était en effet le sens profond – et subversif – du texte de 1795 que cette triple articulation de la raison, de la République et de la paix<sup>360</sup>. La raison fonde la paix, l'usage

<sup>356</sup> THOUARD op. cit., 94 sq.

<sup>357</sup> *Métaphysique des mœurs*, I. *Doctrine du droit*, § 62, conclusion, Pl.III, 629-630, AK. VI, 355.

<sup>358</sup> THOUARD op. cit., 159.

<sup>359</sup> Lettre du 30 octobre 1795, cité FRIEDRICH op. cit., 148. (« ein manchmal wirklich zu grell durchblickender Demokratismus... »)

<sup>360</sup> THOUARD op. cit., 157 sq.

public de la raison est pacificateur<sup>361</sup>, cette conviction est même la fin ultime de l'effort critique, le pacifisme est un point central de la métaphysique critique<sup>362</sup> – et cette tension de la raison n'est juridiquement régulée qu'en régime « républicain » (mais au sens kantien du mot, et non dans son acception française), de même que la forme optimale de régulation internationale ne peut être qu'une « République de républiques », et non un État universel, toujours potentiellement tyrannique – comme le prouve le précédent de l'Espagne de Philippe II<sup>363</sup>. On ne se lassera pas de rappeler que la raison critique n'a d'autre finalité pratique que d'imposer une mise en forme légale de toutes les formes de conflit, de procédure ou de sentence. La discipline de la raison pure impose à celle-ci de ne jamais douter de sa victoire nécessaire, qui est la paix – ce que rappelait avec un dynamisme merveilleusement entraînant la troisième section de la *théorie transcendantale de la méthode* dans la *Critique de la raison pure*<sup>364</sup>.

Que le système kantien soit un gigantesque effort pour fonder apodictiquement la paix<sup>365</sup>, c'est ce dont on se convaincra en jetant un coup d'œil sur les œuvres qui ont succédé au *Projet* de 1795, en continuité avec lui. La *Métaphysique des mœurs* de 1797, qui contient l'alpha et l'oméga du kantisme avec la *Critique de la raison pratique*, les *Prolégomènes* et la *Critique de la faculté de juger*<sup>366</sup>, est un hymne à la conscience juridique, et une déclaration de guerre au despotisme – car elle postule la séparation des pouvoirs (la monarchie tend spontanément au despotisme, mais la démocratie aboutit naturellement à l'ochlocratie, qui est le despotisme de la plèbe<sup>367</sup>). *Le conflit des facultés*, qui suit de peu la *Métaphysique*, est lui aussi tout entier voué à glorifier la raison en tant que force sociale. Le *Projet* de 1795 a d'emblée donné l'occasion d'une politisation de la philosophie. Il a fait de Kant en Allemagne comme en France un philosophe politique, dont l'œuvre est sortie de l'Université pour devenir le centre d'une discussion publique ouverte sur des enjeux nouveaux. La Révolution française et ses suites dans l'Europe entière vont obliger les philosophes à penser la guerre selon deux logiques opposées : si la guerre est humaine, on peut rêver de paix, mais si la guerre est

<sup>361</sup> Sur le lien fondamental entre paix, publicité de la raison et idéologie des Lumières, voir *Qu'est-ce que les Lumières ?* Pl.II, 210, AK. VIII, 36.

<sup>362</sup> C'est tout le cœur de la magnifique démonstration de Hans SANER : *Kants Weg vom Krieg zum Frieden, I. Widerstreit und Einheit*, Munich, 1967.

<sup>363</sup> Voir la mise au point remarquablement claire de Otfried HÖFFE : « Kant als Theoretiker der internationalen Rechtsgemeinschaft », 489-505 in : *Kant in der Diskussion der Moderne* (hrsg. von Gerhard SCHÖNRICH und Yasuoshi KATO), Francfort / M., 1996.

<sup>364</sup> *Critique de la raison pure, théorie transcendantale de la méthode, troisième section (discipline de la raison pure par rapport aux hypothèses)*, Pl. I, 1345, AK. III, 506-507.

<sup>365</sup> Arsenij GOULYGA : *Emmanuel Kant – une vie*, Aubier, 1985, chapitre VII : À la paix perpétuelle, 245-287, ici 247.

<sup>366</sup> GOULYGA op. cit., 268.

<sup>367</sup> GOULYGA op. cit., 253.

sociale, et si la guerre et l'inégalité sont inséparables de la vie collective, on s'efforcera seulement de modérer le cours des affrontements. Dans le premier cas on raisonne selon la logique de Hobbes – c'est le choix des républicains – dans le second selon celle de Montesquieu – c'est le choix des libéraux<sup>368</sup>.

### De quelques fondements théoriques du pacifisme kantien

L'idéalisme prophétique de Kant a la même force sage, rationnelle et militante que l'idée républicaine française – il a aussi les mêmes faiblesses. Sa philosophie de l'histoire l'a convaincu que la civilisation n'a progressé qu'à la suite de guerres, qu'elle s'est universellement accompagnée d'un progrès du commerce et d'un recul des religions, que les hommes sont contraints – même lorsqu'ils se font la guerre – de donner forme juridique à leurs relations internationales, et que la notion de République n'est dans l'histoire que l'expression institutionnelle de cette évolution. Kant est loin de céder au mirage d'une rationalité républicaine suffisant à installer la paix. Il croit davantage – à la suite de Montesquieu – à la capacité du commerce à pacifier les relations entre les hommes, et il croit savoir que le coût exorbitant de la guerre conduit tout État organisé à la ruine financière, qu'il évitera par conséquent en normalisant ses relations avec ses voisins<sup>369</sup>. Il y a chez Kant, en matière de paix, un déconcertant mélange de moralisme naïf et de déterminisme matérialiste, de pessimisme sur la capacité humaine à progresser, et de foi dans le génie des hommes à faire sous la contrainte – et en se jugeant libres – ce qu'ils répugneraient à faire naturellement. On peut imaginer, entre Kant et ses émules républicains français, une affinité de mentalité, ou on ne sait trop quelle convergence psychologique.

Moins incertaine dans sa formulation et de plus grande portée dans ses conséquences est la question – très kantienne et très weberienne à la fois – du rapport entre morale et politique : la paix est en effet l'objet d'une politique et l'objet d'une morale – et il est essentiel de ne pas confondre les deux objets, scrupuleusement distingués dans la *Métaphysique des mœurs*.

La morale de la paix est du ressort de la *Doctrine de la vertu*, qui en est la deuxième partie, la politique de la paix relève par contre de la *Doctrine du droit*, qui en est la première. La moralité pacificatrice est une construction particulière à Kant, et qui – on dira : par

<sup>368</sup> Raymond ARON : *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard 1967, 60.

<sup>369</sup> HASSNER op. cit., 607-615.



malheur, si l'on est hégélien – vise à moraliser la politique<sup>370</sup>. Kant s'est défendu bec et ongles de cette objection en présentant – on l'a vu plus haut – la paix soit comme une finalité pragmatique (ce qui avait pour effet de résoudre la contradiction entre la politique et la morale), soit comme une formalité juridique (ce qui avait l'avantage de présenter *a priori* la paix comme fin d'une pure doctrine du droit). La position de Kant a incontestablement évolué en direction d'un réalisme bienvenu en la matière. En 1784 la bonne volonté suffisait encore à garantir la pérennité de la paix, mais ce n'est plus le cas en 1795. Dans le *Conflit des facultés* est établie une distinction un peu artificielle entre moralistes politiques à la Garve, que Kant critique sur un ton acerbe, et politiques moralistes au nombre desquels il se compte lui-même et qu'il crédite de la capacité de résoudre rationnellement la tension entre morale et politique<sup>371</sup>. On ne comprendrait pas la durable influence du *Projet* de 1795 si on s'obstinait à en lire le texte comme utopie. Il n'a été pris au sérieux par les diplomates et les responsables politiques les plus lucides que parce qu'il était parvenu à réduire au maximum la part de la moralité dans la réalisation de la paix. Kant part certes de la morale pour fonder la paix, mais d'une morale minimale (Otfried Höffe parle même d'une « morale démoralisée »<sup>372</sup>). C'est à notre avis un point de vue qu'il importe de défendre – contre le verdict de Max Weber, d'origine largement hégélienne – selon lequel Kant ne serait qualifié que comme moraliste de conviction (*Gesinnungsethiker*), et que par définition la politique ne saurait être moralisable.

### **De quelques connections entre raison pratique, démocratie et civilité européenne**

Sécularisation des questions diplomatiques, établissement de projets de paix, projets d'organisation de l'Europe : les trois évolutions sont parallèles du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle – du grand dessein d'Henri IV (repris ensuite par les *Mémoires* de Sully en 1638) jusqu'au plan de *Réorganisation de la société européenne* de Saint-Simon (1814) – en passant par l'essai de William Penn *Sur la paix présente et future de l'Europe* (1692) et le *Projet de paix perpétuelle* de l'aumônier de la princesse palatine, l'abbé de Saint-Pierre (1713). Ce dernier texte était un écrit de circonstance, composé au lendemain d'une paix d'Utrecht qui avait vu l'Europe, sous la forme d'une coalition austro-britannique, l'emporter sur la France, et rompre l'équilibre européen fondé à Munster en 1648 – à la suite de quoi il avait fallu reprendre par

---

<sup>370</sup> Monique CASTILLO : Moral und Politik – Misshelligkeit und Einhelligkeit, 195-220, in *Kant – zum ewigen Frieden* (hrsg. O. HÖFFE) op. cit.

<sup>371</sup> CASTILLO op. cit., 200

<sup>372</sup> Otfried HÖFFE : Eine entmoralisierte Moral : zur Ethik der modernen Politik, *Politische Vierteljahresschrift*, 32 (1991), 302-316.

deux fois les hostilités pour doter le corps germanique d'un système bicéphale<sup>373</sup>. La recherche d'une solution au déséquilibre européen n'était pas seulement la recherche d'une paix durable, elle était également celle d'une unification du Vieux continent et celle d'une organisation des relations entre nations sur une base nouvelle, celle de l'humanité (ou, comme l'on disait alors, du « genre humain », de la « philanthropie » dans le langage de Fénelon, de la « République » dans celui de l'abbé de Saint-Pierre, ou – pour remonter au XVI<sup>e</sup> siècle – du « cosmopolitisme » de Guillaume Postel)<sup>374</sup>. Le *Projet* kantien de 1795 peut bien sûr être replacé dans cette perspective historique de la longue durée, mais à condition de ne pas perdre de vue son caractère de rupture révolutionnaire.

Ce caractère révolutionnaire tient au fait qu'il s'inscrit dans une évolution globale où la raison et la paix sont les sœurs jumelles de la civilité européenne et démocratique moderne<sup>375</sup>. Le texte le plus comparable philosophiquement à celui de Kant est de ce point de vue celui que Condorcet consacra en 1793-94 à son *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* – dont une traduction allemande parut chez Cotta, à Tübingen, en 1796. Le parallélisme des dates est frappant, puisque c'est la même année que parut la traduction française du texte que Nicolovius avait publié à Königsberg en 1795. Dans la chronologie de Condorcet, le rôle reconnu à Luther est décisif – c'est grâce à lui que naquit en Europe la notion de liberté de pensée. La science ne connaît pas de frontières nationales, puisqu'elle s'incarne en Bacon, Galilée et Descartes. Une philosophie de l'histoire est en train de naître, en cette fin de XVIII<sup>e</sup> siècle, dans laquelle la paix n'est qu'un autre nom du progrès de la raison – c'est-à-dire du progrès de la science – et la raison qu'un autre nom de la Révolution française. La paix cesse d'être une anticipation utopique du progrès pour en devenir la figure la plus actuelle. La paix comme chiffre universel de la politique républicaine – cela permet, dans la concurrence entre idéologies politiques, de faire apparaître celle de la République comme la plus pacifique. Quatre exemples :

1. Le chartisme socialiste s'est divisé sur la question de la paix : d'un côté les « hommes moraux » chers à Buchez (*Traité de philosophie*, 3 vol., 1838-1846), le côté de la paix, le côté du « rêve » d'Étienne Cabet : son *Voyage en Icarie* (1840-1842) reste sous la Monarchie de Juillet l'expression la plus achevée du pacifisme ouvrier. De l'autre côté, « la force physique », la République par le fusil, Auguste Blanqui<sup>376</sup>.

<sup>373</sup> Lucien FEBVRE : *L'Europe – genèse d'une civilisation*, Perrin, 1999, 216.

<sup>374</sup> FEBVRE

<sup>375</sup> Hans Christoph RAUH : « Europäischer Geist und ewiger Friede », 403-412 in *Le cheminement...* (M. GILLI), op. cit.

<sup>376</sup> Jeanne GILMORE : *La république clandestine (1818-1848)*, Aubier, 1998, 268.

2. La liberté de commerce apparaît, durant l'Empire libéral, comme un gage de paix que mettent en avant les pacifistes libéraux – contre les industriels protectionnistes traditionnellement liés à l'*establishment* orléaniste et bonapartiste. Ce pacifisme commercial politiquement engagé équivaut à une dénonciation de la grande bourgeoisie, de son oligarchie, de ses élites traditionnelles<sup>377</sup>.

3. Le protestantisme libéral est impliqué à la fois dans la lutte pour la paix entre les nations, et, durant la Commune de Paris, pour la paix civile. Les protestants libéraux sont très influents au Grand Orient de France<sup>378</sup>.

4. Pour la franc-maçonnerie<sup>379</sup>, Philip Nord a montré combien l'achèvement du Temple de l'Humanité supposait la paix sous toutes ses formes – non seulement entre les nations, mais aussi entre les hommes et les femmes, entre les bourgeois et les ouvriers (ce qui, durant la Commune, se traduit par des tentatives de médiation entre Versaillais et Communards). Le pacifisme de la tradition Saint-Simonienne a survécu, mais en se transformant politiquement : le temps de l'utopie industrielle est révolu – celui de l'idée républicaine lui a succédé : si on a besoin de paix, ce n'est plus pour améliorer le fonctionnement de l'économie, mais pour préparer la venue de l'ère républicaine. Le pacifisme maçonnique est dominant dans le solidarisme des années 1890 : lorsque Léon Bourgeois, qui sera prix Nobel de la paix en 1920, rejoint le parti radical en 1901, 155 loges apportent aussitôt leur soutien au nouveau parti<sup>380</sup>.

Le pacifisme kantien du XIX<sup>e</sup> siècle français se coordonne avec les apports du pacifisme anglo-saxon, principalement quaker<sup>381</sup> – très actif sur la scène internationale depuis le début du siècle. L'*American Peace Society* est fondée en 1828, le premier congrès de la paix se réunit à Londres en 1843, et le premier congrès international de la paix à Bruxelles en décembre 1848, suivi d'un congrès de la paix à Paris en 1849 (au cours duquel Victor Hugo prononce un discours célèbre). C'est la guerre de Crimée en 1853 qui provoque la première mobilisation pacifiste européenne – alors que l'archevêque de Canterbury et celui de Paris tiennent un vrai discours de croisade. Les Quakers britanniques s'efforcent en vain d'empêcher la guerre en se référant à une résolution du troisième congrès international de la paix qui s'est réuni à Francfort sur le Main en août 1850. Le pacifisme français prend son essor dans les années 1867-1870, lorsque s'illustre dans les congrès helvétiques le républicain kantien Jules

<sup>377</sup> Philip NORD : *The Republican Moment*, Harvard UP., 1995, 55.

<sup>378</sup> NORD op. cit. 106.

<sup>379</sup> NORD cite l'exemple de la loge *La rédemption sociale*, op. cit., 26.

<sup>380</sup> NORD op. cit., 30.

<sup>381</sup> Le tsar Alexandre I<sup>er</sup> invite des Quakers pour un séjour de 14 années en Russie qui leur permet de diffuser l'idée pacifiste à travers l'immense empire.

Barni. Même sous sa forme la plus explicitement référée au *Projet de paix perpétuelle* de 1795, le pacifisme français n'est qu'une partie du débat public qui, en France comme en Allemagne, s'inquiète des risques croissants de conflit armé en Europe. Les congrès pacifistes des années 1860 revivent dans ceux qui se réunissent à La Haye en 1899 et 1907. L'essor du pacifisme français et européen dans les années 1890 coïncide avec les alliances de la III<sup>e</sup> République et du Reich wilhelminien, qui mettront en danger la paix européenne. Preuve que la cause de la paix et celle de l'Europe sont structurellement liées – conformément au républicanisme de Kant lui-même.

# La République kantienne au défi de la nationalité

Étudiez-vous la philosophie *grecque* ou la *philosophie* grecque ?  
Si vous étudiez la philosophie, vous cherchez des vérités...  
Ou bien ce qui vous intéresse, c'est la Grèce, l'esprit grec.  
Mais ce que vous voulez savoir, ce n'est pas si ce qu'ont dit les philosophes grecs est vrai,  
mais vous voulez simplement connaître ce qu'ils ont dit, et pourquoi et comment ils l'ont dit.  
Bernard Groethuysen : *Philosophie et histoire*

Aucun empire n'était autant divisé contre lui-même que l'empire des philosophes.  
H.J. de Vleeschauwer : Les différenciations nationales de la philosophie européenne

Le rationalisme est concerné au premier chef par la nationalisation de la philosophie, puisqu'il postule une raison universelle – dont il ne peut contester qu'elle est doublement profanée lorsqu'elle s'incarne dans les signifiants d'une langue et se singularise dans la subjectivité d'un auteur<sup>382</sup>. L'*intelligentsia* européenne découvre que les hommes pensent différemment dès qu'ils s'expriment dans des langues différentes. La vérité devient relative. La philosophie entre dans une nouvelle ère de son histoire. Elle n'est plus dans la logique de vérités structurées par la référence à un absolu religieux qui lui donna longtemps sens et unité : un Dieu, un roi, une foi, une morale, une culture, une langue. À mesure que l'importance structurante de la langue s'impose, les vieux différents métaphysiques perdent de leur gravité – comme s'ils appartenaient au monde révolu de l'ère théologique : peut-être le XIX<sup>e</sup> siècle a-t-il pour cette raison marqué un déclin de la spéculation philosophique, et fini par imposer une philosophie analytique libérée de ses contingences nationales<sup>383</sup>.

Plus s'intensifient les transferts culturels à travers l'Europe et par dessus les frontières, et plus se fragmentent à l'infini les possibilités de lire un texte. On s'aperçoit qu'une production philosophique autorise – à travers des codes différents – des lectures divergentes mais également légitimes. L'intensification des rapports entre les différentes cultures et les

---

<sup>382</sup> Jean-René LADMIRAL : Pour une philosophie de la traduction, *Revue de métaphysique et de morale*, 94 (1989), 6.

<sup>383</sup> Philipp FRANK : *Modern Science and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1949, 36.

différentes langues qui leur sont attachées a pour conséquence de transformer la réflexion philosophique elle-même. Alors que, au Moyen Âge, les philosophes de la Sorbonne appartenaient à toutes les nations, de sorte qu'une philosophie européenne existait, une nationalisation de la philosophie se manifeste de plus en plus à partir de 1750<sup>384</sup>. Les philosophes ne se définissent plus – comme les théologiens d'antan – par leur appartenance confessionnelle à tel ou tel ordre religieux, à telle ou telle « chapelle » de pensée, mais par leur nationalité. L'Écosse philosophique se replie sur son pré carré – au point d'ignorer délibérément ce qui se pense de nouveau sur le continent : *l'Histoire abrégée des sciences métaphysiques* de Dugald Stewart (1820) ignorera totalement Kant ! Une tendance à l'autarcie distingue également la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui se contente du sensualisme de Condillac, agrémenté d'emprunts simplificateurs aux systèmes de Bacon et de Locke. Cet isolement de la pensée nationale française est si confortable que la surprise est grande chaque fois qu'un effort d'ouverture sur l'étranger est accompli au grand jour – notamment lorsque Charles de Villers publie en 1801 son étude sur Kant, ou Royer-Collard en 1813 son initiation à la pensée de Thomas Reid<sup>385</sup>. L'Allemagne cède de plus en plus à la conviction d'être le peuple élu de la philosophie, et tire même quelque vanité d'être de moins en moins comprise de ses émules étrangers. Elle y voit la preuve que le génie de sa langue est unique. Plus est valorisée l'appartenance à une nation et à la langue qui l'identifie, et plus la philosophie européenne éclate en diversités. Alexandre Kojève l'avait observé dans *l'Introduction à la lecture de Hegel* qui ouvre ses *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*<sup>386</sup>. L'hégélianisme s'ouvre par exemple à trois lignes d'interprétation fortement distinctes, selon que l'accent est mis sur la symbolique (Cassirer), le travail (Marx, Lukacs), la lutte pour la reconnaissance (Litt)<sup>387</sup>.

Ce pluralisme des interprétations va de pair avec l'accession à la légitimité philosophique de langues de plus en plus diverses à mesure que les nationalités s'émancipent. La langue dans laquelle les philosophes traduisent leur pensée acquiert une qualité nouvelle. Elle est plus qu'un instrument de communication entre leurs mains, elle devient un attribut déterminant de la pensée elle-même : par exemple, le français qui a succédé au latin comme la langue de la communauté scientifique, est au XVIII<sup>e</sup> siècle censé stabiliser le raisonnement et garantir sa justesse grâce à sa fameuse *clarté*, on le juge plus conforme que les autres langues aux intérêts de la raison. L'allemand au contraire, par la ductilité de sa syntaxe, s'expose au reproche de favoriser l'arbitraire du raisonnement et de se prêter trop bien aux licences de

<sup>384</sup> J. WILLM op. cit., XII-XIII, XVII.

<sup>385</sup> J. WILLM op. cit., XVIII sq.

<sup>386</sup> Gallimard, 1947. 10

<sup>387</sup> Myriam BIENENSTOCK : *Politique du jeune Hegel – Iéna 1801-1806*, PUF, 1992, 15.

l'imagination et aux aberrations de l'esprit spéculatif le plus excentrique<sup>388</sup>. Là où Willm déplore un manque de rationalité de la structure grammaticale de l'allemand, les nationalistes d'outre-Rhin découvrent au contraire une expression de la liberté des peuples germaniques.

Par une contradiction remarquable, la Révolution française a proclamé l'universalité de la raison et l'égalité de toute nation à y accéder, mais elle a été contrainte de concéder que l'empire du rationnel – si unifié qu'il soit par l'adhésion à des valeurs communes – se compose de provinces philosophiques d'inspiration très divergente. Contrairement à la théorie, les nations ne sont pas égales devant la raison – dont elles sont loin de se réclamer toutes également. Kant a fourni lui-même des indications sur ce que l'on pourrait appeler une ethnographie de la raison européenne. On en trouve des éléments dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*<sup>389</sup>, comme plus tard dans l'*Anthropologie*<sup>390</sup>. Certaines remarques sur les constantes de l'esprit national frappent par leur justesse – en particulier la référence à la liberté comme valeur française, ou la prééminence de la soumission au pouvoir établi – valeur commune à la tradition britannique et allemande. À vrai dire, on est là moins chez Kant que chez Herder, son disciple devenu son adversaire acharné. On est tout près des schèmes explicatifs des *Lettres sur les progrès de l'humanité* – plus favorables à la différenciation culturelle qu'au concept d'unité de l'espèce humaine, réalisée sur la base de la raison et grâce à elle. Si la raison a des formes différentes selon les nations, comment celles-ci pourraient-elles se référer à une raison universelle sans se nier elles-mêmes ? Comment la France en particulier parviendrait-elle à reconstruire « de pièces et de morceaux son identité sur le champ de ruines laissé par les bouleversements révolutionnaires et post-révolutionnaires »<sup>391</sup> ?

À l'évidence, les guerres de la Révolution puis de l'Empire ont mis à mal l'universalisme révolutionnaire, qu'elles ont soumis à l'épreuve de la diversité européenne et des nationalismes naissants. Ce sera un enjeu décisif des premiers débats français sur Kant et son système. Les Français se demanderont dans quelle mesure le cosmopolitisme qu'ils

<sup>388</sup> J. WILLM op. cit., XXV.

<sup>389</sup> *Sur le sentiment du beau et du sublime*, Section IV : *Des caractères nationaux, en tant qu'ils reposent sur la façon différente de sentir le sublime et le beau*, Pl.I, 494-509 (AK II,243-256).

<sup>390</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique*, II<sup>e</sup> partie, C. *Le caractère du peuple*, Pl. III, 1125-1126 (*la nation française*), AK. VII, 313-314.

<sup>391</sup> P. REGNIER op. cit., 303. C'est un problème paradoxalement commun à la France et à l'Allemagne, malgré les différences fondamentales de rapport des deux pays à l'idée de nation. Chez Fichte, le cosmopolitisme éthique ne contredit pas le nationalisme – ce qui le place dans la ligne de la Révolution française. Voir notamment Friedrich MEINECKE : *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1911), Gustave LE BON : *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1919). Bibliographie ancienne de la question in Rudolf EISLER : *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (hrsg. Kant-Gesellschaft), E.S.Mittler u. Sohn, Berlin, 1929, art. Nation Bd.II (202-203).

perçoivent chez Kant, mais aussi chez Lessing et Schiller est comparable au cosmopolitisme théorique de leur Révolution : c'est ce que croiront spontanément les kantien progressistes, désireux d'annexer le criticisme aux idées de 1789. Mais c'est aussi ce que refuseront d'admettre des lecteurs patriotes, qui flaireront dans le cosmopolitisme de l'élite héritière de l'*Aufklärung* – chez Goethe, Gutzmer, Friedrich Schlegel ou Fichte – une universalité germanique en guerre avec l'universalité française<sup>392</sup>. On voit à quel point les discussions philosophiques sont encombrées d'*a priori* nationaux. Kant lui-même, si profondément assimilé qu'il ait été à la culture française, n'a été reçu des Français qu'au prix d'une naturalisation qui modifiait nécessairement sa pensée. On peut – on doit ! – faire abstraction de toute prévention nationale si l'on veut apprécier Kant à sa vraie dimension, qui n'est ni française, ni allemande, mais européenne. Il faut à la fois une érudition de bénédictin et un *fair-play* infini – qualités rares, mais miraculeusement réunies chez certains, tels Martial Guérout ou Giorgio Tonelli – pour établir par exemple que le piétisme de Königsberg – celui de Crusius et Knutzen – était intellectuellement lié à l'Académie de Berlin, à la pensée de Maupertuis, de Newton et au moralisme franco-anglais, mais que cette idéologie religieuse composite était sur un pied de guerre avec le piétisme de stricte observance<sup>393</sup>. Ce genre de démonstration est un travail de longue haleine, pratiquement incompatible avec le militantisme idéologique et ses raccourcis à l'emporte-pièce. Dans le quotidien de la guerre que se livraient les idéologies nationales, un Kant dégermanisé pouvait être un allié précieux. Le conflit politique de plus en plus aigu entre l'Occident et l'Allemagne rapprochait celle-ci de la Russie. Les *Lioubomoudry* – amis (russes) de la sagesse – avaient appris l'Allemagne chez Herder et dans la fraternité d'armes des guerres napoléoniennes. Vladimir Lenski – héros de *Eugène Onéguine* de Pouchkine – était un disciple de Kant<sup>394</sup> – mais la Russie se reconnaissait dans l'idéalisme absolu de Schelling et dans le romantisme de Schlegel mieux que dans le criticisme transcendantal de notre cher philosophe<sup>395</sup> !

Dégérando attire en 1804 l'attention sur la difficulté imprévue à s'entendre d'une culture à l'autre<sup>396</sup>. Les conséquences sur la réception du kantisme illustrent la pertinence de

---

<sup>392</sup> Giorgio TONELLI : *Heinrich Heines politische Philosophie (1830-1845)*, Hildesheim – New York, Georg Olms, 1975, 73.

<sup>395</sup> Voir par exemple le compte-rendu DE VLEESCHAUWER sur les études kantiennes contemporaines *Kant-Studien* 54 (1963).

<sup>394</sup> Michel CADOT in *Transferts triangulaires France-Allemagne-Russie* (dir. Katia DMITRIEVA et Michel Espagne), Maison des sciences de l'homme, 1996, 293.

<sup>395</sup> Katia DMITRIEVA *Transferts...* op. cit., 135.

<sup>396</sup> DEGÉRANDO : *Des communications littéraires et philosophiques entre les nations et l'Europe*, in *Archives littéraires de l'Europe (1804-1808)*, volume I, 1804 (cit. in S. MORAVIA : *Il pensiero degli Idéologues*, Florence, 1974, 420). Compte rendu (probablement dû à GUINGUENE) in *Décade philosophique* vol. 28 (deuxième trimestre An IX), 529 sq., et vol. 29 (10 germinal An IX), 12 sq.



son analyse. Nous constaterons au cours de notre enquête combien le kantisme diffère selon les latitudes. L'universalité de Kant est largement en trompe-l'œil : deux traditions philosophiques opposées se partagent l'Occident moderne : une tradition analytique (à l'américaine) et une tradition « continentale » (c'est-à-dire européenne, non britannique). Paul Ricœur fait observer que Kant est le seul philosophe commun aux deux traditions, mais que « ce n'est pas tout à fait le même Kant » que l'on lit et admire en Amérique et en Europe continentale. Le Kant analytique des Anglo-Saxons a été délesté de la *Déduction transcendantale* – particulièrement dans la version de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*<sup>397</sup>. On constatera bien sûr d'autres lignes de fracture à l'intérieur de la philosophie politique occidentale – notamment le front de faille qui sépare, sur le continent européen lui-même, sa partie ouest – qui se fonde sur l'héritage du judaïsme et du christianisme pour revendiquer les droits de l'homme – de sa partie centrale et germanique, qui argumente selon la logique romaine de *l'imperium et dominium* pour mettre l'accent sur le pouvoir légitimement exercé sur les hommes<sup>398</sup>. Si l'on s'en tient à cette partition, la France et la Grande-Bretagne appartiennent au même territoire idéologique, mais l'Allemagne n'en fait pas partie. Une autre frontière nationale traverse l'Europe de part en part – et c'est précisément celle à laquelle la pensée allemande du début du XIX<sup>e</sup> siècle a prêté le plus d'attention, car elle est la plus immédiatement visible et palpable : elle sépare en profondeur l'Europe latine de l'Europe germanique. Dans cette opposition ethnique, l'Angleterre est du côté germanique – alors que dans l'opposition plus idéologique entre l'Occident et l'Europe centrale, elle appartient au même camp que la France<sup>399</sup>.

Ce qui a tout changé, c'est 1789 : la conception *mécaniciste* de la nature qui triomphe avec les idées de 89 est systématiquement combattue par l'*organicisme* qui l'emporte en Allemagne et en Italie et qui, dans le domaine philosophique et religieux, s'accompagne régulièrement d'un retour au spiritualisme de la tradition, voire d'une régression vers l'animisme médiéval<sup>400</sup>. C'est une tradition française séculaire – observable depuis le Moyen Âge, mais surtout depuis Descartes – que cette façon de concevoir le monde (mais également Dieu) comme une mécanique. Dans ce domaine a eu lieu un véritable divorce entre la pensée allemande et la pensée occidentale – en particulier française. L'Europe centrale en général – mais singulièrement l'Allemagne – s'est rangée dans le camp des adversaires de la raison

<sup>397</sup> Paul RICŒUR : *La critique et la conviction* – entretiens avec François AZOUVI et Marc de LAUNAY, Calmann-Lévy, 1995, 81. Kant analytique à l'anglaise : Peter Frederick STRAWSON : *The Bounds of Sense – an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres, 1966.

<sup>398</sup> Blandine KRIEGL : *Cours de philosophie politique*, Livre de poche, 1996, 41, 102.

<sup>399</sup> DE VLEESCHAUWER art. cit., 68 sq.

<sup>400</sup> Philipp FRANK op. cit., 124.

raisonnante française. Ceci s'observe à un triple niveau, que Vleeschauwer a en son temps exactement nommé : La pensée allemande :

1. est synthétique et moniste, elle croit depuis Cues et Jacob Böhme à l'unité de la création – d'où son penchant panthéiste (si apparent chez Hegel) et qui inquiétera tant Heine ;

2. elle n'est pas objective, elle ne valorise pas le monde réel – elle lui préfère le monde de l'intériorité, inaccessible à la science, mais réputé supérieur à l'extériorité superficielle des choses. Alors que les États occidentaux se construisent politiquement à partir de la science, l'Allemagne de l'intériorité se construit spirituellement à partir de la religion, qui lui fournit son vrai fondement ;

3. La pensée allemande renonce à s'engager dans la société. Elle a une horreur panique de la subversion politique<sup>401</sup>. Elle tend à confondre le politiquement souhaitable avec le beau et le bien, elle ne distingue pas la subversion de la laideur et de l'immoralité.

Mesuré à l'aune de ce triple critère, le kantisme apparaît effectivement comme peu représentatif de la pensée germanique dans ce qu'elle a de permanent et d'invariable. Tout compte fait, il s'inscrit mieux dans une continuité occidentale composée d'esprit analytique, d'objectivité scientifique, d'engagement dans la construction d'une société meilleure. Dans le système de Königsberg – et c'est toute sa modernité révolutionnaire – la religion est banalisée, mise au pas, désacralisée, ramenée à une historicité de même niveau que d'autres facteurs d'organisation sociale. Le Dieu de Kant ressemble donc assez au Dieu des Français, en ce sens qu'il n'est point un absolu, mais une sorte de commissaire de police – tantôt papal, tantôt royal – préposé au maintien de l'ordre<sup>402</sup>. Mais prenons garde à ne pas céder à des habitudes dont notre esprit français est coutumier, en récupérant hâtivement pour notre patrimoine philosophique national une pensée allemande qui, vue de haut, lui semble apparentée. En réalité, il y a chez notre philosophe une façon très allemande de sauver la métaphysique. Les grandes œuvres scientifiques allemandes – Kepler, Leibniz, Goethe, Mayer, Helmholtz, Planck – ont toutes en effet un contenu métaphysique. L'insaisissable, la vie, ses mystères, ce que le réel a d'inexprimable clairement – c'est l'Allemagne qui nous a appris cela – et Kant aussi. Peut-être au fond celui-ci a-t-il – comme Vleeschauwer en suggérait l'éventualité – hébergé sous le nom de raison le legs irrationnel propre à la pensée de son pays<sup>403</sup>. Souvenons-nous que, depuis Leibniz, religion et philosophie ne sont pas séparées dans la

<sup>401</sup> DE VLEESCHAUWER op. cit., 72-76.

<sup>402</sup> DE VLEESCHAUWER op. cit., 86-88.

<sup>403</sup> DE VLEESCHAUWER op. cit., 94-98.

pensée d'outre-Rhin, et que, non seulement chez Fichte, Hegel et Schelling, mais également chez Kant – leur maître – la réflexion métaphysique est fille de la théologie<sup>404</sup>.

Si perméable qu'elle soit devenue à la philosophie allemande, notre culture nationale reste travaillée par la différence quasiment ontologique qui la sépare de son homologue d'outre-Rhin. La littérature allemande semble, pour des lecteurs français, confondre à tout moment la pensée et l'imagination, alors que notre psychologie nationale les considère comme aussi impossibles à mélanger que l'huile et l'eau. Le roman allemand nous semble souvent alourdi de considérations abstraites – et pour notre goût, la composition démonstrative et formaliste des *Affinités électives* évoque davantage celle de la *Critique de la raison pure* que celle de *La Chartreuse de Parme*<sup>405</sup>. Un certain pédantisme, cette manie si allemande de la pédagogie observable chez Goethe, cet excès de didactisme et de directivité dans la description de la société que Julien Gracq dénonce dans le *Bildungsroman* classique et romantique – Édouard et le capitaine (les héros des *Affinités*) en champions de la bureaucratie villageoise : la mendicité organisée administrativement, avec ses bureaux d'octroi des aumônes à l'entrée et à la sortie, les plans d'aménagement raisonné de la nature, etc., tout cela fait songer à des Bouvard et Pécuchet devenus jardiniers-paysagistes<sup>406</sup>. Effectivement le lecteur français le plus admiratif du génie kantien aura du mal à se défaire de l'impression d'être face à un ordre rigide investissant peu à peu – au nom de la liberté – tous les domaines de l'action, de la pensée et de la création. De Stendhal à Barrès et à Bergson l'essentiel de l'hostilité française au kantisme se ramène moins à des objections philosophiques qu'à une opposition nationale à l'archaïsme politique des « cours lilliputiennes du Saint Empire dans son ultime décrépitude »<sup>407</sup>.

### Esquisses d'un comparatisme philosophique européen

C'est un lieu commun de la pensée de l'Europe sur ses nations que chacune accomplit une partie de la mission assignée à l'ensemble du continent et même à l'humanité. Chacune travaille pour soi – mais en concurrence avec les autres – à une œuvre qui finalement les rapproche. La France et l'Allemagne sont révolutionnaires l'une et l'autre – mais dans des registres que l'on ne peut comparer. La Révolution des Français concerne la société, celle des

<sup>404</sup> Voir le très intéressant ouvrage de Wilhelm WUNDT (publié en pleine guerre de 14-18) : *Die Nationen und ihre Philosophie – ein Kapitel zum Weltkrieg*, Stuttgart, A.Kröner, 1915 – et le très nationaliste compte rendu qu'en fait le néo-kantien Bruno BAUCH in *Kant-Studien*, 20 (1915), 305-310.

<sup>405</sup> Julien GRACQ : *En lisant en écrivant*, José Corti, 1980, 224.

<sup>408</sup> GRACQ op. cit., 225

<sup>407</sup> GRACQ Ibid., 230.

Allemands l'esprit – comme si l'humanité avait à exercer deux fonctions distinctes et même antagonistes – la pensée et l'action – aussi séparées que l'éclair et le tonnerre<sup>408</sup>, aussi contradictoires que le sont, sous un autre aspect, la *révolution*, qui en France accompagne nécessairement la transformation nationale de la société curiale d'Ancien Régime, et l'*évolution*, qui est la loi de la transformation progressive de la société anglaise depuis les débuts de l'histoire moderne. Dans la « triarchie » européenne<sup>409</sup>, où Allemagne, Angleterre et France se livrent une concurrence séculaire, chacun des trois modèles en compétition cherche à se diffuser à l'extérieur en gagnant à sa cause, contre le rival principal, le troisième partenaire. Quand Paris et Londres s'affrontent, un parti français et un parti anglais se font nécessairement face en Allemagne. Les événements qui se produisent des deux côtés de la Manche influent indirectement sur l'évolution outre-Rhin.

On a de la sorte d'aussi valables raisons de souligner ce que partagent Angleterre et Allemagne – l'éthique protestante du travail sur laquelle insistaient Johann Wilhelm von Archenholtz en 1787, puis Charles de Villers sous le Consulat et l'Empire, ou la tradition des « libertés germaniques » déjà vantées par Montesquieu et Boulainvilliers – que de mettre en exergue la mutation d'un Georg Forster, jusqu'alors « proto-libéral » à l'anglaise, lorsque, à la faveur de la Révolution de 1789<sup>410</sup>, il se convertit à l'idéal républicain de transformation de la société (*Parisische Umrisse* de 1793-1794). Mais l'Allemagne libérale, à laquelle Kant appartient – où est-elle exactement alors ? On ne sait trop, car elle se divise en profondeur sur les événements parisiens. Un Georg-Friedrich Rebmann (1764-1824) est par exemple plus libéral – et anglophile – que démocrate – et francophile. Forster illustre une situation parfaitement contraire. De même l'Allemagne, qui exporte de son mieux l'idéal de la Réforme luthérienne, ne peut éviter de se déchirer à propos de celle-ci. La Réforme est-elle – en tant que révolution allemande – l'expression d'un génie germanique autochtone – ou au contraire l'événement avant-coureur de 1789 ? Les années de la Constituante, de la Législative et de la Convention permettent-elles aux Français de transposer enfin dans le domaine politique les idées du réformateur de Wittenberg ? Le luthéranisme donne-t-il à l'Allemagne l'occasion de retrouver sa place dans la cohérence révolutionnaire de la triarchie ? À toutes ces questions, l'Allemagne des intellectuels progressistes et francophiles – d'Oelsner à Karl von Rotteck, en passant par Heine – répond *oui*. Mais Fichte et l'ensemble du romantisme allemand répondent

<sup>408</sup> Jörn GARBER : Peripherie oder Zentrum ? Die « europäische Triarchie » (Deutschland – Frankreich – England) als transnationales Deutungssystem der Nationalgeschichte, 97-161 in *Transferts* (dir. Michel ESPAGNE et Michael WERNER), Maison des sciences de l'homme, 1988.

<sup>411</sup> L'expression a été popularisée par Moses HESS : *La triarchie européenne* (traduction Michel ESPAGNE), Tusson, Du Lérot, 1995.

<sup>410</sup> GARBER op. cit., 109-121.

*non*, car ils assimilent Réforme et mouvement national, et ont tendance à postuler une équivalence idéologique entre libéralisme d'État, *Aufklärung* et tradition prussienne<sup>411</sup>.

Pourquoi la France et l'Allemagne pratiquent-elles des systèmes explicatifs et des modes d'organisation sociale opposés ? On peut assurément douter de la possibilité d'une comparaison globale de deux pays – tant l'hétérogénéité interne des deux systèmes est grande à l'échelle nationale. Par contre la comparaison est possible – et fructueuse – sur une échelle plus limitée. On sait depuis la Révolution française que Français et Allemands ont une conception différente de la liberté – mais ce désaccord s'est trop longtemps exprimé dans le domaine idéologique, où chaque camp croyait détenir la vérité, pour que l'on connaisse l'origine précise de la divergence : pourquoi les Français ont-ils plutôt une conception subversive de la liberté – et les Allemands une conception plutôt conservatrice ? Cela n'est pas lié à une différence nationale, mais à une différence de culture, de tradition religieuse et d'organisation politique.

La liberté allemande moderne est directement associée à la *Bildung* en général, et à une forte pratique de la lecture en particulier : c'est la culture générale qui fait l'homme libre – tel est le postulat de l'Allemagne à un moment de son histoire où elle acquiert une maîtrise majoritaire de la lecture : d'où, chez le *Bildungsbürger*, à la fois un sentiment de supériorité face à une France moins instruite, et la justification de fortes réserves idéologiques face à sa Révolution. Conception typiquement prussienne, et qui explique la conviction – chez un Christian-Wilhelm Dohm par exemple<sup>412</sup> – que la violence guette moins des peuples mieux alphabétisés. On notera – sans sur-interpréter ce facteur – que la Prusse orientale de Kant fait partie des provinces les moins avancées dans la scolarisation du royaume de Prusse, et que l'utopie jacobine eut peut-être de ce fait de meilleures chances d'y être favorablement reçue. En France par contre, où l'intensité livresque fut moindre et le peuple plus inculte, l'appel de la liberté fut plus violent, et la place faite à la réflexion plus limitée. Étienne François a établi par exemple que, dans les inventaires de décès en France et en Allemagne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, 22% mentionnent un livre à Paris pour la période 1750-1800, mais 89% à Tübingen<sup>413</sup>.

<sup>411</sup> GARBER op. cit., 134-148.

<sup>412</sup> Étienne FRANÇOIS : « Lire et écrire en France et en Allemagne au temps de la Révolution », 367-384 in *La Révolution, la France et l'Allemagne* (dir. FRANÇOIS, BLESSING et ULLMANN), Maison des sciences de l'homme, 1989. Voir en particulier 382.

<sup>413</sup> FRANÇOIS op. cit., statistiques 378. Un record mondial est enregistré pour les années 1795 – 1798 pour la commune de Laichingen (Jura souabe), où 2 % seulement des inventaires ne mentionnent aucun livre.

À l'époque de la Révolution, la différenciation franco-allemande n'est pas nationale ou ethnique, elle est davantage culturelle – et plus précisément religieuse (le protestantisme) et administrative (la structure décentralisée)<sup>414</sup>. Ce n'est pas par l'ethnicité que le territoire de la France de l'Ancien Régime et de la Révolution se distingue des principautés germaniques : les deux entités se ressemblent par contre en ceci qu'elles se différencient culturellement à l'intérieur de leurs frontières. France et Prusse sont pareillement hétérogènes et scindées : à la fameuse ligne Saint-Malo – Genève – observée par le recteur Maggiolo (1786-1790) – correspond pour la Prusse une ligne Stralsund-Dresde<sup>415</sup> : la zone de haute pression culturelle et livresque est en France au nord de cette démarcation fondamentale, et en Prusse à son ouest.

Les différences de développement des pays européens au XIX<sup>e</sup> siècle sont donc moins imputables aux différences entre les « génies nationaux » chers au siècle des nationalités, qu'à des différences de culture politique et sociale – elle-même dues à des divergences séculaires dans la façon de concevoir la place de la religion, l'orientation de la morale et le rôle du savoir dans un système donné. Nous nous ferons une première idée de la réception du kantisme par les nations européennes en tentant une double comparaison, Pour chacun des pays de la « triarchie » évoquée plus haut, nous comparerons d'abord le statut du savoir, c'est-à-dire les formes institutionnelles qu'il prend, et qui sont effectivement révélatrices de différences structurelles dans l'orientation de la société. Nous essayerons ensuite de mesurer en quoi chaque culture nationale se distingue dans ce qu'elle attend de l'application du savoir, c'est-à-dire des finalités que chacune assigne à la science dans son propre système.

En ce qui concerne le statut du savoir, les différences sont effectivement considérables entre une Grande-Bretagne du *common sense*, où la raison est *grosso modo* conformiste, car elle se confond avec l'opinion de la nation, et une France dans laquelle les intellectuels sont moins bien intégrés socialement, et où la raison qu'ils ne cessent d'invoquer est donc forcément critique. Dans le premier cas, les normes confirment un accord de la communauté entière, une adhésion partagée à des valeurs symboliques reconnues de tous : c'est une culture du compromis – à laquelle les gens instruits participent sur un pied d'égalité, mais sans prétendre détenir la vérité, ni monopoliser le droit à l'exprimer publiquement. Dans le deuxième cas au contraire, les intellectuels critiques dictent la norme – et la morale est depuis Descartes leur affaire : il s'agit bien d'une culture de la critique et du conflit, dans laquelle la

<sup>414</sup> FRANÇOIS, loc. cit., 379-380.

<sup>415</sup> FRANÇOIS Ibid.,375. Le pourcentage de villages dotés d'une école est de 100 % dans le *Regierungsbezirk* de Halberstadt, mais de 28 % en Prusse orientale (Ibid. 373).

philosophie, la littérature, le roman et le théâtre se trouvent investis de la mission de convertir la société à des valeurs différentes de celles de l'ordre établi. Dans le système français, les tensions sont inévitables avec le conformisme ambiant, et le pouvoir croissant des intellectuels s'installe dans l'opposition de principe au pouvoir d'État, et dénonce rituellement les conventions sociales proposées en exemple par les classes dirigeantes – aristocratiques d'abord, puis bourgeoises. Le privilège qui leur est accordé en France d'être des prescripteurs de morale et de vérités dernières place nos intellectuels sur la ligne d'un affrontement avec les normes établies. Dans ces conditions furent logiquement valorisés dans le kantisme ses aspects de rupture, de « révolution copernicienne » dans l'épistémologie, de fondation d'une morale radicalement émancipée des traditions. Exégèse évidemment exclue dans une conjoncture britannique où les lettrés adhèrent statutairement aux normes en place<sup>416</sup>.

La comparaison franco-allemande permet également de préciser les enjeux : les intellectuels jouissent outre-Rhin de la protection de l'État – mais ce statut privilégié fait d'eux des métaphysiciens conservateurs, astreints à un anti-matérialisme de principe et à une quête éperdue de « pureté »<sup>417</sup> – où bien sûr le programme purificateur kantien pointe le bout de son nez. Le territoire d'élection de l'intellectuel germanique n'est pas la société séparée de l'État, comme chez son homologue français – mais l'Université, forme institutionnelle la plus adéquate au *Bildungsbürgertum* tout au long de son histoire, celle en tout cas qui a permis aux savants allemands d'assouvir le plus parfaitement leur besoin de privauté (*Privatheit*)<sup>418</sup>, et de se dérober en toute innocence au devoir kantien de publicité (*Öffentlichkeit*). On entrevoit ici les jeux de cache-cache qui ont accompagné le passage de la frontière, c'est-à-dire le transvasement d'une idée d'un milieu social à un autre, l'aventure que représente le voyage de cette idée de l'*intelligentsia* germanique qui l'a conçue et qui reste attachée à son statut de dépendance vis-à-vis de l'État protecteur – à une classe d'intellectuels français aspirant au contraire à une totale indépendance dans la société.

Les mêmes différenciations structurelles s'observent en ce qui concerne l'application du savoir. Les savants britanniques sont des praticiens – leur pragmatisme les fait ressembler à tout autre *gentleman* exerçant une profession libérale (même s'ils ont eu la bonne fortune de

---

<sup>416</sup> Sur l'ensemble de ces comparaisons voir Richard MÜNCH: *Die Kultur der Moderne*. Bd. 1 : *Ihre Grundlagen und ihre Entwicklung in England und Amerika* (= MÜNCH 1), Bd.2 : *Ihre Entwicklung in Frankreich und Deutschland* (=MÜNCH 2), Suhrkamp, Francfort/M., 1986. Sur la comparaison franco-britannique voir MÜNCH 1, 202-211, et MÜNCH 2, 593-598.

<sup>417</sup> MÜNCH 2 op. cit., 743.

<sup>418</sup> MÜNCH 2. 746-747.

passer par la voie royale d'Oxbridge<sup>419</sup>). Rien en tout cela n'évoque le « rationalisme fonctionnel »<sup>420</sup> omniprésent dans le discours français sur l'ordre des choses et la marche souhaitable de la société. Le Kant adopté des Français ne sera donc comparable en rien au Kant pratique préféré outre-Manche. Il devra, pour être admis dans la communauté philosophique nationale, s'être plié à la mise en forme rhétorique et simplificatrice du discours national – puisque tout projet de remise en ordre – même révolutionnaire ! – de la société postule (chez Saint-Simon, Charles Fourier, Joseph Proudhon) la légitimité d'un discours rationnel organisateur<sup>421</sup> et d'un dirigisme impavide et sûr de son droit. Pour accéder à la légitimité sociale, le discours allemand du savoir requiert au contraire la double condition d'être par la forme proche du discours universitaire, et de détenir une parcelle de l'autorité qui sacralise le pouvoir – quel qu'il soit. Dans ces conditions, la vérité ne récompense pas un effort collectif de réflexion – elle est le fruit de longues et solitaires études, menées en règle générale dans la soumission à une discipline universitaire excluant l'hétérodoxie, mais exigeant – dans la tradition luthérienne – une longue pratique d'intériorisation. Le philosophe allemand de profession est donc nécessairement un loyal serviteur de l'État, un fonctionnaire. L'hétérodoxie philosophique n'est pas inconcevable – mais elle s'exprimera obligatoirement hors Université (Heine, Marx, Schopenhauer, Nietzsche)<sup>422</sup>.

Ce survol comparatif de la triarchie des nations européennes dominantes du XIX<sup>e</sup> siècle permet de mieux situer l'une par rapport à l'autre les cultures nationales de l'Angleterre, de la France et de l'Allemagne. Dire que la France est philosophiquement située entre l'Angleterre et l'Allemagne est une lapalissade. Observons simplement qu'une tradition occidentale ancienne la porte du côté anglais, alors qu'une curiosité intellectuelle moderne la rapproche de l'Allemagne. La conjoncture contemporaine rend le jeu des forces plus complexe encore – depuis que derrière l'Angleterre se profilent les États-Unis, et derrière l'Allemagne la Russie. Vis-à-vis de la Grande-Bretagne et de sa pensée, la France du XIX<sup>e</sup> siècle est partagée entre une anglophilie éclairée, héritée de Montesquieu et Voltaire, et la conviction nouvelle – acquise lors de la Révolution de 1789 – que la France a surpassé sa rivale britannique en matière de liberté, de même que Rome la vertueuse avait jadis pris le dessus sur Carthage la corrompue. Le XIX<sup>e</sup> siècle français reste politiquement anglophile – en particulier chez les libéraux, de plus en plus convaincus après la terreur révolutionnaire et la

<sup>419</sup> Oxbridge = Oxford and Cambridge. MÜNCH 1. 213.

<sup>420</sup> MÜNCH 2. 551.

<sup>421</sup> Voir Michel FOUCAULT : *L'ordre du discours*, Gallimard, 1972. À compléter par Rudolf von THADDEN : *Restauration und napoleonisches Erbe – Der Verwaltungszentralismus als politisches Problem in Frankreich (1814-1830)*, Wiesbaden, Steiner, 1972.

<sup>422</sup> MÜNCH 2. 734-736.



dictature napoléonienne que la liberté anglaise est supérieure à la liberté abstraite des Jacobins. L'alliance franco-britannique pour la liberté de l'Europe est une conception fort répandue dans la bourgeoisie française de la Restauration – elle s'exprime aussi bien chez Mme de Staël que chez Saint-Simon et Augustin Thierry<sup>423</sup>. Elle doit sa popularité au fait qu'elle représente une idéologie de classe moyenne, en forte opposition à l'idéologie des élites conservatrices, plus proches des programmes de la Sainte Alliance<sup>424</sup>.

Mais sur ce point l'*intelligentsia* française n'est pas unanime – tant s'en faut – une certaine germanophilie – notamment chez Michelet – se nourrit de la certitude que les Anglais sont acharnés à la perte de la France, que l'Europe et la civilisation – c'est-à-dire la France – ont deux ennemis : la Grande-Bretagne et la Russie, que le seul contrepoids à la civilisation atlantique et à la barbarie asiatique est dans une alliance avec une Allemagne conçue comme terre de liberté et patrie de poésie. En parfaite communauté de vues avec le rêve d'une Sainte alliance des peuples incluant les Allemands contre leurs féodaux, une coalition progressiste et anglophobe regroupe sous la Monarchie de Juillet des hommes tels que Heine, Nerval, Taillandier, Hugo, et du côté allemand des libéraux tels que Karl von Rotteck et Friedrich Schlosser<sup>425</sup>. Il est de fait que les intellectuels français ne perçoivent pas l'aspect inquiétant du dynamisme germanique – malgré les avertissements réitérés d'Edgar Quinet, rappelant aux Français (comme d'ailleurs Tocqueville) que l'alliance franco-britannique est le talisman des libertés politiques françaises<sup>426</sup>.

C'est un autre fait que la passion germanique de Michelet – Hans Kohn parle de « *germanomania* »<sup>427</sup> – a été infiniment plus médiatisée que la traditionnelle affinité anglaise de notre *intelligentsia*<sup>428</sup>. Cette affinité ancienne garde néanmoins sa force d'impulsion décisive – comme cela s'observe exemplairement chez un auteur aussi germanophile que Germaine de Staël. Même si les intellectuels français des générations romantiques sont plus proches de l'Allemagne que de l'Angleterre, c'est auprès de celle-ci que la France du XIX<sup>e</sup> siècle cherche et trouve sa sécurité diplomatique et son équilibre spirituel. L'idée fort répandue d'un rapprochement franco-allemand provoquant soudain une rupture de la tradition

<sup>423</sup> Lire l'excellente étude de Hans KOHN : « France between Britain and Germany », *Journal of the History of Ideas*, XVII, 3 (June 1956), 283-299.

<sup>424</sup> KOHN op. cit., 285-286.

<sup>425</sup> KOHN op. cit., 290-291.

<sup>426</sup> KOHN op. cit., 295.

<sup>427</sup> KOHN op. cit., 287.

<sup>428</sup> Voir sur ce point l'ouvrage ancien de Werner KAEGI : *Michelet und Deutschland*, Bâle, 1935. KOHN cite également Horst NEUMANN : *Das Deutschland-Erlebnis bei Quinet* (Hambourg, Seminar für romanische Sprachen und Kulturen, 1933) et Eric PARTRIDGE : *The French Romantics' K 50 knowledge of English Literature (1820-1848)*, Paris, 1924.

nationale est démentie par les faits<sup>429</sup>. Il faut avoir cette réalité présente à l'esprit lorsque l'on tente d'évaluer en termes de nation et d'idéologie l'apport kantien à la philosophie française. Nos intellectuels ont incontestablement nourri un fantasme de la liberté prussienne. Ils ont par exemple apporté leur soutien à l'unification de l'Allemagne sous la conduite de la Prusse, dans les années 1850 et 1860. Ils ont longtemps admiré Bismarck comme adversaire de Metternich et de Nicolas I<sup>er</sup>, et (coupablement) confondu la Prusse comme État avec les idées d'un parti libéral prussien de plus en plus perméable aux idéologies nationalistes.

Résumons-nous par un double constat :

1. La fascination allemande des intellectuels français – dont la naturalisation du système kantien est un des aspects les plus spectaculaires – n'exclut en rien la prépondérance des idées politiques d'outre-Manche. Le kantisme français ne sera donc jamais un monopole sur la scène philosophique.

2. La germanophilie sentimentale de nos philosophes est tout le contraire d'une adhésion à un modèle national étranger. L'Allemagne que l'on aime d'un véritable amour-passion se singularise précisément en Europe en ceci qu'elle n'est pas une nation, mais un concept méta-politique irréel. C'est pourquoi l'unification du *Reich* en 1871 constitue pour de nombreux intellectuels français un traumatisme.

Nous formulons l'hypothèse que la germanophilie de nos kantiens suppose une conception a-politique de la nation, identifiée non à des particularismes culturels, mais à une civilisation de l'humanité entière, et plus particulièrement à ce que le vocabulaire républicain appelait une morale. Ce kantisme d'une nationalité moralement référée à l'universel est un lieu commun de la philosophie de la III<sup>e</sup> République. On la trouvera sous la plume d'un philosophe-sociologue comme Célestin Bouglé (1870-1940), qui fut longtemps Directeur de l'École normale supérieure<sup>430</sup>. Les vertus, soutient-il, sont toujours conformes à un intérêt collectif, la moralité est toujours l'expression de l'intérêt d'une société à un moment donné de son histoire – lorsque la communauté nationale prétend être aimée et servie de ses enfants. Toute la production culturelle – la littérature, la science, les arts – exprime au plus haut point l'excellence nationale, et il est naturel et souhaitable que celle-ci se donne en exemple à d'autres nations, au-delà des frontières. Pas de Nation sans morale, mais pas de morale sans enseignement<sup>431</sup>. On retrouve ici une des préoccupations essentielles de la politique de la

---

<sup>429</sup> KOHN op. cit., 296.

<sup>430</sup> Célestin BOUGLÉ : *The evolution of Values – Studies in Sociology with Special Applications to Teaching*, Repr. New York, A.-M. Kelley (texte original Paris 1926), notamment chap. XIV: The Nation and Moral Teaching, 250-266.

<sup>431</sup> BOUGLÉ op. cit., 265.

Prusse éclairée du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis de la France de la Révolution : l'école seule est capable de différencier les valeurs de la communauté par l'analyse rationnelle, puis de les unifier par une pédagogie planifiée. C'est dans la mesure où elle a fourni un modèle théorique d'unification nationale par la raison scolaire que la Prusse de Kant a constitué un modèle pour la France républicaine. Mais, redisons-le, le modèle n'était pas seulement prussien – il était aussi anglo-écossais et présent sous ce fanion dans l'idéologie française.

## Les *Tristes Tropiques* d'Emmanuel Kant

Qui s'interroge sur Kant n'éludera pas la question de son rapport aux races, aux colonies, à l'étranger, à l'altérité culturelle. Les positions qu'il adopte dans sa *Géographie* sur les Noirs et sur l'Afrique – même si elles ne sont pas au premier rang des préoccupations des trois *Critiques* – demeurent de formidables révélateurs de la vérité des Lumières. Il ne s'agit pas de faire à Kant un procès en racisme – mené à partir d'un alphabet conceptuel de notre temps et non du sien, ce serait un mauvais procès – mais de tenter de comprendre par quels mécanismes une pensée universaliste aboutissait à faire de la raison un monopole des Blancs. La même logique d'exclusion ne travaille-elle pas le progrès de la « civilisation » occidentale – depuis les Grecs, chez lesquels le *Logos* rationnel était interdit aux *barbares* qui ne parlaient pas leur langue ? La *Géographie* de Kant sacrifie au préjugé d'une insurmontable infériorité morale des peuples non-européens : « Montesquieu estime très justement que la délicatesse d'organes qui rend la mort si effrayante aux Indiens et aux Nègres leur fait aussi redouter plus que la mort bien des choses que les Européens sont capables de surmonter. L'esclave nègre de Guinée se saoule lorsqu'il est réduit en esclavage. Les femmes indiennes se brûlent. La Caraïbe s'ôte la vie pour des questions sans importance. Le Péruvien tremble devant l'ennemi, mais lorsqu'on le conduit à la mort, il est indifférent, comme si c'était sans importance. Son imagination éveillée le rend aussi capable d'avoir de l'audace, mais l'ardeur est vite passée, et la pusillanimité reprend ses droits. Les Ostiaques, les Samoyèdes, les Zemblanes, les Lapons, les Groenlandais et les habitants des côtes du détroit de Davis leur ressemblent beaucoup pour la pusillanimité, la paresse, la superstition, le plaisir pris aux boissons fortes, mais non pour la jalousie, car leur climat ne pousse pas autant aux plaisirs sensuels »<sup>432</sup>.

En bon *Aufklärer*, Kant a recueilli assidûment tout le matériau ethnologique disponible – mais sans imaginer que, lorsqu'il lui parvenait, il n'était pas neutre, mais déjà filtré par la condescendance « éclairée » des missionnaires ou des explorateurs envers des spécificités organiques rédhitoires, qui tournaient toujours à la confusion des « sauvages » : « Les

<sup>432</sup> KANT : *Géographie*, Aubier, 1999, 224, AK. IX, 317.

Mores et autres peuples situés entre les Tropiques sont généralement capables de courir de manière étonnante. Comme d'autres sauvages, ils ont aussi plus de force que les peuples civilisés, ce qui tient à la plus grande liberté de mouvement qu'on leur accorde durant l'enfance. Les Hottentots sont capables de percevoir à l'œil nu un bateau à une telle distance que les Européens ne peuvent le voir qu'avec une longue-vue. Les femmes de la zone la plus torride enfantent à partir de neuf ou dix ans, et s'arrêtent déjà d'enfanter à vingt-cinq »<sup>433</sup>, etc.. Dans la philosophie des Lumières – constamment conduite à lire l'altérité des sauvages comme un retard sur l'échelle du progrès – seul Jean-Jacques Rousseau fait entendre son « immense originalité »<sup>434</sup> lorsqu'il dénonce l'idée d'une supériorité de l'Europe sur l'ensemble des autres cultures : le passage de l'état de nature à l'état de société représente pour lui une décadence morale, un développement de l'inégalité et de l'injustice. Ce n'est pas l'avis de Kant. Le nôtre paraîtra sans appel : l'unité de la philosophie éclairée se brise sur la question des différences culturelles entre « civilisés » et « barbares ». Si la « barbarie » est posée comme référence absolue et définie comme anti-*Logos*, on est philosophiquement prêt à justifier que le bienfait du « progrès » soit offert à des populations incapables d'en jouir, mais que l'universalisme de la théorie interdit d'abandonner à leur sort. C'est un peu – nous le verrons – la croyance implicite de nombreux républicains. Par contre, si la « barbarie » est considérée comme une notion suspecte aux yeux de la raison, alors on est dans un système tout différent de relativisme culturel – et il n'y a pas de motif sérieux pour ne pas reconnaître la dignité intrinsèque de toute culture, mais on n'est plus dans la maison de Kant, mais dans celle de Herder (qui fut aussi celle de Montesquieu et de Montaigne, et qui sera bientôt celle de Benjamin Constant). L'attitude envers les « barbares » permet donc de faire un premier tri essentiel entre républicains – assimilationnistes – et libéraux relativistes. Rappelons que la conception herdérienne avait été exposée dans deux textes fondamentaux : *Une autre philosophie de l'histoire* (1773) et *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791). Les *Idées* sont donc exactement contemporaines des *Critiques* – mais elles naviguent, si l'on ose dire, sur une autre planète.

Le kantisme pose le même problème que notre III<sup>e</sup> République : née de l'opposition au Second Empire et à ses expéditions outre-mer, elle fut ensuite une République impériale et coloniale<sup>435</sup>. La Révolution elle-même avait vécu une contradiction comparable : tout en mettant à mal la traite négrière et le système colonial qui étaient à l'époque les clés du grand commerce maritime, elle avait su ménager les intérêts des ports atlantiques – puissamment

<sup>433</sup> Géographie, op. cit., 223, AK. IX, 316.

<sup>434</sup> Michel TERESTCHENKO : *Philosophie politique, 2. Éthique, science et droit*, Hachette, 1994, 15.

<sup>435</sup> Claude NICOLET : *L'idée républicaine en France – Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982, 268.

représentés à la Constituante – et leur idéologie libérale – sans qu'elle proposât de solution au problème de la pauvreté<sup>436</sup>. Le kantisme et les formes qu'il a prises dans la France coloniale posent des questions polémiques redoutables, qu'il importe de formuler de la façon la plus rigoureuse. Y a-t-il eu, au cœur de la philosophie politique des Lumières, un ethnocentrisme larvé résultant de l'extrême difficulté à penser le statut de l'autre, du différent, de l'étranger ? Les idéologies de la tolérance et de l'égalité ne furent-elles pas portées – tout en se proclamant universelles – à imaginer des exceptions à la règle d'humanité ? Comment le concept de race est-il passé du vocabulaire des sciences naturelles à celui de l'ethnologie, pour être ensuite analysé par des philosophes et transporté enfin – sous forme de conviction *a priori* – dans l'idéologie politique ? Pourquoi la philosophie « éclairée » et la Révolution française elle-même ne sont-elles pas parvenues à penser « l'étranger » autrement qu'en termes d'exclusion ? Comment expliquer que l'analyse rationnelle du fonctionnement humain et de la société ait tant tardé à comprendre le mécanisme de ce rejet de « l'étranger » et à découvrir le théorème moderne – instruit il est vrai des expériences récentes les plus atroces – que « ce n'est pas l'étranger qui produit le xénophobe, mais le xénophobe qui produit l'étranger »<sup>437</sup> ? Que nous apprend au fait l'histoire de ce rapport compliqué, mais essentiel, entre xénophobie, vie sociale et système politique, quand nous nous avons cru comprendre avec le temps que, plus la société s'organise à partir de conflits sociaux et plus s'amenuise l'espace du rejet de l'autre pour des raisons raciales – alors que, inversement, lorsque décroît la banalité des conflits sociaux, c'est l'espace de la haine de l'autre qui s'élargit – comme si cette haine était liée à une inattention inquiétante de la société à elle-même ?

Notre XVIII<sup>e</sup> siècle voit rebondir périodiquement une polémique lancée au début du siècle par le Comte de Boulainvilliers (1658-1722), selon laquelle il y aurait depuis toujours deux France différenciées par la race : la noblesse et la féodalité seraient d'origine franque (germanique), au contraire de la « Nation », réputée fidèle à ses origines gauloises. C'est la querelle fameuse des « germanistes » et des « romanistes ». La différence raciale expliquerait la nature particulière des conflits affectant la société française d'Ancien Régime depuis le Moyen Âge. Ce modèle d'explication d'antagonismes politiques modernes – notamment entre noblesse et bourgeoisie – par des différences ethniques est encore celui de l'abbé Sieyès au moment de la Révolution de 1789, il sera repris sous la Restauration par le Comte de Montlosier. La guerre des deux races à l'intérieur de la société française servira encore de

<sup>436</sup> Jacques SOLE : *La Révolution en questions*, Seuil, 1988, 269.

<sup>437</sup> Dominique COLAS in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUD), T. 2 : *Limites*, Gallimard, 2000, 123. (COLAS *limites*.)

trame explicative à l'histoire nationale vue par le libéral François Guizot<sup>438</sup>. Pour l'idéologie libérale de l'ère coloniale, il ira de soi que la liberté est un privilège historique de populations conquérantes et – en cette qualité – supérieures aux peuples soumis. Ceux-ci sont par définition inférieurs, et en tant que tels débiteurs des bienfaits que leur apporte la générosité du conquérant. Pour Ernest Renan et « l'ethnocentriste naïf » Jules Ferry l'expansion coloniale est implicitement justifiée comme « conquête raciale »<sup>439</sup>. Pour Alexis de Tocqueville observant la situation de l'Algérie coloniale, il allait de soi que les Arabes conquis par le maréchal Bugeaud n'étaient que des barbares et des sauvages refusant l'humanitarisme protecteur de l'envahisseur « civilisé », et que la seule liberté qui vaille d'être défendue était celle du colon – et non celle de l'Arabe colonisé<sup>440</sup>. La *Géographie* de Kant dit des choses très comparables : « Don Ulloa remarque qu'à Carthagène, en Amérique et dans les régions avoisinantes, les gens deviennent très tôt malins, mais leur entendement ne continue pas de progresser à la même cadence ». Et un peu plus loin : « Les Indiens sont très pusillanimes, et les deux, paresse et pusillanimité, sont également propres aux peuples du Grand Nord. Leurs esprits endormis ont besoin d'être réveillés par de l'eau-de-vie, du tabac, de l'opium et d'autres substances fortes »<sup>441</sup>.

### Lumières, colonisation, diversité des cultures

Les commentaires géographiques et ethnologiques de Kant sur les pays étrangers colonisés ne gardent cependant pas la même résonance au cours du temps. On se souviendra notamment que, lorsqu'il donne ses cours de géographie à l'*Albertina* de Königsberg, la puissance coloniale européenne est plutôt en reflux par rapport aux grands empires coloniaux des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : la France a perdu l'Inde, le Canada et Saint-Domingue, la Grande-Bretagne a conservé son empire d'Asie et le Canada, mais l'indépendance des États-Unis – son ancienne colonie – lui a été arrachée par la guerre. La curiosité ethnologique et géographique des missions scientifiques françaises a été – en réaction à ce recul colonial – fortement subventionnée par la monarchie, et la politique d'expansion outre-mer vigoureusement relancée sous le ministère de Choiseul (1758-1770)<sup>442</sup>. Kant – faut-il le rappeler ? – est le contemporain d'expéditions au long cours aussi mythiques que celles de Bougainville (en quête des terres australes), de Maupertuis (en Laponie), de Cook dans le Pacifique – et du

<sup>438</sup> COLAS *limites*, op. cit., 135-137.

<sup>439</sup> COLAS *limites*, op. cit., 138, 177.

<sup>440</sup> COLAS Ibid., 142-146. Comparaison Jules Ferry – Charles-de-Gaulle, Ibid., et *La nation ethnique et républicaine de Charles de Gaulle*, Ibid., 196-211.

<sup>441</sup> *Géographie*, op. cit., 223, AK. IX, 316.

<sup>442</sup> Sur les liens entre exploration maritime, politique coloniale, cartographie et philosophie consulter Numa BROC: *La géographie des philosophes*, Gap, Ophrys, 1974, 275-280, 303-304, 330-340.

fameux *Passage du Nord-Ouest*, cartographié par Bering et Tcherikow en 1741, ensuite approché par Cook et enfin victorieusement franchi par La Pérouse en 1786. Comment séparer ce grand œuvre maritime du travail de navigation conceptuelle selon la boussole des trois *Critiques*? Les issues métaphysiques navigables après le défrichement pionnier des territoires de la raison pure ne sont-elles pas le *Passage du Nord-Ouest* de l'*Aufklärung*? D'autre part la familiarité croissante avec les civilisations lointaines et leurs religions non chrétiennes a, depuis John Locke, permis aux « philosophes » de contester les théologies de l'Occident, et de fonder une science des religions qui restera longtemps une spécialité germanique. Les contacts multipliés entre christianisme et religions naturelles provoqueront en retour une altération du christianisme en diversités nationales et fragmentations sectaires – ce qui accrédiitera l'idée d'un effritement du christianisme. Il existe donc un lien direct entre l'exploration du vaste monde et la contestation interne du christianisme en Europe<sup>443</sup>.

Les raids ultra-marins des navigateurs bretons ne donnent-ils pas en même temps à la pensée éclairée l'occasion de mettre ses utopies philosophiques au banc d'essai de comptoirs dont l'éloignement laissait espérer qu'ils seraient un jour des refuges de la liberté? Le Sénégal dont le chevalier de Boufflers est le gouverneur connaît son âge d'or<sup>444</sup> dans ces années 1785-1788 si cruciales à Königsberg – entre *Critique de la raison pure* et *Critique de la raison pratique* (Dakar enverra à Paris ses cahiers de doléances à la veille de la Révolution). L'abbé Raynal a publié clandestinement à Paris un manifeste contre l'esclavage – dont se réclament les Sénégalais en leur qualité de ressortissants français.

De fait la Révolution de 1789 avait ménagé dans son programme une place à l'émancipation des colonies. Mais la situation est très différente pour les kantien français qui vivent, après 1830, une époque de forte expansion au-delà des mers. Lorsqu'Auguste Comte écrit son *Cours de philosophie positive* (1829-1842), la France entreprend la construction de son second empire colonial (non seulement en Algérie, mais aussi en Afrique, en Océanie, en Extrême-Orient). Les premiers grands explorateurs du XIX<sup>e</sup> siècle rencontrent une Afrique dépeuplée – déversoir potentiel du trop-plein démographique de l'Europe. C'est ainsi du moins que l'expansion coloniale en Afrique est perçue en Allemagne, où la mémoire historique nationale a retenu le souvenir de la formidable poussée des paysanneries nordiques du

---

<sup>443</sup> Sur tous ces aspects lire Ernst TROELTSCH : *Religionsphilosophie in Die Philosophie im Beginn des XX. Jh.* (Festschrift für Kuno FISCHER, hrsg. von Wilhelm WINDELBAND), Heidelberg, Carl Winter, 1904, Bd. 1, 137-142. Parmi les classiques de la science des religions Troeltsch cite Max MÜLLER : *Die natürliche Religion* (1890), et comme institutions l'Ecole pratique des hautes études, et l'*Archiv für Religionswissenschaft* (fondé par Müller).

<sup>444</sup> BROU op. cit., 339-340.



XI<sup>e</sup> siècle contre les Slaves, de l'anéantissement de ceux-ci, et de l'essaimage de multitudes de cadets germaniques qui se firent aventuriers loin, très loin de leurs bases allemandes vers la Baltique, les comptoirs de la Hanse et du Levant, la Méditerranée<sup>445</sup>. Kant et Herder n'étaient sans doute pas pour rien les fils de la Prusse orientale et des pays baltes – ces bastions avancés de la germanisation coloniale à l'est. Les différences entre colonisation française et colonisation prussienne sont si considérables que l'on se fourvoierait si l'on appliquait à la France coloniale du XIX<sup>e</sup> siècle les commentaires que fait Kant de la situation d'une métropole vis-à-vis de sa colonie dans le §58 de la *Doctrine du droit*.

Kant n'est certes pas un colonialiste au sens moderne de ce mot, puisqu'il pense qu'une métropole qui colonise une population en la privant de la souveraineté (*dominium et imperium*) sur son sol, n'en a pas le droit. Mais, jugeant à partir du précédent athénien (et, sans le citer, prussien), Kant estime que la propriété du sol marque objectivement la présence du colonisateur et lui donne sa légitimité. Sa position n'est pas théorique : l'importance qu'il attache à la propriété du sol comme marque de pouvoir correspond à la vision juridique prussienne, en particulier à celle des *Junker* de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>446</sup>.

Dans l'expérience française au contraire, la présence effective du colonisateur se traduit par l'importation d'un appareil administratif, industriel, culturel, scolaire, etc. Kant écrit : « L'État vaincu ou ses sujets ne perdent point leur liberté civile du fait de la conquête de leur pays, au sens où celui-ci serait ravalé au rang de colonie et eux au rang de serfs, car autrement il y aurait eu guerre punitive, laquelle est en elle-même contradictoire. Une *colonie* ou province est un peuple qui a certes sa propre constitution, sa législation, son sol, où les ressortissants d'un autre État ne sont que des étrangers, mais sur lequel pourtant cet autre État détient le pouvoir *exécutif*. Ce dernier s'appelle la *métropole*. L'État sous tutelle est dominé par la métropole, mais pourtant il se gouvernait lui-même (*civitas hybrida*) à travers son propre parlement, au besoin sous la présidence d'un vice-roi. Tel fut le statut d'*Athènes* par rapport à différentes îles, et tel est aujourd'hui celui de la Grande-Bretagne par rapport à l'Irlande. *A fortiori* est-il impossible de dériver le servage et sa légitimité de la domination d'un peuple par la guerre, car il faudrait admettre pour cela une guerre punitive. Et l'on peut encore moins admettre un servage héréditaire, lequel est absurde, surtout parce que la culpabilité attachée au crime de quelqu'un ne saurait être héritée »<sup>447</sup>. Pour Kant, le pouvoir exécutif d'une métropole sur une colonie est donc légitime, mais la souveraineté législative et économique de celle-ci ne saurait être contestée – dans la mesure où elle repose sur la

<sup>445</sup> Lucien FEBVRE : *Europe – genèse d'une civilisation*, Perrin, 1999, 149.

<sup>446</sup> Stéphane CHAUVIER : *Du droit d'être étranger – Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan, 1996, 161.

<sup>447</sup> *Métaphysique des mœurs, I. Doctrine du droit*, § 58, Pl. III, 622, AK. VI, 348-349.

propriété d'un sol. La domination militaire ne saurait justifier un pouvoir colonial et fonder sa légitimité – la guerre est incapable de donner une base juridique à la présence d'un colonisateur sur un territoire conquis. Kant est donc hostile à la violence coloniale, mais non à un transfert de souveraineté exécutive de la colonie à la métropole. Il plaide pour une colonisation dans les limites du droit – et *stricto sensu* sa position sur la question coloniale ne peut être récupérée par quelque *lobby* colonial que ce soit, mais elle ne contredit pas non plus le principe d'un transfert de la civilisation à une population culturellement mineure. Dans ces limites juridiquement vagues, elle serait fondée en droit – sauf dans le cas où elle s'accompagnerait d'expropriations. Ceci dit, le XVIII<sup>e</sup> siècle était loin de la situation de l'Occident démocratique dans lequel nous vivons aujourd'hui, où la distinction sauvage/ civilisé est abolie en droit<sup>448</sup>.

Mais l'anthropologie du XVIII<sup>e</sup> siècle était engagée dans un travail de sécularisation de longue haleine – au cours duquel l'être humain (quelle que fût sa race) était découvert, non plus dans sa dépendance divine, mais dans son déterminisme matériel. On s'apercevait que l'espèce humaine – contrairement aux espèces animales toujours stables dans leur rapport à la nature – se distinguait régulièrement par sa capacité inventive, c'est-à-dire son habileté à prendre le risque d'un écart par rapport à cette nature, et que pour survivre dans ces conditions, l'humanité avait inventé des règles à la fois générales et arbitraires, auxquelles il fallait se plier de gré ou de force. Ces inventions, ces écarts, ces risques, ces régulations violentes – c'était l'histoire des hommes, dans laquelle se lisait leur progressive émancipation face à la nature et aux puissances transcendantes. L'éveil de la curiosité anthropologique, la soif d'espaces lointains, l'attention portée au passé ancien – il n'est pas surprenant que les trois disciplines modernes ainsi sollicitées (c'est-à-dire l'anthropologie, la géographie et l'histoire) aient été des disciplines d'élection du siècle des Lumières<sup>449</sup>, et qu'elles aient de ce fait progressé sur un front de taille commun de Vico (1668-1744) à Herder (1744-1803). Restait à comprendre le mobile et le sens de cette évolution de l'espèce. Sans doute jouait la nostalgie d'un état de liberté, d'espace et de lumière que l'histoire avait fait perdre à l'humanité (peut-être le souvenir enseveli du nomadisme originel). En tout cas la quête de cette innocence et de cette liberté mobilisait les énergies de minorités intellectuelles matériellement désintéressées, surtout dans l'aristocratie, les Églises, l'élite de la bourgeoisie marchande. Par contre la plus grande partie de la bourgeoisie moyenne semble avoir considéré l'histoire non comme un retour à l'innocence, mais comme une anabase – c'est-à-dire une conquête de la liberté

<sup>448</sup> Voir Alain RENAUT : *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997, 346-347.

<sup>449</sup> Pol Pierre GOSSIAUX : « Séquences de l'histoire de l'anthropologie des Lumières » in *Histoire de l'anthropologie XVI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles* (éd. Brita RUPP-EISENREICH), Klincksieck, 1984, 67-85.

politique à la faveur des progrès de l'économie, du commerce, et essentiellement de l'agriculture<sup>450</sup>. C'est ainsi que la bourgeoisie française éclairée comprit le progrès de la liberté (toute civilisation vient du blé, soutenaient par exemple les physiocrates<sup>451</sup>).

L'anthropologie des Lumières avait de sérieuses limites – qui se constatent chez Kant, et à un certain degré chez ses successeurs : elle ignorait la masse de la nation – ce qui explique la vive réaction romantique qui suivit et qui fut à la fois hostile à l'élitisme éclairé, et favorable à une valorisation de la culture populaire. Montesquieu avait signalé cette lacune dans ses *Lettres persanes* : « Ils ont fait des découvertes immenses dans le Nouveau Monde, et ils ne connaissent pas encore leur propre continent. Il y a sur leurs rivières tel pont qui n'a pas encore été découvert, et dans leurs montagnes des nations qui leur sont inconnues » (*Lettre 78*). Évoquant à ce propos la population espagnole des Hurdes, à l'ouest de Salamanque – qui fit l'objet d'un reportage célèbre de Luis Bunuel – Georges Gusdorf écrit : « Le peuple, c'était les Hurdes de l'Occident »<sup>452</sup>. Quelle fut la méthode de Kant afin que les populations non européennes ne devinssent pas « les Hurdes du criticisme » ? Deux efforts, nous semble-t-il : d'abord, notre philosophe a cru à la géographie plutôt qu'à l'histoire, à la description d'objets visibles – produisant une distanciation – plutôt qu'à des récits historiques – excitant la peur ou l'exaltation. Ensuite, il n'a pas considéré les civilisations étrangères *a priori* à partir de leurs différences globales vis-à-vis de l'Europe, mais à partir de leurs différences relatives les unes par rapport aux autres. Il consacre à cette relativisation l'intéressant § 7 de sa *Géographie* : « On verra aux différences de goût entre les hommes qu'énormément de choses chez nous reposent sur des préjugés.

1. *Jugement des yeux*. La femme hottentote, même lorsqu'elle a vu les atours des femmes européennes, se trouve malgré tout exceptionnellement belle et plaît à ses amoureux lorsqu'elle s'est fait six traits à la craie rouge : deux au-dessus des yeux, autant sur les joues, un sur le nez et un sur le menton. Les Arabes se font sur leur peau des figures teintées en pointillés bleus.

2. *Jugement de l'ouïe*. Si l'on compare la musique des Européens à celle des Turcs, des Chinois et des Africains, la différence est extraordinairement frappante. Les Chinois, bien qu'ils se donnent beaucoup de mal avec la musique, ne trouvent aucun agrément à la nôtre.

3. *Jugement de goût*. En Chine, dans toute la Guinée, le chien est un des mets les plus succulents. On peut tout y acheter, même des rats et des serpents. À Sumatra, au Siam, en Arakan et presque partout en Inde, la viande n'est guère prisée. Mais un plat de poissons qu'on

<sup>450</sup> GOSSIAUX op. cit., 82-83.

<sup>451</sup> GOSSIAUX Ibid.

<sup>452</sup> Georges GUSDORF : *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988, 412.

a d'abord laissé devenir puant est le mets principal. Le Groenlandais aime par-dessus tout le goût de l'huile de poisson. Mâcher des feuilles de bétel avec des noix d'arec et un peu de chaux est ce qu'il y a de plus plaisant pour tous les Indiens habitant entre les Tropiques... En cas de besoin, des semelles de chaussures usées peuvent constituer pour les Hottentots un plat relativement passable.

4. *Jugement de l'odorat*. Le fêrle ou *assa foetida* est le délice de tous les Persans du Sud et des Indiens qui habitent dans les régions voisines. Tous les mets, et même le pain, en sont parfumés, et même l'eau en a l'odeur. La bouse de vache est une des odeurs préférées des Hottentots et aussi de certains Indiens. Leurs peaux de mouton doivent être totalement imprégnées de ce parfum pour être conformes aux règles de la galanterie. Un missionnaire s'étonnait de ce que, dès qu'ils voient un rat, les Chinois le frottent entre leurs doigts et le reniflent avec appétit. Mais moi je demande plutôt : pourquoi est-ce que nous trouvons que le musc pue, alors qu'il y a cinquante ans tout le monde trouvait qu'il sent très bon ? <sup>453</sup> »

Cela vaudrait la peine d'interroger les archives sur le type de kantisme enseigné à l'époque coloniale dans les lycées d'Alger, de Dakar, de Tananarive ou d'Hanoï – et sur le profil professionnel et sociologique des professeurs chargés de diffuser sous les cocotiers les acquis les plus fondamentaux – en fait les plus contraires aux traditions indigènes, car les plus occidentaux – de la pensée de Platon, de Descartes et de Kant. La *Géographie* kantienne n'avait pas été traduite. Aurait-on imaginé la crédulité du maître, et qu'un homme si scrupuleusement exigeant en matière de logique et de métaphysique, fût en anatomie comparée si inculte ? Sans doute, car on était soi-même crédule, naïf, inculte. Kant n'écrit-il pas : « Les hommes avec un début de queue de singe qu'on a aperçus à Formose, à l'intérieur de Bornéo, etc., et que dans sa *Topographie d'Orenburg* Rytschkow dit avoir rencontrés aussi chez les Turkmènes, ne semblent pas être totalement inventés »<sup>454</sup> ? Ce genre de propos révèle les difficultés méthodologiques et mentales rencontrées par l'ethnologie occidentale en voie de constitution au siècle des Lumières. Il allait de soi pour la pensée éclairée que les sociétés « primitives » n'étaient que des survivances, que les « sauvages » n'étaient que les « ancêtres contemporains » des colonisateurs, que la société colonisatrice détenait la vérité de l'histoire et qu'elle en était même l'incarnation.

Si impressionnants qu'aient été les efforts de Kant pour lutter contre « nos préjugés » – et cette lutte était d'une importance stratégique décisive puisqu'elle se confondait avec son

<sup>453</sup> *Géographie* § 7, op. cit., 226-227, AK. IX, 320-321.

<sup>454</sup> *Géographie* op. cit., 223, AK. IX, 316.

programme de purification de la raison – il reste que notre philosophe éprouva la plus insurmontable difficulté à ne pas postuler la pureté de la raison occidentale, et par conséquent à ne pas considérer la domination coloniale de l'Europe comme fondée sur la raison et sur la science. Chronologiquement, le criticisme kantien précède certes la constitution de l'ethnologie comme science, comme il précède la construction des empires coloniaux européens du XIX<sup>e</sup> siècle – et il y a donc quelque anachronisme à projeter les raisonnements de l'*Anthropologie* ou de la *Géographie* sur les réalités coloniales de la Monarchie de Juillet, du Second Empire ou de la III<sup>e</sup> République. Par la chronologie, Kant appartient à la préhistoire du colonialisme (et plus clairement encore à celle de l'impérialisme). Par l'idéologie et la mentalité, c'est tout autre chose, car il y exprime candidement le fond de la pensée occidentale : l'humanité évolue à des rythmes différents – et il faut souhaiter que les sociétés retardataires progressent en s'acculturant, dans leur intérêt, aux modèles les plus avancés. Ce schéma évolutionniste – assimilationniste – est aussi celui de la Révolution française.

Kant ne prétend pas – car ce serait faire des races le mobile de l'histoire humaine – que celles-ci soient naturellement inégales en capacité créative, il affirme simplement que des causes naturelles (notamment climatiques) les ont effectivement rendues inégalement puissantes dans l'histoire, et qu'elles ont régulièrement tourné à l'avantage des conquérants des latitudes tempérées par rapport à tous les pays du Sud : c'est pourquoi les peuples de la zone tempérée « ont de tout temps éduqué les autres et les ont contraints par les armes. Les Romains, les Grecs, les anciens peuples nordiques, Gengis Khan, les Turcs, Tamerlan, les Européens après les découvertes de Christophe Colomb ont étonné tous les pays du Sud par leurs arts et leurs armes »<sup>455</sup>. Fort intéressante est l'explication météorologique et biologique de cette ascendance immémorial des conquérants venus de la zone tempérée. Kant écrit : « Si l'on recherche les causes des diverses constitutions et du naturel qui sont devenus spécifiques à un peuple, il suffit de se reporter à la dégénérescence de la forme et du comportement des animaux dès qu'ils sont transportés sous un autre climat, où un autre air, d'autres aliments, etc. rendent leur descendance différente d'eux. Un écureuil qui ici était brun devient gris en Sibérie. En Guinée, un chien européen perd sa forme et devient pelé, ainsi que sa descendance. Les peuples nordiques qui ont migré vers l'Espagne n'ont pas seulement laissé derrière eux une descendance dont le corps est loin d'être aussi grand et fort que le leur, mais aussi dont le tempérament a dégénéré jusqu'à devenir très différent de celui d'un Norvégien ou d'un Danois. L'habitant de la zone tempérée, surtout en sa partie centrale, a un corps plus

<sup>455</sup> *Géographie* op. cit., 224-225, AK. IX, 317-318.

beau, il est plus travailleur, plus enjoué, plus modéré dans ses passions, plus compréhensif que n'importe quel autre genre d'homme au monde »<sup>456</sup>. Arrêtons-nous un instant sur cette explication par le climat et par l'évolution. Dans son *Discours sur l'histoire universelle*, l'historien et philosophe arabe Ibn Khaldun (1332-1406) rapporte une croyance musulmane selon laquelle Noé aurait infligé à Cham, le plus jeune de ses trois fils, la double malédiction d'être noir et esclave. Kant se réfère au texte biblique concernant Noé et ses fils (Gen.9, 25 –9, 27)<sup>457</sup>. Cham y est effectivement condamné par la malédiction de Noé à être l'esclave de Sem et de Japhet – mais la couleur de sa peau n'est pas à l'origine de sa malédiction – et dans la lecture kantienne, c'est le climat qui colore la peau, et non la malédiction divine. En bon *Aufklärer* Kant critique une légende religieuse pour son dogmatisme arbitraire, toujours source d'injustice et de malheur. « Les marabouts mahométans, écrit-il, disent que la cause de la pauvreté des Nègres est que l'un des trois fils de Noé était un Blanc, le deuxième un Maure, et le troisième un Nègre, et que les deux premiers auraient escroqué le troisième. Mais les païens disent que Dieu a créé des hommes noirs et leur a laissé le choix, mais que, comme le Blanc a choisi la science, le Noir a désiré avoir l'or.<sup>458</sup> » Deux constatations : Kant rejette l'idée d'une malédiction divine pour raisons raciales – et c'est fort bien. Mais il semble intellectuellement hors d'état de saisir le rôle de l'Afrique noire dans l'Écriture, et que par exemple la bien-aimée du *Cantique des cantiques* (1,5) chante : « Je suis noire mais je suis belle » – et c'est dommage<sup>459</sup>.

En se démarquant ironiquement des affabulations superstitieuses en cours chez les peuples attardés, Kant se donne – non sans complaisance – le droit de ridiculiser les Groenlandais pour leur sauvagerie, et de considérer néanmoins que celle-ci répond à une finalité de la nature (on disait avant lui à un « plan divin »). Il y a, dans le § 63 de la *Critique de la faculté de juger*, un curieux passage où des arguments d'un providentialisme digne de Bernardin de Saint-Pierre s'accompagnent de mises en garde souriantes, d'un sourire mi-figue mi-raisin typiquement « éclairé ». L'habituelle ambiguïté kantienne en somme. Relisons cette page :

<sup>456</sup> *Géographie*, op. cit.,224, AK. IX, 317.

<sup>457</sup> Genèse 9, 25 – 9, 27 : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères l'esclave des esclaves ! » Puis il dit : « Béni soit Yahvé, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave ! Que Dieu dilate Japhet, qu'Il demeure dans les tentes de Sem, et que Canaan soit son esclave ! »

<sup>458</sup> *Géographie*, op. cit.,322, AK. IX, 415.

<sup>459</sup> Cham laisse son nom à l'Égypte (Ps. 105, 23). Son fils Kush donne son nom à l'Éthiopie. Le terme kushite est souvent traduit par noir ou éthiopien (Jr. 13, 23). Cippora, femme de Moïse (Ex. 2, 16-22) était kushite, ainsi que Ebed-Melek (Jr. 38, 7) qui sauva le prophète Jérémie, etc.

« [chez les Groenlandais, les Lapons, les Samoyèdes, les Yacoutes, etc.] on ne voit pas pourquoi en général les hommes devraient vivre là. Autant dire que s'il y a *une raison pour que* des vapeurs tombent de l'air sous forme de neige, pour que la mer ait des courants qui entraînent dans ces régions du bois qui a poussé dans des contrées plus chaudes, et pour qu'il y ait là de grands animaux marins remplis d'huile, *c'est parce que* l'Idée d'un avantage pour certaines misérables créatures fonderait la cause qui fournit toutes ces productions de la nature ; ce serait là un jugement extrêmement risqué et arbitraire.... Requérir un tel agencement et présumer une telle fin de la nature nous paraîtrait téméraire et irréfléchi (puisque, même sans cela, la suprême intolérance des hommes les uns envers les autres a pu, seule, les disperser jusque dans des contrées aussi inhospitalières) »<sup>460</sup>. Le siècle des Lumières à ses *Untermenschen* (sous-hommes) – essentiellement, on l'a vu, des habitants des régions polaires, mais le Nègre – note Alexis Philonenko<sup>461</sup> – n'est pas loin, suivi de très loin par le Juif. « Dans les pays chauds, les hommes mûrissent plus vite à tous égards, mais ils n'atteignent pas la perfection des zones tempérées. L'humanité atteint sa plus grande perfection dans la race des Blancs. Les Indiens jaunes ont déjà moins de talent. Les Nègres sont situés bien plus bas, et tout en bas se trouve une partie des peuples américains »<sup>462</sup>. Quant à l'homme idéal, c'est pour notre Prussien – comme pour Buffon – du côté de la Finlande que l'on aurait quelque chance de le trouver<sup>463</sup>...

L'argumentation kantienne est donc de tonalité pré-coloniale, mais elle se survit à elle-même sous des formes diverses à l'époque coloniale. Elle est par contre sérieusement déphasée au moment de l'impérialisme, lorsque commencent à se manifester des doutes sur le modèle occidental, lorsque par exemple Émile Durkheim (1858-1917) se demande si la civilisation européenne a une valeur universelle<sup>464</sup> – ce qui revient à mettre en cause le cosmopolitisme de type *Aufklärung*. Des fissures lézardent les façades de la construction intellectuelle évolutionniste-assimilationniste des Lumières et de la Révolution française, lorsque l'ethnologie scientifique d'un Franz Boas (1858-1940) ou d'un Bronislaw Malinowski (1884-1942) soutient les thèses du pluralisme culturel – en rupture avec la thèse coloniale d'une universalité de la raison européenne, c'est-à-dire de sa supériorité de substance sur

<sup>460</sup> *Critique de la faculté de juger, II. Analytique de la faculté de juger téléologique*, § 63, Pl. II, 1159-1160, AK. V, 369.

<sup>461</sup> Alexis PHILONENKO : *L'archipel de la conscience européenne*, Grasset, 1990, 23 sq. Du même auteur : *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, 1998, 34.

<sup>462</sup> *Géographie*, op. cit., 223, AK. IX, 316.

<sup>463</sup> PHILONENKO *théorie*, op. cit., 44.

<sup>464</sup> Voir par exemple Gérard LECLERC : *Anthropologie und Kolonialismus*, Munich, Hanser, 1972, 27-43.

toutes les autres cultures. Il faut relire à ce propos ce que Kant écrivait, dans la section IV des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*<sup>465</sup> : « Les nègres d'Afrique n'ont par nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus du puéril. M.Hume défie qui que ce soit de citer un seul exemple d'un nègre ayant montré du talent et affirme que parmi les centaines de milliers de Noirs que l'on transporte de leurs pays dans d'autres, bien qu'un très grand nombre d'entre eux soient mis en liberté, il ne s'en est jamais trouvé un seul qui, soit en art, soit dans les sciences, ou en quelque autre qualité, ait joué un grand rôle, alors que parmi les Blancs il en est constamment qui, partis des derniers rangs du peuple, s'élèvent soudain et, grâce à des dons supérieurs, acquièrent de la considération dans le monde. [Dans la religion fétichiste] Une plume d'oiseau, une corne de vache, un coquillage, ou toute autre chose ordinaire, dès l'instant que cette chose a été consacrée par certains mots, est un objet de vénération et invoquée dans les serments. Les Noirs sont très vaniteux, mais à la manière nègre, et si bavards qu'il faut les disperser à coups de bâton. » « Dans les pays habités par les *Noirs*, que peut-on attendre de mieux que ce qu'on y trouve généralement, à savoir le plus complet esclavage des femmes ? Un homme sans courage est toujours un maître sévère à l'égard des plus faibles que lui, de même que chez nous celui-là est toujours un tyran à la cuisine qui, hors de chez lui, ose à peine paraître devant quelqu'un. Le père Labat rapporte, il est vrai, qu'un charpentier noir, auquel il avait reproché sa conduite hautaine à l'égard de ses femmes, lui répondit : « Vous autres Blancs, vous êtes de grands extravagants, car vous commencez par accorder à vos femmes toutes sortes de choses, après quoi vous vous plaignez si elles vous font tourner en bourrique » ; aussi bien pourrait-il y avoir là quelque chose qui mériterait peut-être d'être pris en considération, mais bref, ce gaillard était tout noir de la tête jusqu'aux pieds, preuve évidente que ce qu'il disait était stupide »<sup>466</sup>.

Voilà une situation tristement ordinaire : on part en guerre contre les préjugés des autres en sacrifiant soi-même aux plus irréflechis, dont on ne s'aperçoit pas qu'ils sont hors de portée de la raison critique pour laquelle on combat. Ceci est particulièrement net pour le préjugé racial – omniprésent en modernité, particulièrement lorsque celle-ci épouse la cause de la science et de la raison. Pour Kant, les Noirs d'Afrique ne sont pas récusables pour des raisons raciales, mais parce qu'ils lui paraissent mettre au supplice la raison – c'est-à-dire l'humanité, et par là constituer un obstacle au « progrès ». Tel est le mécanisme du racisme « progressiste » : il se pense autorisé à exclure les « sauvages » de l'humanité sans déroger à l'obligation humanitaire, et à les priver le cœur léger des privilèges qui reviennent à la dignité

<sup>465</sup> *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Section IV : *Des caractères nationaux*, Pl. I, 505-506, AK.II, 253.

<sup>466</sup> *Observations*, loc. cit., Ibid., 506-507 (254).



humaine et la rendent universellement respectable. « Être nègre, disait par exemple Michelet, est bien moins une race qu'une véritable maladie »<sup>467</sup>. Souvenons-nous de *Cinq semaines en ballon* (1862-1864) : la montgolfière de Ferguson survole des Noirs toujours arriérés, incultes, superstitieux, le plus souvent anthropophages. Les « moricauds » sont souvent confondus avec des singes – à tort, nous dit Jules Verne, car les uns (on devine lesquels) s'accrochent aux arbres par la queue, pas les autres<sup>468</sup>. Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles sont uniformément convaincus de « l'infériorité des indigènes ». Cette conviction autorisera Kant à écrire par exemple : « Les habitants de la Sierra Leone ne sont pas totalement noirs, mais ils sentent très mauvais... Dans ce pays, assure-t-on, les animaux sauvages ne mangent que les Nègres, pas les Européens... Les Nègres de la côte de Guinée n'ont pas une constitution désagréable. Ils n'ont pas le nez plat et ils sont fiers, mais aussi très méchants et voleurs »<sup>469</sup>.

Il faut toute la vigilance critique d'un Elisée Reclus pour reconnaître, sur le terrain de l'observation concrète dans l'Algérie coloniale, ce qui était en principe un acquis théorique de l'ethnologie des Lumières : « Au point de vue moral, il faut voir Arabes et colons français sur les mêmes lieux de marché... On reconnaît alors qu'ils constituent la même pâte humaine, avec les mêmes finesses, les mêmes ruses, et au fond la même bonhomie »<sup>470</sup>. Mais Reclus est une exception. Le point de vue de Kant est plus proche de la mentalité européenne (et particulièrement française) du XIX<sup>e</sup> siècle, pour laquelle on ne saurait confondre nationalité et citoyenneté : les peuples colonisés sont une partie de la Nation face aux étrangers – mais ils restent des indigènes face aux citoyens. Comme nationaux ils servent dans les armées, mais comme indigènes ils n'élisent pas de représentants aux parlements nationaux. Ils sont en dehors de la République – sauf pour la servir et, le cas échéant, mourir pour elle<sup>471</sup>. Le cadre institutionnel à l'intérieur duquel Kant pense la question coloniale n'est pas celui de la démocratie moderne, mais celui de la monarchie éclairée où, de l'inégalité culturelle des sujets, découlait leur inégale dignité politique et morale, et même leur inégale position vis-à-vis de la « légalité » telle que la concevait notre philosophe. S'il existe sur ce point une affinité réelle entre Kant et la République, il convient de ne pas se faire un roman sur la République qu'il croyait théoriquement souhaitable et pratiquement possible : pour employer

<sup>467</sup> Cité Clara MALRAUX : *Rahel, ma grande sœur*, Ramsay, 1980, 21.

<sup>468</sup> Voir Marc SORIANO : *Jules Verne – Le cas Verne*, Julliard, 1978, 134.

<sup>469</sup> *Géographie*, op. cit., 321-322, AK. 414-415.

<sup>470</sup> Elisée RECLUS : *L'homme et la Terre, T. V : Histoire moderne (suite) – Histoire contemporaine*, Librairie universelle, 1905, 426. Et ce pronostic troublant : « Une guerre pan-islamique contre les Européens serait un épisode de la guerre éternelle de l'exploité contre l'exploiteur, et non celle du Mahométan contre le Roumi » (Ibid. 427).

<sup>471</sup> COLAS loc. cit., 121-122.

le jargon à la mode, elle était plus différentialiste<sup>472</sup> qu'intégrationniste, et assurément hostile à toute forme de métissage culturel. L'État mondial serait affecté d'entropisme culturel, craignait-il<sup>473</sup>. « L'intention de la Providence était que les peuples se forment, mais ne fusionnent pas »<sup>474</sup>.

La deuxième partie de *'Anthropologie au point de vue pragmatique* est explicite : « À la place de l'*assimilation* qu'elle s'est proposée en fondant entre elles les différentes races, la nature s'est ici donné pour loi l'intention tout opposée : au lieu de laisser, dans un peuple de même race (de race blanche par exemple), s'opérer au cours de son développement un rapprochement permanent et continu des caractères – pour aboutir à un seul et même portrait, comme il adviendrait par reproduction d'une gravure –, elle a voulu, dans une même souche et jusque dans une même famille, diversifier ces caractères à l'infini, dans le domaine du corps et de l'esprit. Les nourrices disaient bien, pour flatter l'un des parents : " l'enfant tient ceci de son père, il tient cela de sa mère " ; en quoi, si ces dires étaient vrais, toutes les formes d'engendrement humain seraient depuis longtemps épuisées ; et comme la fécondité des copulations se ravive de l'hétérogénéité des individus, la procréation irait à son tarissement. Ainsi, la couleur grise de la chevelure (cendrée) ne vient pas, comme on pourrait le croire, de l'union d'un brun et d'une blonde, elle est le signe d'un certain type familial, et la nature porte en elle assez de ressources pour ne pas mettre au monde, par indigence de formes en réserve un être humain qui y a déjà été ; de même que la proche parenté est, de toute notoriété, cause de stérilité »<sup>475</sup>.

### **Contradictions kantiennees et contradictions républicaines : une comparaison**

Kant hésite sur la façon dont il convient de répondre à la question « Qu'est-ce que l'homme ? » Dans quelle mesure l'humanité est-elle réellement une – comme l'exige la raison – ou réellement plurielle – comme le suggère le spectacle sensible du monde ? Kant ne s'est jamais réellement expliqué théoriquement sur l'éventualité où l'écart d'instruction entre Königsberg et Tombouctou serait trop grand pour que le particulier parvienne jamais à rejoindre l'universel. Si par malheur cela était vrai, c'est tout l'édifice de la raison pure pratique qui croulerait.

---

<sup>472</sup> CHAUVIER op. cit., 156.

<sup>473</sup> CHAUVIER op. cit., 76.

<sup>474</sup> AK. XV, 783 (réf. 1499).

<sup>475</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique, Deuxième partie, D. Le caractère de la race*, Pl. III, 1132-1133, AK. VII, 320-321.

Ce manque d'explication ne peut toutefois être reproché à Kant, puisqu'il ne s'est exprimé que dans les limites du savoir de son temps. Faut-il à tout prix garder au système kantien son unité – alors que l'on a plutôt l'impression qu'il y a « deux Kant » : celui de la philosophie critique et celui de la géographie et de l'anthropologie, et que rien ne les oblige à s'aligner l'un sur l'autre s'ils partent de paradigmes différents, comme cela est clairement le cas ? La fonction des *Critiques* était de définir les conditions et les limites d'un usage transcendantal de la raison dans la connaissance et dans l'action. La fonction de la *Géographie* et de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (comme des divers *Opuscules sur l'histoire*) consiste seulement à vérifier – sur un segment limité du savoir – comment se comporte l'entendement dans les deux formes *a priori* de la sensibilité que sont l'espace et le temps d'après la *Critique de la raison pure*. Dans le cas de l'espace, le géographe enregistrera objectivement l'effet du climat sur la connaissance, la moralité, la vie sociale. Dans le cas du temps, le chercheur cherchera à comprendre comment l'histoire humaine a déterminé des hiérarchisations politiques, raciales, sociales. À proprement parler Kant s'en tient là, et ne cherche nullement à lier les deux parties de son œuvre que l'on vient de distinguer (« les deux Kant ») pour les rendre cohérentes l'une par rapport à l'autre. S'il en est ainsi, on sera fondé à trouver injuste la mise en cause du rationalisme critique au prétexte que le Kant géographe aurait adopté des positions racistes. A-t-on le droit de séparer « les deux Kant » ? À notre avis, non. On aurait même plutôt l'obligation de comprendre la portée des défaillances de la raison sur le système dans son ensemble.

On peut faire pour la République des constats similaires : on lui intente un procès injuste si on ne lui donne pas *a priori* acte de ses principes universels (c'est-à-dire théoriques) – en se réservant le droit de faire *a posteriori* le bilan de ses manquements à ces principes. L'anti-colonialisme de la République est implicite, mais son expansion coloniale est explicite. Dans son *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), Charles Renouvier postule au chapitre 10 sur les *Devoirs et droits de la République* : « La République doit être juste envers toutes les nations... car celui qui opprime un peuple est l'ennemi de tous les peuples »<sup>476</sup>. Dans la carte que les républicains français se font mentalement de la planète humaine, les peuples opprimés sont par définition les plus proches géographiquement de la France, car entrés en contact et en amitié avec les idées de 1789 – par exemple les Polonais, les Italiens ou les Irlandais. Rien de comparable avec les Arabes ou les Noirs – puisqu'ils sont restés étrangers à l'idéologie révolutionnaire qui par définition leur aurait conféré leur identité de

---

<sup>476</sup> Charles RENOUVIER : *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, 1848 (prés. Maurice AGULHON), Garnier, 1981, 113.

« peuples ». « Le colonialisme républicain, conclut Maurice Agulhon, repose moins sur le mépris des peuples exotiques que sur la méconnaissance de la géographie du monde »<sup>477</sup>.

Le problème est alors moins difficile à résoudre : si l'on connaît mieux sa géographie, on sera moins injuste envers les peuples exotiques. Mais pour être meilleur géographe au sens kantien, il faudra, nous semble-t-il, mettre de l'ordre et de la clarté – celle de la raison – dans le traitement de deux questions : Qu'est-ce exactement que l'humanité, est-elle une ou diverse, d'une part ? Quelle méthode convient-il de préférence d'utiliser pour la mieux comprendre, et comment faut-il procéder pour y parvenir, d'autre part ? Les sciences de la société et de l'homme sont-elles surtout théoriques ou surtout expérimentales ?

1. Comment l'espèce humaine s'est-elle constituée ? À cette question les doctrines historiques et philosophiques des Lumières donnent deux réponses contraires – et la trace de cette divergence fondamentale se repère dans l'hésitation kantienne sur la nature véritable de l'homme. Cette hésitation et ce doute ont une signification idéologique évidente. Les deux réponses contraires apportées à la question de la nature humaine distinguent deux familles idéologiques profondément dissemblables. Cette dualité creusera son durable sillon au travers des débats anthropologiques du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il y avait d'une part les unitaires, pour qui l'espèce humaine est originellement une et secondairement diversifiée : ce fut l'enseignement de l'anthropologue Johann Blumenbach (1752-1840) de Göttingen, qui se plaçait dans la perspective positiviste d'une histoire naturelle de l'animal humain, déjà imaginée par Buffon et ultérieurement continuée par Broca (1824-1888). Se rallièrent à cette hypothèse des savants tels que Forster, Goethe, Alexander von Humboldt et plus tard Quatrefages de Bréau (1810-1892).

Il y avait d'autre part les tenants d'une multiplicité biologique de l'espèce humaine – les polygénistes, qui appuyaient leur argument sur les expériences de Franz Gall (1758-1828) et de François Broussais (1772-1838). Philosophiquement, ils appartenaient plutôt au camp de Herder et de la pensée écossaise, avec ses longues ramifications vers John Locke en amont, et vers l'école française de l'idéologie (Destutt de Tracy), Jouffroy, Ferguson, Cournot et Auguste Comte en aval. Cette bifurcation entre unitaires et polygénistes scinda en profondeur l'opinion scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle européen<sup>478</sup>.

---

<sup>477</sup> M. AGULHON op. cit., 161-162. Pour l'écart entre anti-colonialisme implicite et expansion coloniale explicite, Ibid.

<sup>478</sup> Se reporter à Angèle KREMER-MARIETTI : L'anthropologie physique et morale en France et ses implications idéologiques, 319-352 in *Histoire de l'anthropologie XVI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles* (éd. Britta RUPP-EISENREICH), Klincksieck, 1984.

Quelle était la position de Kant dans ce débat ? Il semble avoir préféré l'option unitaire pour des raisons de cohérence générale de son système. *L'appendice à la dialectique transcendantale* s'explique longuement sur ce point dans la *Critique de la raison pure*. Il y est souligné la polarité naturelle de la raison, intéressée à la fois par la généralité des genres et par la variété des espèces. Ces deux modes de penser – observe Kant – se retrouvent d'ailleurs chez les physiciens, dont certains – les esprits spéculatifs – cherchent toujours à apercevoir l'unité du genre, quand les autres – les esprits empiriques – « travaillent incessamment à diviser la nature en tant de variétés qu'il faudrait presque désespérer d'en juger les phénomènes d'après des principes généraux »<sup>479</sup>. Or pour Kant l'unité systématique des phénomènes n'est pas seulement un principe économique de la raison, il devient une loi interne de la nature. « La loi de la raison qui veut qu'on [...] cherche [l'unité] est nécessaire, puisque sans cette loi nous n'aurions plus de raison, sans raison plus d'usage suivi de l'entendement, sans cet usage plus de marque suffisante de la vérité empirique, et que par conséquent nous devons, en vue de celle-ci, présupposer l'unité systématique de la nature comme ayant une valeur objective et comme nécessaire »<sup>480</sup>. L'unité du genre humain est donc, pour les mêmes motifs, un présupposé transcendantal de la raison. Dans l'opuscule *Des différentes races humaines*, Kant soutient en effet l'idée d'une souche unique du genre humain expliquant son unité physiologique observée expérimentalement<sup>481</sup>. Ce principe régulateur n'interdit évidemment pas de rendre compte de la diversité des souches humaines<sup>482</sup> et des races. C'est d'ailleurs une conception classique depuis Aristote et Montesquieu – et renforcée depuis que, de Buffon à Darwin – en passant par Lamarck (et l'hérédité des caractères acquis) – l'idée d'une variabilité évolutive du genre humain s'est imposée. Et avec elle le concept d'une philosophie de l'histoire – si important chez Hegel – et d'une capacité spirituelle inégalement répartie dans les diverses souches de l'humanité (*Menschheitsstämme*<sup>483</sup>).

L'enjeu idéologique de ces questions est clair. Comment va se situer l'anthropologie positive sur l'échiquier politique ? Auguste Comte a proposé un double projet de fondation de l'anthropologie comme science de la morale et comme science de l'humanité. Ce projet est compatible avec le système de Kant – et même dans une continuité épistémologique

<sup>479</sup> *Critique de la raison pure, appendice à la «Dialectique transcendantale» : De l'usage régulateur des idées de la raison pure*, Pl. I, 1256 (A 655/B 683), AK.III, 434.

<sup>480</sup> Ibid. 1253 (432).

<sup>481</sup> Ce texte se trouve dans KANT : *Opuscules sur l'histoire* (trad. Stéphane PIOBETTA, prés. Philippe RAYNAUD), Garnier-Flammarion, 1990), 48, qui reprenait KANT : *La philosophie de l'histoire* (trad. S. PIOBETTA, avertissement de Jean NABERT), Aubier, 1947. On trouvera de courts extraits des *Opuscules* dans Dominique COLAS : *Races et racisme de Platon à Derrida – une anthologie critique*, Plon, 2004, 176-187, et le texte *Diversité et hiérarchie des races*, Ibid., 265-270. (COLAS *Anthologie*).

<sup>482</sup> Voir l'introduction de Max MARCUZZI à *Géographie*, op. cit., 53-55.

<sup>483</sup> Gustav CARUS : *Über die ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung*, Leipzig, 1849.

incontestable avec lui. Son orientation idéologique posa toutefois d'épineuses questions philosophiques aux savants qui se reconnaissaient dans le comitisme de stricte obéissance. L'évolution de l'anthropologie, de la biologie et de la médecine permet d'observer l'incidence de l'idéologie sur des sciences en rapide évolution, et de mieux comprendre comment la synthèse républicaine a été, dans ces sciences nouvelles également, le résultat d'un long travail d'affrontements et de recompositions philosophiques. Dans ces domaines, positivistes et matérialistes s'étaient alliés un temps sous la bannière de l'évolutionnisme et du progrès, puis cette alliance avait été rompue par les positivistes – politiquement conservateurs. La rupture se fit sur la question sociale – où positivistes et transformistes (darwiniens) se retrouvèrent face à face<sup>484</sup>. Broca, fondateur de la Société d'anthropologie de Paris en 1859, s'efforça vainement de la mettre à l'abri d'infiltrations darwiniennes jugées dangereuses. Une association concurrente – l'École d'anthropologie de Paris – vit le jour en 1876, et devint une tribune de la libre pensée (en faisaient partie le médecin et géographe Adolphe Bertillon, le paléontologue Gabriel de Mortillet, l'anthropologue Abel Hovelacque).

2. Par quelles voies et méthodes la science de l'homme a-t-elle de meilleures chances de comprendre le devenir des sociétés humaines et de rendre justice à la culture des peuples exotiques ? Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle la curiosité « progressiste » de l'*intelligentsia* européenne s'était portée vers des alternatives lointaines et des contre-modèles qu'elle avait trouvés un peu partout loin de l'Europe, en Chine, en Perse, à Tahiti, aux États-Unis d'Amérique, etc. Du *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Jean-Jacques Rousseau (1754) à l'*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794), la valorisation philosophique des cultures différentes n'a jamais cessé. Elle visait assurément à donner en exemple aux sociétés européennes d'Ancien Régime d'autres types de développement économique, d'organisation politique, de symbolisation religieuse, etc. Il fallait aussi forger les instruments d'investigation scientifique permettant d'appréhender exactement la réalité de ces sociétés lointaines, et de fonder l'ethnologie et l'anthropologie sur des faits recueillis sur le terrain. L'enquête du baron Degérando (*Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, 1800) est symptomatique du nouvel esprit scientifique – il doit davantage au dirigisme planificateur de la Convention qu'à la *Critique de la raison pure*. La recherche travaille sur deux concepts : celui d'origine ou de temps originel (*Urzeit*), et celui de progrès, évidemment lié à la raison (*Vernunft*). L'esprit a beaucoup changé du XVIII<sup>e</sup> siècle, où l'origine et l'originel étaient synonymes d'authenticité et de vérité, au XIX<sup>e</sup>, où ils sont plutôt

---

<sup>484</sup> Voir Joy HARVEY : « L'évolution transformée – Positivistes et matérialistes dans la Société d'anthropologie de Paris du Second Empire à la III<sup>e</sup> République », 387-410 in *Histoire de l'anthropologie*, op. cit..

interprétés comme des signes d'inachèvement<sup>485</sup>. La méthode est incertaine, elle flotte avec perplexité entre la déduction à partir de la théorie – qui tendra à présenter les peuples primitifs comme des membres à part entière de la famille humaine – et l'observation de terrain – qui par objectivité se refusera à censurer telle enquête sur le cannibalisme au Gabon. Nous avons constaté chez Kant lui-même ce genre de dualité. On n'affirmera pas pour autant que sa dualité ait servi d'exemple ou fait école – ses successeurs sont simplement restés dans une indécision comparable à la sienne.

Pour l'essentiel, l'anthropologie française du XIX<sup>e</sup> siècle devra moins à Kant qu'à l'idéologie révolutionnaire en général, et à l'école des Idéologues en particulier, et à leur parti pris d'engagement. Les Hottentots rencontrés sur le terrain, c'est-à-dire les Hottentots vrais – et non ceux de la légende inculte – seront des Hottentots déjà défigurés par la colonisation : le reportage ethnologique ne suffira donc pas à leur rendre justice, il faudra pour les comprendre recourir à un schéma d'engagement proposé par la théorie révolutionnaire, en particulier par Condorcet, et qui place sur la même ligne l'oppression et le mensonge, le despote, le colon et le prêtre<sup>486</sup>, la superstition et l'entreprise coloniale. Selon ce schéma la société coloniale est un artifice mensonger (et tout le contraire de l'organisation naturelle pour laquelle elle voudrait se faire passer) : le colon est un maître en tromperie, qui usurpe la raison, et tente de déguiser en protection bienveillante le rapport de domination exploiteuse qu'il entretient avec ses esclaves. Mais là on est loin de Kant – et plutôt du côté de Proudhon et de Marx. Situons d'un mot le problème colonial par rapport à l'*Aufklärung* d'une part, à la modernité du XIX<sup>e</sup> siècle d'autre part : pour les Lumières, tout ce qui s'écarte de la norme rationnelle relève de la superstition – et, comme c'est malheureusement le cas pour l'ensemble des pays non-européens, ils peuvent être en bloc considérés comme arriérés – et inversement les pays européens sont en bloc réputés civilisés (ou au moins aptes à le devenir) : à l'exception de Rousseau et de Diderot, les philosophes éclairés considèrent les aspects négatifs de la « civilisation » comme secondaires. C'est précisément ce qui va changer avec Degérando et les Idéologues : on distinguera désormais les Lumières, qu'il convient de répandre, des pratiques coloniales condamnables qui se réclament abusivement d'elles. La colonisation post-révolutionnaire se donnera même pour programme de donner aux colonies « l'exemple de nos vertus, non celui de nos vices ». La volonté de soumettre le monde viendra plus tard.

---

<sup>485</sup> Voir in LECLERC op. cit., 143-160 : « Exkurs : Die Aufklärung – eine Vorgeschichte der Anthropologie und des Kolonialismus ».

<sup>486</sup> LECLERC op. cit., 149-151.

Un sujet sensible permet de tester l'universalisme des Lumières sur la question des races : l'esclavage. Pour Jean-Jacques Rousseau, qui s'insurgeait contre la conception aristotélicienne d'un esclavage par nature, c'est l'esclavage qui produit chez l'esclave les défauts que l'on avance couramment pour justifier son asservissement. On lit au début du *Contrat social* (1771) : « S'il y a eu des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués » (I, chap. 2). Ce n'est pas l'opinion de Kant – ni celle de David Hume – qui prennent pour argent comptant les préjugés de leur temps et de leur pays lorsqu'ils se présentent sous la forme d'une pétition de principe archi-con nue : l'esclavage est le résultat d'une évolution naturelle fondée sur la supériorité des meilleurs, c'est-à-dire des Blancs – *puisque* ceux-ci représentent le degré de perfection le plus élevé de l'humanité. Pour la même raison, le cosmopolitisme éclairé pose implicitement le postulat de l'hégémonie blanche, *puisque* il exclut que l'unification de l'humanité soit possible sous une autre autorité que celle des « meilleurs »<sup>487</sup>. De façon significative, David Hume proposait une anthropologie générale dénaturalisée – sauf pour les Noirs<sup>488</sup>. L'infériorité raciale des Noirs une fois admise comme une évidence de la raison, il allait de soi que leur esclavage ne lésait pas la règle d'humanité – ce qui explique que l'abolition de l'esclavage n'ait pas fait l'objet d'un consensus parmi les « philosophes ». La finalité de la raison – que Kant voit à l'œuvre dans la moralité comme dans la nature – ne signifie-t-elle pas que les races et les cultures sont nécessairement hiérarchisées selon leur qualité au cours de l'évolution, c'est-à-dire selon leur inégale capacité à atteindre leur maturité – ce que l'essai *Qu'est-ce que les Lumières ?* appelait la « majorité » (*Mündigkeit*) ? N'y a-t-il pas une cohérence gênante entre l'exigence rationnelle d'homogénéité et l'observation empirique d'une multitude de différences qualitatives entre les hommes ? Le rationalisme dialectique de Hegel n'est-il pas tombé dans le même piège en affirmant que l'humanité ne devient rationnelle qu'à travers des incarnations successives et particulières – cette « raison historique » érigée en arbitre universel pouvait-elle éviter d'apprécier injustement les cultures selon les services rendus à l'esprit universel (*Weltgeist*), alors que cette appréciation prenait l'expérience européenne pour unique étalon ? En cherchant à savoir si Kant a été « un cosmopolite raciste »<sup>489</sup>, on traque un lien *a priori* impensable entre la téléologie de la raison universelle et l'idée que certaines cultures seraient radicalement hors d'état d'y accéder – comme si le progrès de la civilisation devait se faire par l'élimination des inaptes. Que cette inaptitude dût se traduire en termes de couleur de peau et

<sup>487</sup> Robert BERNASCONI-T.L. LOTT : *The Idea of Race*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 2000.

<sup>488</sup> COLAS *Anthologie*, op. cit., 227.

<sup>489</sup> COLAS *anthologie*, op. cit., 257-262.



de forme des corps (en termes raciaux, pour dire les choses sans détour), c'est ce qui depuis Buffon semble être allé de soi<sup>490</sup>. Comme Kant raisonne aussi selon des critères empruntés à la morale commune, il sera tenté de transférer le principe d'exclusion du domaine physique à celui de la moralité : il stigmatisera la paresse des Noirs dans deux phrases terribles : « Tous les habitants de la zone la plus chaude sont extraordinairement paresseux. Chez certains cette paresse est quelque peu atténuée par le gouvernement et la contrainte »<sup>491</sup>. Cette désinvolture dans la justification de la contrainte peut être interprétée comme un plaidoyer pour l'esclavage – ce qui dans la genèse de l'idéologie des Lumières place Kant fort au-dessous de Montesquieu – puisque celui-ci plaçait les déterminations économiques et sociales au centre de son analyse de la traite des Noirs.

Les similitudes idéologiques entre la République et Kant sont frappantes dans le domaine qui nous intéresse ici. Dans les deux cas on peut parler d'un racisme implicite et à base culturelle, nettement distinct des doctrines de haine communément regroupées sous ce terme, mais qui partage néanmoins avec elles des postulats raciaux apparemment intégrés à la culture républicaine lorsqu'elle affronte la diversité ethnique. Alexis de Tocqueville concluait de son observation de la société américaine une incapacité naturelle du Noir à la liberté et à la raison : « S'il devient libre, écrivait-il, l'indépendance lui paraît souvent une chaîne plus pesante que l'esclavage même ; car dans le cours de son existence, il a appris à se soumettre à tout, excepté à la raison ; et quand la raison devient son seul guide, il ne saurait reconnaître sa voix »<sup>492</sup>. Le raisonnement de Tocqueville repose en apparence sur des faits observés, en réalité sur un postulat franchement énoncé : les Noirs, les Indiens et les Blancs répandus sur le territoire des États-Unis représentent trois races distinctes que l'on pourrait dire ennemies. « Parmi ces hommes si divers, le premier qui attire les regards, le premier en lumière, en puissance, en bonheur, c'est l'homme blanc, l'Européen, l'homme par excellence ; au dessous de lui paraissent le Nègre et l'Indien... Ne dirait-on pas, à voir ce qui se passe dans le monde, que l'Européen est aux hommes des autres races ce que l'homme lui-même est aux animaux ? Il les fait servir à son usage, et quand il ne peut les plier, il les détruit »<sup>493</sup>. C'est à peu près le point de vue de Jules Ferry : les Arabes et les Noirs ne sont pas exclus de l'humanité, car ils sont amendables par l'éducation – mais seulement s'ils acceptent de recevoir avec gratitude une « lumière » venue d'Européens par définition civilisés. De ce sophisme résulte ce que

<sup>490</sup> Voir Michel TERESTCHENKO : *Philosophie politique, 2. Ethique, science et droit*, Hachette, 1994, 18.

<sup>491</sup> *Géographie*, op. cit., § 4, 223, AK. IX, 316.

<sup>492</sup> Alexis de TOCQUEVILLE : *De la démocratie en Amérique, I., Deuxième partie, chapitre X : Quelques considérations sur l'état actuel et l'avenir probable des trois races qui habitent le territoire des États-Unis*, (éd. Jean-Claude LAMBERTI et Françoise MELONIO), Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1986, 298.

<sup>493</sup> TOCQUEVILLE op. cit., 297.

Dominique Colas appelle « l'incapacité de la gauche démocratique à reconnaître les droits des peuples colonisés »<sup>494</sup>.

Était-ce le prix du nationalisme ? Peut-être, car il semble bien que « la grandeur de la France » ait impliqué l'infériorité de ceux qui n'en étaient pas les architectes, mais les bénéficiaires<sup>495</sup>, et que la Nation se soit construite sur l'inégalité de statut entre les *citoyens* appelés à en perpétuer la souveraineté, et des *sujets* dignes de la défendre, mais non de la fonder. Cette hiérarchisation interne du corps social heurtait évidemment le principe démocratique, puisqu'elle signifiait qu'à l'intérieur de l'humanité comme de la Nation, certains étaient plus égaux que d'autres, et que la naissance d'une société civile moderne ne pouvait qu'exclure une minorité. La mise à l'écart des citoyens passifs à l'intérieur de la Nation durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, puis l'assujettissement des populations indigènes durant la période coloniale (III<sup>e</sup> République comprise) accompagnent la gestation moderne de la nation française : même dans sa maturité républicaine, la Nation active n'est jamais qu'une fraction de la population – mais cette fraction est sacralisée comme seule détentrice des valeurs suprêmes de l'ensemble, au prix de la discrimination d'un reste incurablement inférieur.

On peut se demander si la lenteur de la mutation démocratique de la société française ne confirme pas sa difficulté à passer de l'universalisme catholique traditionnel à l'universalisme laïcisé moderne : dans les deux cas il n'est pas aisé d'être différent (par la religion, l'appartenance sociale, la couleur de la peau, l'origine nationale, la langue, etc.). Il n'était pas facile d'être protestant sous Louis XV – ou Algérien musulman sous Jules Ferry et Vincent Auriol. Plutôt que d'expliquer cette difficulté persistante par la pérennité de l'intolérance française (comme si celle-ci avait valeur de causalité historique, alors qu'elle n'est au mieux qu'un phénomène constant), ne faudrait-il pas en rechercher la cause dans un défaut structurel de l'idée universelle elle-même sous ses formes historiques successives – le catholicisme, la République une et indivisible, le communisme ? En ce qui concerne la politique de la République vis-à-vis de ses colonisés, elle exclut constamment la possibilité de leur accorder les libertés qui en auraient fait des citoyens. Elle hésite entre deux formes de mise au pas : le racisme (anthropophage) de l'assimilation et le racisme (différentialiste) de l'exclusion<sup>496</sup>. La République penche plutôt vers la première forme, Kant – nous l'avons constaté – plutôt vers la seconde.

---

<sup>494</sup> COLAS limites, op. cit., 217. Cette incapacité a eu pour effet de laisser au parti communiste le monopole de l'anticolonialisme à une époque où l'impérialisme soviétique était à son apogée (Ibid.).

<sup>495</sup> COLAS op. cit., 122.

<sup>496</sup> TERESTCHENKO op. cit., 55.

En tout cas, il n'y a pas opposition, mais concordance entre Ferry fondateur mythique de l'école républicaine, et Ferry champion de la politique coloniale de la France<sup>497</sup>. Les deux politiques sont en cohérence interne. La Nation doit faire face à l'extérieur à une double menace – germano-russe et anglo-saxonne. La solution consistera à coloniser l'Afrique du Nord, moins pour y apporter les lumières de l'instruction que pour donner une sève nouvelle au vieil arbre de la race française (c'est ainsi que Tocqueville et Prévost-Paradol voyaient les choses)<sup>498</sup>. La République dépense plus d'énergie à mobiliser les indigènes pour la défense de la patrie qu'à leur construire des écoles – et il n'y a pas d'application aux colonies de la politique scolaire de Ferry ; cette lacune est particulièrement visible en Algérie<sup>499</sup>. On est là dans une contradiction très kantienne – même s'il serait ridicule de rendre Kant responsable des contradictions républicaines. Nous soutenons simplement que le système de Kant et la construction idéologique de la République souffrent structurellement de contradictions comparables. Elles se retrouvent d'ailleurs à l'identique chez Ernest Renan : souvenons-nous que son discours sur la Nation (11 mars 1882) précède de 11 jours seulement les lois scolaires. La Nation y est définie comme un plébiscite – mais ouvert seulement aux citoyens français. Les trois départements français d'Algérie sont peuplés de « sujets français », et non de citoyens (ils auront leur référendum en 1962<sup>500</sup> – 80 ans plus tard). Il y a incontestablement une faille à l'intérieur de l'idée républicaine (comme de l'idée kantienne qui est sur ce point son homologue). La solution du problème colonial est recherchée soit sur le modèle de la méritocratie tertio-républicaine (c'est-à-dire de l'ascension sociale étalée sur plusieurs générations), soit selon les schémas d'un anti-colonialisme de protestation morale (mais c'est une forme tardive de républicanisme, contemporaine de la sociologie et de l'affaire Dreyfus)<sup>501</sup>.

L'interminable III<sup>e</sup> République est traversée d'imaginaires antagonistes : il y a, nous l'avons vu, deux Kant – l'un universaliste, l'autre différentialiste. Il y a de même deux Renan – l'un rationaliste (et chouchouté des anti-cléricaux) : le Renan gloire de la République, l'autre raciste (admiré de Maurice Barrès, et adulé sous le régime de Vichy) : le Renan adepte des théories raciales<sup>502</sup>. Y a-t-il eu de même deux modèles de République : universelle l'une, et

<sup>497</sup> COLAS *limites*, op. cit., 175.

<sup>498</sup> André JARDIN : *Histoire du libéralisme politique de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*, Hachette, 1985, 378. Se reporter à Alexis DE TOCQUEVILLE : *Œuvres complètes*, Tome III, Vol. 1 : *Écrits et discours politiques : Écrits sur l'Algérie, les colonies, l'abolition de l'esclavage, l'Inde*, Gallimard, 1962.

<sup>499</sup> Albert CAMUS : *Essais*, Pléiade, 1983, 919-923. En 1954 ne sont scolarisés que 12, 75 % des enfants algériens de 6 à 14 ans (Ch. AGERON, cité COLAS *limites*, op. cit., 179.)

<sup>500</sup> Yves LACOSTE : *Vive la Nation ! – Destin d'une idée géopolitique*, Fayard, 1997, 159.

<sup>501</sup> Jean-François SIRINELLI 279 in *La démocratie en France* (dir. Marc SADOUD), t. 2. *Limites*, op. cit.

<sup>502</sup> Pierre BIRNBAUM : *La France imaginée*, Fayard, 1990.

convaincue, l'autre, que cet universel est le privilège des Blancs fixés entre le 40<sup>e</sup> et le 50<sup>e</sup> degré de latitude nord ? Oui, c'est évident...

# Conclusion :

## KANT, CRISE, CROYANCE

## BILAN ET PERSPECTIVES

J'ai aimé Kant, non point pour l'austère grandeur de sa pensée,  
mais pour le désespoir qui l'anime de n'être pas aimé.  
Bernard Edelman : *La maison de Kant*

Le discours de la réflexion morale ne se présente que dans des situations d'incertitude.  
Eric Weil : *Philosophie morale*

À l'origine de toute acquisition scientifique il y a l'anticonformisme. Les progrès de la science sont les fruits de  
la discorde, comme c'est de l'hérésie que se nourrissent les religions. *Oportet hereses esse.*  
Lucien Febvre: *Combats pour l'histoire*

### La République kantienne vue d'aujourd'hui et de Sirius

Notre promenade dans le kantisme du XIX<sup>e</sup> siècle est terminée. Nous avons suivi sa diffusion progressive – diversement récupérée – dans l'histoire républicaine. Nous avons assisté à la longue guerre de deux religions civiles – la laïque et la chrétienne – et à la naissance d'une véritable religion laïque, à laquelle la pensée de Kant a largement participé, sous la forme d'un syncrétisme laïco-chrétien réconciliant deux mémoires importantes de la France<sup>1</sup>. Les abyssales ambiguïtés de Kant en matière de religion ont probablement accru son audience, durant les deux premiers seuils de laïcité, auprès des couches instruites de la population. Il était le prototype d'un anticléricalisme éclairé, qui laissait une place à la foi. Il fournissait des armes aux combattants engagés dans la guerre menée contre une religion ultra-conservatrice et autoritaire, mais non contre la religion en soi<sup>2</sup>. Beaucoup d'eau a coulé depuis sous les ponts du Tibre, de la Seine, de la Spree et du Pregel. L'Église romaine ne lance plus d'anathème contre Kant. L'Institut catholique de Paris inscrit même la *Critique de la raison pure* au programme de ses étudiants<sup>3</sup> ! Il est plus facilement pardonné à un agrégé de philosophie de ne pas avoir lu Thomas d'Aquin qu'à un théologien du *Gregorianum* de s'être dispensé de la lecture des trois *Critiques*. Dans son discours de Ratisbonne, le Pape Benoît XVI fait de la philosophie critique une analyse certes négative, mais d'une objectivité

---

<sup>1</sup> Jean-Paul WILLAIME : « La sacralisation de la France - Lieux de mémoire et imaginaire national », *Archives de sciences sociales des religions*, 1988, 66, 1, 131.

<sup>2</sup> Jean-Paul WILLAIME : « Les Lumières et les religions », *Social Compass*, 1997, 44 (2), 195-205.

<sup>3</sup> Cours de Claudine VEY : *Lecture de la Critique de la raison pure d'Emmanuel Kant*, 2004-2005.

qui lui aurait valu les plus sévères réprimandes au temps du *Syllabus*<sup>4</sup>. Bref, même à Rome, Emmanuel l'a emporté haut la main sur Thomas. Les moines des monastères rhénans ne donnent plus à leurs chiens – comme à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle – le nom de Kant. C'est au contraire Kador, le chien de la famille Bidochon, qui, par un superbe *looping* idéologique, exhibe la *Critique de la raison pure* devant sa niche. L'anti-kantisme n'est plus un marqueur de cléricisme, mais plutôt un signe d'allégeance à la gauche post-moderne. Les fronts se sont inversés. Après avoir chevauché à l'avant-garde de la sécularisation, Kant est aujourd'hui un penseur « ringard » au jugement des post-modernes qui l'ont « déconstruit ». Après avoir été dans le collimateur des ultra-montains, les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle sont dans celui des libertaires<sup>5</sup>.

Quels motifs d'espérer faut-il attendre de cette philosophie de Kant, dont – en bons « enfants de la laïque » – nous sommes les dépositaires ? Cette question est plus actuelle que jamais en ce début de siècle où la République n'est plus ce qu'elle a été. C'est la question à laquelle notre conclusion tentera de répondre. Notre projet aura-t-il été aiguillonné en secret par cette utopie républicaine, dont la fonction est de nourrir la réflexion sur les évolutions de l'humanité en société, et dont Kant a fourni quelques clés ? Ce n'est pas à nous de le dire. Nous serions heureux si notre démonstration de ce que l'utopie kantienne apporte d'essentiel à la République était lue comme une contribution modeste mais utile à l'*éclaircissement* (*Aufklärung*) de notre temps. Mais c'est ailleurs que dans l'actualité qu'il faudra partir à la recherche de réponses kantienne aux crises que nous traversons. L'*homo kantianus*, c'est vrai, est celui des manufactures, non des usines. Le système de Kant ne dit rien sur le monde dans lequel nous vivons, celui de l'industrie, des techniques et des machines. Rien par exemple sur la relation de servitude qui peut s'instaurer entre l'homme et les appareils dont il se sert<sup>6</sup>. Il apporte par contre de précieux outils de réflexion sur les aspects culturels et sociologiques de la crise que nous subissons, sur le lien entre l'effritement de la cohésion sociale et le discrédit de la règle, du consensus, de la discipline, il y a beaucoup à glaner dans la *Pédagogie* sur la signification philosophique de l'école. Et l'on serait curieux d'avoir l'opinion de Kant sur la signification pour le corps social de la perte de confiance des enseignants dans la mission qui leur est confiée par la société.

---

<sup>4</sup> Je remercie Florence CONDAT de m'avoir procuré le texte intégral du discours de Benoît XVI à Ratisbonne, tel que diffusé sur le site *internet* de Radio Vatican.

<sup>5</sup> Jean-François LYOTARD : *Le post-moderne expliqué aux enfants* (1982-1985), Galilée, 1986.

<sup>6</sup> Alexis PHILONENKO : « L'idée de progrès chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 79 (1974), 433-456, cit. 436.

Notre temps éprouve de grandes difficultés à se projeter dans les luttes idéologiques du XIX<sup>e</sup>, qui ont abouti à la République et sonné l'heure du kantisme de la laïcité. La situation dont nous sommes les témoins se caractérise par un déclin de l'engagement politique, par le double effacement du civisme et de la nation, par la valorisation inattendue du religieux, par le passage d'une communauté d'intérêt général à des formes de communion émotionnelle – toutes mutations postérieures au XIX<sup>e</sup> siècle kantien que nous avons étudié. Pis encore : les débats philosophiques d'antan se sont éteints, comme si la République était en panne de pensée, à un moment pourtant où on lui propose l'équité à la place de l'égalité, le marché à la place de la liberté, la compassion à la place de la fraternité. La mutation par rapport à la France kantienne de la Troisième République est profonde. Mesurons-la du point de vue de Sirius. Notre pays est passé progressivement d'un système où l'État cherchait à se libérer de toute emprise religieuse – le système républicain – à un ordre où les Églises aspirent à se libérer de toute emprise étatique – l'ordre démocratique<sup>7</sup>. Philosophiquement elle est passée de Condorcet et Kant à Adam Smith, Stuart Mill et Herbert Spencer, c'est-à-dire d'une réflexion politique où l'État surplombait la société, à une conception où la société domine l'État, d'un monde de fonctionnaires, où la cité s'organisait autour de l'école et de la mairie (et où les références de toute réflexion sur l'avenir de la nation transitaient par la Sorbonne et l'Assemblée nationale), à un monde de juristes et de marchands dont les pôles sont plutôt le Temple et le *drugstore*. Dans le premier système, la philosophie s'enseigne au lycée, dans le second la religion rêve de lui faire concurrence – sinon de la remplacer – dans les terminales. La culture moyenne passe peu à peu de Michelet à Tocqueville, de Stendhal à Mérimée, de Hugo à Sainte Beuve, du *Monde* à *Libération*, de l'économie dirigée à l'économie de marché, de la valorisation de l'école et de la laïcité à celle de l'État de droit, bref de la République à la Démocratie : celle-ci a battu celle-là par k.o., résume Régis Debray<sup>8</sup>. Les temps sont cléments pour l'intérêt (Jefferson), mais durs pour cette construction kantienne où la loi morale imposait impitoyablement, en le rendant pratique, l'impératif théorique de la raison pure, c'est-à-dire une moralité formelle, mais toujours appuyée sur un consensus public, une *Öffentlichkeit*<sup>9</sup>. Le républicain kantien est passé de mode, convaincu comme il l'était que sa liberté ne peut exister que collectivement, avec la liberté d'autres individus. C'est tout le

<sup>7</sup> Nous suivons ici le magnifique développement de Régis DEBRAY, *Contretemps – Éloge des idéaux perdus*, Gallimard, 1992, « République ou démocratie », 15-54.

<sup>8</sup> DEBRAY op. cit., 44.

<sup>9</sup> Jean-Marc FERRY : « Rationalisme occidental et démocratie moderne », *Raison présente*, 77 (1<sup>er</sup> trimestre 1986), 33-46.

fondement du républicanisme kantien, qui sera repris par Durkheim dans ses *Leçons de sociologie*<sup>10</sup>.

## Bilan philosophique

Kant n'a pas été *le* philosophe de la République, mais l'apport le plus audacieux – et en même temps le plus prudent – à la construction du concept. La République des Français et celle de Kant (et de Rousseau) se ressemblaient en ceci qu'elles identifiaient la liberté à la loi, et considéraient la soumission à autrui comme un signe de servitude. On était prévenu : mon droit, c'est le devoir d'autrui, et mon devoir, le droit d'autrui, tout doit conspirer à la paix sociale, à l'honnêteté du citoyen, à l'harmonie du juste milieu. La République, nous croyons l'avoir montré, était une nébuleuse – traversée des trois courants positiviste, spiritualiste et néo-criticiste. Dans cette complexité, pour être la conviction de tous, le *credo* kantien devait nécessairement transiger avec le *credo* hégélien (comme chez Cousin), ou positiviste (comme chez Littré). Plus décisif encore, la nébuleuse en expansion de l'idée républicaine était condamnée, par nature, à inclure un jour les intellectuels catholiques dans le dialogue avec le criticisme<sup>11</sup> : ce fut la querelle du modernisme et de l'affaire Dreyfus. Elle fut à la fois une crise de l'Église catholique et une manifestation de sa balbutiante modernisation (*kantisation*). Le processus aboutit à une marginalisation lente de la droite monarchiste et cléricale. Pour en arriver à un Kant « père de tous les républicains », il fallait une philosophie attrape-tout, susceptible de rallier des hommes et des femmes d'appartenances idéologiques et confessionnelles les plus diverses. Il fallait une République à laquelle « tous » pussent se convertir<sup>12</sup>. Se convertirent à elle, on s'en souvient, les orléanistes, des quarante-huitards comme Charles Renouvier, puis des catholiques. Quelques semaines avant le début de la Grande guerre, Marc Bloch rappelait aux élèves du lycée d'Amiens la pérennité de la méthode critique : « Souvenez-vous, leur disait-il, [de ses] principes. Contre l'esprit de médisance ils seront pour vous la plus sûre des armes. Contre l'esprit de défiance aussi. Le malheureux qui va sans cesse doutant de tout et de tous n'est d'ordinaire qu'un crédule souvent trompé... La méthode critique est une des routes qui mènent vers le vrai<sup>13</sup> ».

<sup>10</sup> Wolfgang SCHLUCHTER : « Individuelle Freiheit und soziale Bindung – vom Nutzen und Nachteil der Institutionen für den Menschen », *Revue internationale de philosophie*, 2 – 1995, n° 192, 241-262.

<sup>11</sup> Denis PELLETIER 315 in *Dictionnaire critique de la République* (dir. Vincent DUCLERT, Christophe PROCHASSON, Perrine SIMON-NAHUM), Flammarion, 2002.

<sup>12</sup> Voir *ibid.*, 1016-1021 Patrick CABANEL : *Se convertir*.

<sup>13</sup> Marc BLOCH : *Histoire et historiens*, Armand Colin, 1995 (Discours de distribution des prix au lycée d'Amiens, 13 juillet 1914, 15-16.)



À ce kantisme des principes républicains et de la référence implicite à la révolution française, il y avait l'alternative moderniste et libérale : un kantisme à l'anglaise, pluraliste et pragmatique, ne dissociant jamais les principes de leurs applications, ni la connaissance scientifique de la réforme sociale (*knowledge and welfare*<sup>14</sup>) – bref un kantisme réformiste. Dans leur querelle avec la gauche républicaine, les libéraux furent constamment tentés de recourir à cette alternative, dont les points d'appui dans les textes de Kant étaient nombreux. Nous en nommerons trois. Il y eut d'abord Montesquieu, dont David Hume fut l'héritier lorsqu'il conçut la morale comme une science de la nature humaine. Aucune culture ne fut aussi réceptive à cette hypothèse que celle de l'Écosse<sup>15</sup>. Il y eut en second lieu l'idée, due à Adam Ferguson, d'une « histoire empirique naturelle de l'homme »<sup>16</sup>, aboutissant au constat de l'infinie diversité des civilisations concurrentes. Il en résultait – en opposition à l'universalisme des Français, mais non à celui de Kant – que l'humanité progresse par le conflit, et qu'il n'est pas de culture sans conflit<sup>17</sup>. Il y eut enfin l'importance de l'économie politique, théorisée dès 1776 par Adam Smith dans sa *Richesse des nations*<sup>18</sup>, pensée de plus en plus vérifiée par la révolution industrielle et l'expansion coloniale européenne du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans sa progressive banalisation au fil du siècle, la vulgate républicaine du kantisme français eut à relever le triple défi écossais de Hume, Ferguson et Smith. C'était d'ailleurs un sujet de débat contradictoire à l'intérieur même de l'idéologie française : la volonté générale, la citoyenneté vertueuse et la morale obligatoire ne cessaient en effet de se heurter à la pluralité des opinions et des intérêts. Le kantisme selon Rousseau et Condorcet était condamné à affronter le kantisme girondin instruit par Montesquieu et les Écossais<sup>19</sup>, et à se rendre compatible avec lui.

### **Théoriser les crises et leur régulation – la double fonction historique du kantisme républicain**

La dépression républicaine est structurelle, puisque nous avons constaté sa présence dans chacune des trois périodes du kantisme du XIX<sup>e</sup> siècle, dont elle suit le développement

<sup>14</sup> Peter GAY : *The Enlightenment, 2. The Science of Freedom*, Londres, Wildwood House, 1973, 322 sq.

<sup>15</sup> P. GAY loc.cit., 333.

<sup>16</sup> L'expression est de Adam FERGUSON : *An Essay on the History of Civil Society*, 1767. Cit. ibid., 337.

<sup>17</sup> Karl Marx était un grand admirateur de Ferguson (ibid.p. 342). La compatibilité du conflit et de la liberté est soulignée par Freud dans *Le malaise dans la civilisation*.

<sup>18</sup> P. GAY op. cit., 354-360.

<sup>19</sup> Keith M. BAKER : « Condorcet ou la république de la raison », 243 in *Le siècle de l'avènement républicain* (dir. François FURET et Mona OZOUF), Gallimard, 1993.

comme son ombre. Ce n'est pas par hasard que *critique* et *crise* sont de même étymologie. Michel Foucault décelait dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* les signes d'une transformation de l'*Aufklärung* en critique<sup>20</sup>, et d'un passage de la recherche de la meilleure forme de gouvernement au refus d'être gouverné par quelque gouvernement que ce soit<sup>21</sup>. Le kantisme, par définition lié à des crises, est en même temps porteur de solutions permettant d'en sortir. L'humanité n'avance jamais sans crises mettant en cause les bases du savoir scientifique du moment. La révolution copernicienne des deux premières *Critiques* s'appuie sur la révolution newtonienne en physique<sup>22</sup>. Comment en serait-il autrement en morale, puisque, à l'expérience, nulle situation n'est aussi propice à la réflexion philosophique que celle de crises où la prolifération du mensonge et de la violence fait pousser comme champignons après la pluie la bavarde cohorte des moralisateurs, des prédicateurs, des prophètes, des avocats de la leçon de morale, voire de l'ordre moral : « ce n'est pas bon signe pour la santé morale d'une époque, observe Eric Weil, si la morale est douteuse pour chacun, si, devant chaque décision, tout homme se demande, et donc ignore, ce qu'il y a lieu de faire »<sup>23</sup>. L'offre républicaine de morale (kantienne) répond probablement, non seulement à la nécessité de mettre à la raison un peuple prompt aux barricades, mais aussi d'offrir de nouvelles raisons d'espérer à la « conscience éclatée »<sup>24</sup> du XIX<sup>e</sup> siècle, et de redonner confiance en l'avenir à un peuple démoralisé. C'est ainsi que Hugo donnait un sens paradoxal à Waterloo, « cette victoire sinistre vaincue par la liberté » : « Les sabreurs ont fini, c'est le tour des penseurs »<sup>25</sup>.

Dans le même ordre d'idées, les violences échangées dans les affrontements idéologiques peuvent être considérées comme une source de réflexions précieuses<sup>26</sup>. *Antigone* est conçue par Sophocle en pleine crise politique athénienne, la crise de la Papauté coïncide avec la Renaissance italienne, les utopies les plus grandioses de la culture allemande naissent au sein de la « misère allemande » – dans de petites villes où s'élaborent les plus belles visions du cosmopolitisme européen<sup>27</sup>. Pour l'influence de Kant en France, on a remarqué qu'elle augmente certes dans les périodes de détente franco-allemande (comme après la paix

<sup>20</sup> Michel FOUCAULT : « Was ist Aufklärung ? » in *Ethos der Moderne – Foucaults Kritik der Aufklärung* (hrsg. von E. ERDMANN u. a.), Francfort / M. – New York, 1990; 35 ssqq.,

<sup>21</sup> Thomas BECKER : *Die Hegemonie der Moderne – Zur Neubestimmung politischer Romantik im Naturrecht Kants und Hegels*, Hildesheim – Zurich, G. Olms, 1996.

<sup>22</sup> Léon BRUNSCHVICG cité in Alexandre KOJEVE : *L'idée de déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Livre de poche, 1990, 301.

<sup>23</sup> Eric WEIL : *Philosophie morale*, Vrin, 1987, 131.

<sup>24</sup> Myriam ROMAN : *Victor Hugo et le roman philosophique*, H. Champion, 1999, 387-402.

<sup>25</sup> Victor HUGO : *Romans, Les Misérables*, Seuil, L'Intégrale, 1963, II, 1, 17, 145.

<sup>26</sup> Alfred North WHITEHEAD remarque (*Science and the Modern World*, 1925, 266) : « A clash of doctrines is not a disaster, it is an opportunity », cité in Peter GAY : *The Enlightenment, 2. The Science of Freedom*, Londres, Wildwood House, 1973, 315.

<sup>27</sup> Walter MUSCHG : *Die deutsche Klassik, tragisch gesehen*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1953, 88.

de Bâle en 1795), mais qu'elle connaît aussi de spectaculaires embellies après des défaites françaises – après 1815 comme après 1871 (il s'agissait dans les deux cas de défaites de régimes autoritaires, accompagnées d'impatientes attentes de liberté)<sup>28</sup>. Moins immédiatement visible, mais d'une portée symbolique saisissante : la présence kantienne en France est déconnectée du conflit franco-allemand, le nationalisme germanique – à quelques exceptions près – est plutôt hostile à Kant<sup>29</sup>, et il se trouve même, à l'approche de la Première Guerre mondiale, voire en plein conflit, des Français (Alphonse Aulard et Victor Basch notamment) pour prendre la défense de Kant<sup>30</sup>. Il y a là les germes – réconfortants – d'un futur rapprochement des Français et de la pensée kantienne, non seulement pour la paix entre les deux nations, mais pour leur rapprochement au service de la liberté. On notera, beaucoup plus tard, comme une confirmation de cette évolution, le fait qu'en 1943, les tracts anti-hitlériens de la *Rose blanche* de Munich aient contenu – sous la responsabilité du professeur Kurt Huber – des citations de Kant, un an avant que Stéphane Piobetta tombe à San Appolinare, sur le front italien, le 14 mai 1944, dans la guerre contre le nazisme – après avoir enseigné la philosophie à l'ENS, et traduit les textes kantien de *Philosophie de l'histoire* et *Le conflit des facultés*. Le sacrifice simultané de Huber et de Piobetta est un emblème poignant de kantisme cosmopolite pratique.

On se souvient de cette scène des *Misérables* où M<sup>gr</sup> Myriel rend visite à un conventionnel en prison, trois heures avant son exécution. « Nous avons fait tomber le vieux monde », se rappelle le condamné, mais « l'œuvre a été incomplète, nous avons démoli l'Ancien Régime dans les faits, nous n'avons pu entièrement le supprimer dans les idées. Détruire les abus, cela ne suffit pas, il faut modifier les mœurs »<sup>31</sup>. La République s'est employée à cela, par l'école – il y a plus d'un siècle – avec l'appui d'une philosophie du progrès dont Kant avait fourni l'épure la plus achevée. Par un *a priori* implicite, les républicains s'interdisaient de formuler la moindre réserve sur l'amélioration promise de la morale et de la société. Le péché originel et le mal radical – sa version kantienne sécularisée – étaient tabous. Entre optimisme et pessimisme, le cœur des Républiques ne balançait pas, les plus avertis – s'ils avaient lu le début de l'*Idée d'histoire universelle* – savaient pourtant Kant

<sup>28</sup> Thomas BRUNS : *Kant et l'Europe*, diss. (droit), Sarrebruck, 1973, et du même auteur : « Das politische Kantbild in Frankreich – Ein Beitrag zur Problematik wertneutraler Kantbeurteilung », in: *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses* (Mainz, April 1974), hrsg. von Gerhard FUNKE, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1975, 648-655.

<sup>29</sup> BRUNS op. cit. (diss.), 275 (cit. de Treitschke et Staudinger). Voir Georges VLACHOS : *La pensée politique de Kant*, PUF, 1962, 582.

<sup>30</sup> Alphonse AULARD : *La paix future d'après la Révolution française et Kant*, 1915, 26. Victor BASCH : « La philosophie et la littérature classique de l'Allemagne et les doctrines pangermanistes », *Revue de métaphysique et de morale*, 22 (1914), 711-793.

<sup>31</sup> HUGO : *Les Misérables*, op. cit., I, Livre 1 ; 10, 25.

atteint d'une « insondable tristesse »<sup>32</sup> au regard de l'eudémonisme de principe des Lumières<sup>33</sup>. Un problème de cohérence se posait donc : le piétisme de Kant faisait entendre ses dissonances dans le concert de l'*Aufklärung* : il est exclu, semblait-il dire, d'accorder à la raison ce crédit illimité que lui avaient fait Rousseau, Shaftesbury, Reimarus, Lessing. Un homme tombé de cheval boitera toute sa vie, mais sans perdre la faculté de se mouvoir en ligne droite : c'était la conviction d'un républicain éclairé et raisonnablement optimiste – mais non celle du sage de Königsberg<sup>34</sup>. Comme les choses ont changé depuis qu'en philosophe républicain, fidèle à Kant et Rousseau, Théodore Ruysen confiait à l'éducation le soin de redresser le bois tordu de l'humanité<sup>35</sup> !

Nous croyons avoir montré que l'idée républicaine française postule la foi en une Université chargée de la construire, de l'enseigner et de la transmettre, et que cette Université se confond avec la pensée de Kant, plus précisément avec la perception qu'en avait un corps professoral qui avait pas à pas conquis le monopole de son exégèse. Pas de République (au moins troisième du nom) sans double reconnaissance d'un droit de la philosophie à en définir la théorie, et d'un droit des professeurs de philosophie à en pérenniser le contenu pour la communauté nationale. « La République est un édifice, résume Régis Debray, dont l'instituteur primaire est la base, et dont l'enseignement de la philosophie dans le secondaire est la clef de voûte. Il n'y a pas de République sans école, ni d'école de la liberté sans philosophie pour tous à l'école »<sup>36</sup>. L'acclimatation de Kant au patrimoine républicain a été ce processus complexe dont nous avons retracé la genèse non linéaire. Il ne pouvait historiquement en être autrement, puisque, depuis l'âge des Lumières, « la politique était le prolongement de la philosophie par d'autres moyens »<sup>37</sup>. Ce que les républicains apprenaient (et enseignaient) de Kant, c'était ce stoïcisme de la méthode, qui, en toutes matières – « contre les subtils, les fastueux et les opaques » – se donnait pour règle de prendre le parti de l'élément et du principe<sup>38</sup>. Cet apprentissage d'une méthode « élémentaire » à l'école de Kant présentait l'avantage, pour les individus, de fixer des objectifs clairs, capables de rassembler la nation – quel que soit le niveau d'instruction atteint – et, pour l'institution scolaire et universitaire, l'intérêt de masquer les facteurs de dysfonctionnement qui freinaient la

<sup>32</sup> PHILONENKO, *progrès...*, loc. cit., 443.

<sup>33</sup> Eduard von HARTMANN : « Kant als Vater des Pessimismus », in *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, 1880, 1-64. Théodore RUYSEN : « Kant est-il pessimiste ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 12 (1904), 535-550.

<sup>34</sup> RUYSEN, loc. cit., 543.

<sup>35</sup> RUYSEN, loc. cit., 545.

<sup>36</sup> DEBRAY : op. cit. 63-64.

<sup>37</sup> DEBRAY *ibid.* 179.

<sup>38</sup> DEBRAY, *ibid.*, 72.

modernisation du système. L'université française de la III<sup>e</sup> République avait mission de s'adapter aux exigences de la démocratie capitaliste, du développement technique et de la nation – comme avait réussi à le faire l'université prussienne au temps de Kant et de Fichte. C'est donc fort logiquement que, face à des situations de crise comparables, le réformisme de Duruy – à partir des années 1860 – s'inspira de ce modèle germanique conçu au début du siècle, dont Kant était le porte-drapeau. Nous soulignons ici que le système de Kant a dû son impact non seulement à son contenu conceptuel, mais aussi à sa capacité à relever les défis d'une crise jusque là insoluble : l'administration de l'instruction publique a été en effet constamment ingouvernable<sup>39</sup>, sous Cousin dans les années 1840, sous Salvandy et Fortoul dans les années 1850, sous Duruy dans la décennie suivante. C'est dans son contenu réformiste, explicitement mis en valeur par Duruy, la *Revue des deux mondes* et la *Société de l'enseignement supérieur* (1878), que le kantisme joue pleinement son rôle de plate-forme réformiste, et de fer de lance de la stratégie républicaine de réforme en douceur de la société par la culture.

Le kantisme est donc à la fois la philosophie des situations de crise – elles sont nombreuses au début de la III<sup>e</sup> République ! – et celle de leur régulation par le compromis, le contrat, la paix, le droit, et l'utopie. Cette stratégie des petits pas, qui est celle de Liard, Lavisser et Monod, se confond avec la dialectique de la laïcité. En ce qui concerne le système d'enseignement et son contenu, c'est bien le schéma de Kant et Fichte qui l'emporte : la science, partant du haut, se diffuse dans tout l'enseignement, vers le bas et l'école élémentaire – pour mieux unifier le corps de la nation. Mais la régulation a ses contradictions, ses faux-semblants, ses impasses, ses mythologies<sup>40</sup>. La République kantienne est certes une légende, mais non la capacité de l'idée kantienne à théoriser l'aspiration consensuelle des Français à réformer leur société sans violence, et à appuyer cet effort sur l'école, sur la science, sur un corps d'enseignants et de philosophes fonctionnaires. À cet égard, c'est la *Critique de la faculté de juger* qui propose à l'école républicaine le programme le mieux articulé de

<sup>39</sup> Voir l'excellente synthèse de George WEISZ : « Le corps professoral de l'enseignement supérieur et l'idéologie de la réforme universitaire en France (1860-1885) », *Revue française de sociologie*, XVIII, 1977, 201-232. Cit. 202-208. Le modèle universitaire allemand (Kant – Fichte – Humboldt) n'a encore jamais été imité en France, constate Louis LIARD : *L'enseignement supérieur en France (1789-1893)*, 2 vol., A. Colin, 1888-1894, II, 357.

<sup>40</sup> Lire le savoureux chapitre V : « Logique et verbalisme », 233-274 in : Theodor ZELDIN : *Histoire des passions françaises (1848-1945)*, T. 2 : *Orgueil et intelligence*, Encres-Recherches, 1978. La philosophie française est une philosophie de fonctionnaires (236-238) ; en 1812, elle n'est enseignée que dans 60 écoles secondaires, dont 11 seulement ont assez d'élèves pour justifier une distribution des prix. Gustave Monod réclame en 1876 (*Revue historique*) la suppression de la classe de philosophie. Les œuvres de Cousin sont obligatoires jusqu'en 1880, elles sont alors détrônées (jusqu'en 1927) par celles de Jouffroy, excellent cousinien au demeurant. Les 700 questions de philosophie traitées par E. RAYOT : *La composition de philosophie* (1867) se retrouvent à l'identique dans la 13<sup>e</sup> édition (1939).

définition de la « civilisation » (*Kultur*) comme fin dernière de la nature. La nature n'a d'autre raison d'être que cette aptitude de l'homme à se fixer à lui-même des fins, c'est-à-dire la culture. Le rendre heureux n'entre pas dans ses objectifs<sup>41</sup>. Les hommes se différencient en tout, ils sont inégaux en tout, le déploiement de leurs égoïsmes, leurs passions, les guerres – tout les oppose, mais cette opposition n'est pas la finalité de leur histoire. Des individus il est préférable de ne rien espérer, c'est l'humanité comme espèce (*Gattung*) qui détient les clefs du processus civilisateur, c'est collectivement que se mène cette lutte difficile, mais non perdue d'avance, qui prépare l'homme au règne de la raison. Pas question de rendre l'homme moralement meilleur, on se contentera de le civiliser<sup>42</sup>. Si l'on se met en quête, comme le fait par devoir la conclusion de notre travail, d'un Kant capable de tonifier le moral défaillant du peuple républicain, c'est dans les six premières propositions – les plus progressistes – de *L'idée d'histoire universelle...* que l'on a les meilleures chances de les trouver (et dans les trois dernières, les plus utopiques). Les individus sont pleins de défauts, mais l'espèce les sauvera, car elle est moins sourde aux exigences de la raison que les hommes pris séparément, toujours obsédés de la sauvegarde de leurs intérêts particuliers. Les jours de l'individualisme sont comptés, l'histoire du genre humain commence à peine<sup>43</sup>. Très exaltantes pour le moral des troupes sont les troisième et septième propositions (sur le travail et sur le passage de la guerre à la paix perpétuelle)<sup>44</sup>.

Le kantisme s'en remet à la société – comme la sociologie – pour « civiliser » les hommes, car de cela la raison individuelle est parfaitement incapable toute seule. La modification de l'économie émotionnelle des hommes est un processus entièrement social, qui résulte de la division des fonctions à l'intérieur de la société. Plus celles-ci se diversifient, et plus la violence tend à devenir un monopole des États. De mieux en mieux protégé d'une attaque subite, l'individu est contraint de refouler des pulsions agressives qui le poussaient jadis à faire violence à ses semblables et à se faire justice lui-même<sup>45</sup>. Sur cette base, il est possible de passer de la connaissance rationnelle commune de la moralité à sa connaissance philosophique. Ce passage, qui est aussi un passage de la recherche du bonheur à l'obéissance au souverain bien, contient l'essentiel de la charte morale de la République<sup>46</sup>. Cela ressemble

<sup>41</sup> Olivier DEKENS : *Comprendre Kant*, A. Colin, 2003, 155-156.

<sup>42</sup> Peter BURG : *Kant und die französische Revolution*, Berlin, Duncker und Humblot, 1974, « *den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen* » 52-53.

<sup>43</sup> Alexis PHILONENKO : *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, 1998, 81-124.

<sup>44</sup> *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Propositions 1 à 6 : Pl. II, 189-196, AK. VIII, 18-23, 3<sup>e</sup> Proposition, loc. cit., 190 (19-20) ; Propositions 7 à 9 : loc. cit., 196-205 (24-31).

<sup>45</sup> Norbert ELIAS : *La dynamique de l'Occident*, Calmann – Lévy, 1991, 187-208.

<sup>46</sup> Première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (« Passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique »), Pl. II, 254, AK. IV, 396.

assez à ce que nous appelons une société sécularisée, et même à la « cité terrestre » (*civitas terrena*) que Saint Augustin opposait à la cité de Dieu (*civitas dei*)<sup>47</sup>. La *Critique de la faculté de juger* reviendra sur ce point, en attribuant à la grandeur morale la capacité d'atteindre à une transcendance authentique sans la moindre médiation d'une Église instituée. Le *sublime dynamique de la nature* exige une élévation de l'âme propre à effrayer les braves gens, mais indispensable pour que ceux-ci saisissent l'évidence de cet au-delà de l'apparence. Le citoyen non instruit est dans la situation de ce brave paysan savoyard qui traitait de fous les amateurs de glaciers dont parle M. de Saussure<sup>48</sup>. Un républicain disposé à se rallier au « républicanisme platonicien » dont parlait Georges Weill sera politiquement modéré, et pourtant prêt à s'enflammer pour l'idée révolutionnaire<sup>49</sup>. Il répètera sous une autre forme ce paradoxe de « l'homme de Kant » d'avoir été persuadé – en toute candeur – que le gouvernement est éclairé (et légitime) par définition, et de brûler néanmoins d'un enthousiasme juvénile à la représentation de l'Idée révolutionnaire, capable de produire cette « transformation intégrale récemment entreprise d'un grand peuple en un État » qu'évoque une note éblouie de *La critique de la faculté de juger*<sup>50</sup>. C'est bien cela le républicanisme kantien, non pas l'identification à un régime politique particulier, mais l'enthousiasme pour une forme, l'exaltation de valeurs, le volontarisme des fins, et le refus de tout dogme – catholique bien sûr, mais également rationaliste. C'est bien ce mélange paradoxal qui servait de *credo* à une *intelligentsia* heureuse de secouer les chaînes de toute aliénation, et de découvrir dans l'idéalisme transcendantal une philosophie morale où le domaine pratique l'emportait sur le domaine spéculatif, et apparaissait comme le seul moyen d'empêcher l'invasion épicurienne universelle<sup>51</sup>. C'était en même temps cette présence virtuelle de l'inconditionné dont se grise le sujet moral<sup>52</sup>. « Nous ne comprenons sans doute pas, conclut *La Métaphysique des mœurs*, la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, mais nous comprenons du moins son *incompréhensibilité*. Et c'est tout ce qu'on peut exiger raisonnablement d'une philosophie qui s'efforce d'atteindre dans les principes aux limites de la raison humaine »<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> PHILONENKO, loc. cit.

<sup>48</sup> *Critique de la faculté de juger*, I. Analytique du sublime, § 29, Pl. II, 1036, AK. V, 265.

<sup>49</sup> Alan B. SPITZER : « La république souterraine », 345-369, in : *Le siècle de l'avènement républicain* (dir. F. FURET – M. OZOUF), Gallimard, 1993.

<sup>50</sup> *Critique de la faculté de juger*, II. Analytique du jugement téléologique, § 65, Pl. II, 1166 (note), AK. V, 375.

<sup>51</sup> Pierre LACHIEZE-REY : « Réflexions sur la méthode kantienne et sur son utilisation possible », *Kant-Studien*, 45 (1953-1954), 132-139. Cit. 137.

<sup>52</sup> Pierre FONTAN : « L'unité du kantisme », *Revue thomiste*, 76 (1976), 576-590.

<sup>53</sup> *Métaphysique des mœurs*, Remarque finale, Pl. II, 337, AK. IV, 463.

## « Kant, Au Secours ! »

La révolution copernicienne du criticisme est d'abord pratique, non théorique. Elle est plus fondamentalement téléologie qu'ontologie<sup>54</sup> – et ceci dès 1781. La téléologie pratique – c'est-à-dire la réalisation de la liberté dans la nature – est apparemment bien étrange, puisqu'elle pense ce qui *est* en fonction de l'idée de ce qui *doit être* – et cela, dès 1781, s'appelle *l'espoir* – et bientôt *l'idée cosmopolitique* : tel est le principe de la philosophie kantienne de l'histoire, et ce qui a motivé aussi bien le ralliement de Kant à l'idéal républicain, que l'adhésion des intellectuels républicains à sa pensée politique et pratique. Le fond de cette croyance a des airs de famille avec la foi chrétienne en la Providence, mais une Providence radicalement sécularisée et dialectisée. Comme il faut bien croire à quelque chose, mieux vaut que cette croyance ne soit pas une crédulité ridicule, mais prenne la forme d'un assentiment raisonné au cours des choses, dont on attend – dans la douleur – qu'il permette à l'espèce d'avancer : le mal force au bien, la discorde force à la concorde, la guerre force à la paix, la nature force à la culture, à la raison, à la liberté, à la morale, et la paresse force au travail<sup>55</sup>. L'insociabilité, soutenait Kant dans *L'idée d'histoire universelle*, est une ruse de la nature pour contraindre – par ses inconvénients mêmes – l'égoïste à se rapprocher de ses semblables. Telle est à peu près la foi du charbonnier que l'intellectuel républicain a découverte chez Kant, et qui, dans l'orage, lui permettra d'attendre avec confiance des jours meilleurs. À cette nuance près, toutefois, et qui n'est pas sans portée idéologique à long terme, que c'est un emprunt à l'idée libérale d'une salubre fécondité des antagonismes. Ce sont en effet les libéraux – et non les républicains – qui pensent que les défauts des hommes sont la vraie source de leurs futurs perfectionnements. Et c'est un noyau essentiel de la pensée libérale que cette idée – à première vue bizarre – que le désir de posséder et le besoin de dominer libèrent heureusement des énergies naturelles qui, faute de cela, sommeilleraient éternellement à l'état de germes dans l'humanité<sup>56</sup>. Le républicain au contraire – surtout s'il est [ou a été] catholique, est porté à condamner cette double *libido*. Résumons : le kantisme n'est certes qu'indirectement politique – mais cette distance est précieuse. Elle permet au kantien qui l'adopte de s'affranchir de tout particularisme, et de garder le cap universel qui est l'oxygène dont la République ne peut se passer. Le prix à payer est ce finalisme dont on peut lui faire reproche<sup>57</sup>, mais qui garantit une densité de croyance sans pareille. N'était-ce pas le

<sup>54</sup> Jean-Michel MUGLIONI, 113-127, in Kant : Philosophie de l'histoire, *Revue germanique internationale*, 6 / 1996. Cit. 121-127.

<sup>55</sup> Mai LEQUAN : *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001, 119.

<sup>56</sup> Norberto BOBBIO : *Libéralisme et démocratie*, Cerf, 1996, 35.

<sup>57</sup> « Les spéculations finalistes, écrit Georges VLACHOS, pèsent lourdement sur la philosophie criticiste », op. cit., 573.



secret de la foi laïque des Ruysen, Pécaut et Buisson ? La République gardait dans ses flacons les plus capiteux élixirs, souvent distillés à Königsberg. Pour peu que le citoyen appliquât les maximes de la raison pratique, et acceptât de confier au philosophe – « maître dans l'idéal » – la mission très politique d'être « le législateur de la raison humaine »<sup>58</sup>, l'horizon de l'État parfait paraissait se rapprocher un peu tous les jours. La leçon la plus enivrante pour un esprit libre est – pour longtemps encore – cette capacité de la raison de tout homme à s'exercer « sans tolérer de censure au-dessus d'elle »<sup>59</sup>, et à rechercher dans sa moralité pratique de quoi étancher sa soif d'universalité.

La philosophie de Kant n'est pas une panacée. Elle ne séduit plus les Français d'aujourd'hui par cette apologie du sujet que l'époque de la III<sup>e</sup> République – par une déformation typiquement nationale<sup>60</sup> – s'obstinait à lire dans la *Critique de la raison pratique*, et qui apportait de l'eau au moulin de l'individualisme républicain. La philosophie de Kant est mieux comprise aujourd'hui puisque la définition du sujet comme essence et substance est – dans la plus exacte fidélité à l'esprit du kantisme – dénoncée comme une illusion métaphysique<sup>61</sup>. Comme dans la nouvelle d'Italo Calvino *Le vicomte pourfendu*, dans laquelle Denis Thouard voit l'illustration de la doctrine kantienne de l'homme, le sujet se brise en deux – le sujet connaissant, dont je ne puis rien savoir, et le sujet empirique, réduit à ce que je peux appréhender de moi dans le phénomène<sup>62</sup>. C'est dans ce statut purement phénoménal de la connaissance que le kantisme a quelque chance d'être compris et approuvé des hommes et des femmes d'aujourd'hui. Ce n'est certes pas une image flatteuse de l'être humain que celle où il est défini par son imperfection et inachèvement – mais c'est sur cette base qu'il sera contraint de se cultiver. Alain Renaut cite un passage très kantien (et très libéral) de Fichte qui va dans ce sens : « Tous les animaux sont achevés et terminés. L'homme est seulement indiqué et esquissé... Chaque animal est ce qu'il est, l'homme seul originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir »<sup>63</sup>. D'où la justification – quasiment darwinienne – de la culture dans le programme d'achèvement de l'humanité, et ce *cosmopolitisme* où la pensée allemande s'est si puissamment illustrée avec Kant, mais aussi avec ses contemporains, qui souvent avaient été ses disciples, et, parfois lui tournèrent le dos

<sup>58</sup> Le mathématicien, le physicien, le logicien ne sont que des artistes de la raison humaine, tandis que le philosophe en est le législateur (*Critique de la raison pure*, Théorie transcendante de la méthode, Architectonique de la raison pure, A 839 / B 867), Pl. I, 1389, AK. III, 542.

<sup>59</sup> *Critique de la raison pure*, loc cit., Canon de la raison pure, A 796-797/ B 824-825, Pl. I, 1358-1359, AK. III, 517-518.

<sup>60</sup> Denis THOUARD : *Kant*, Les Belles Lettres, 2001, 100.

<sup>61</sup> Alain RENAUT : *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997, 347.

<sup>62</sup> THOUARD op. cit., 111 sq.

<sup>63</sup> FICHTE : *Le fondement du droit naturel*, PUF, 1985, 95, cité RENAUT op. cit., 348.

(Friedrich Schlegel, von Gentz, Herder, les frères von Humboldt, Fichte, Adam Müller<sup>64</sup>). Cette idée cosmopolitique, pour la diffusion de laquelle la contribution de Kant a été d'une importance hors pair après notre Révolution, a rencontré en France un écho constamment favorable – elle confluaient avec un courant toujours vivace dans ce pays, de Condorcet à Saint-Simon, Philippe Buchez et Pierre Leroux – en interaction permanente avec l'utopie politique d'outre-Rhin (outre Kant, il faudrait citer ici Lessing, Iselin, Moser et Herder)<sup>65</sup>.

On devine l'impact de l'éthique juridique du cosmopolitisme à l'heure de la mondialisation, et ce que des étrangers sont en droit d'exiger en son nom quand ils souhaitent travailler, investir et séjourner dans des pays riches. À qui se référer sinon à Kant – le seul philosophe peut-être pour qui l'homme n'est pas seulement un *zoon politikon*, mais de plus en plus un *zoon cosmopolitikon*<sup>66</sup> ? L'heure viendra, mais ce n'est pas demain la veille : l'intégration républicaine est aujourd'hui au terme de son cycle, et les signes se multiplient d'une crise de l'idéal critique et délibératif qui avait fait si fructueusement confluer kantisme et République<sup>67</sup>. Les signes d'une idée philosophique européenne ébauchée par Nietzsche – et providentielle – clignent faiblement, ils ne suscitent aucune passion, l'horizon transnational du peuple européen ne fait que poindre. L'idée lancée par Kant garde sa force utopique, en particulier dans le fameux *Deuxième article définitif pour la paix perpétuelle*, celui qui prévoit « une hospitalité universelle » : « Les liaisons plus ou moins étroites qui se sont établies entre les peuples, ayant été portées au point qu'une violation de droits commise en un lieu est ressentie partout, l'idée d'un droit cosmopolitique ne pourra plus passer pour une exagération fantastique du droit ; elle est le dernier degré de perfection nécessaire au code tacite du droit civil et public. Il faut que ces systèmes conduisent enfin à un droit public des hommes en général »<sup>68</sup>. Nous laisserons à Emmanuel Kant le mot de la fin : « La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale, et qu'il ne prenne part à aucune autre félicité ou perfection que celles qu'il s'est lui-même créées, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison »<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Théodore RUYSSSEN : *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, vol. III, 1961, 152 ssqq., 181 ssqq., 189 ssqq. Cit. in Giorgio TONELLI : *Heinrich Heines politische Philosophie*, Hildesheim, G. Olms, 1975, 73.

<sup>65</sup> TONELLI, op. cit., 71-74.

<sup>66</sup> Stéphane CHAUVIER : *Du droit d'être étranger*, L'Harmattan, 2001, 10.

<sup>67</sup> Jean-Marc FERRY : *Europe – la voie kantienne – Essai sur la modernité post-nationale*, Cerf, 2005, 51-61 (La fin de l'intégration républicaine).

<sup>68</sup> *Projet de paix perpétuelle*, Seconde section (articles définitifs), Troisième article définitif : Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle), Pl. III, 350-353, AK. VIII, 357 –360, cit. 353 (360).

<sup>69</sup> *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Troisième proposition, Pl. II, 190, AK. VIII, 19.

# BIBLIOGRAPHIES

<b>I. BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE DES TRADUCTIONS (1795-1904).....</b>	<b>- 749 -</b>
<b>II. BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE DES TRADUCTIONS FRANCAISES DES PRINCIPAUX TEXTES KANTIENS DANS L'ORDRE CHRONOLOGIQUE DES EDITIONS ORIGINALES .....</b>	<b>- 751 -</b>
<b>III – BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE .....</b>	<b>- 753 -</b>

## I. BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE DES TRADUCTIONS (1795-1904)<sup>1</sup>

La liste suivante présente, dans l'ordre chronologique de leur parution, les premières traductions françaises des textes kantien. Le **nom du traducteur** est en caractères gras, ainsi que **l'année de la traduction**. (Celle-ci est suivie de *l'année de la première édition allemande* du texte concerné).

**1796** (1764) Observations sur le sentiment du beau et du sublime, trad. par **Hercule Payer-Imhoff**, Paris, Lucet, 123 p.

(1795) Projet de paix perpétuelle, trad. par **Adrien de Lezay-Marnésia**, Paris : Janson et Perronneau ; Königsberg : Nicolovius, 114 p.

**1798** (1797) Comment le sens commun juge-t-il en matière de morale (extrait des *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*), trad. par **Griesinger**, *Magasin encyclopédique*, t.3, p. 65-72.

(1786) Conjectures sur le développement progressif des premiers hommes, trad. par **Griesinger**, *ibid.*, p. 73-87.

(1784) Idée de ce que pourrait être une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde, trad. par **Charles de Villers**, *Spectateur du Nord*.

Le philosophisme démasqué et la philosophie vengée - Aphorismes extraits de Kant et trad. par **D.Secrétan**, Lausanne.

**1799** (1798) De l'égoïsme (extrait de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*), trad. par **Griesinger**, *Magasin encyclopédique*, t. 5, p. 192-195.

**1800** (1793) Théorie de la pure religion morale, considérée dans ses rapports avec le christianisme (extrait de *Die Religion in den Grenzen der blossen Vernunft*), trad. par **Philippe Huldiger**, *Le conservateur*, t.2, p. 92 sq.

**1830** (1797) Principes métaphysiques de la morale (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*), trad. par **Joseph Tissot**, Ladrangé, 212 p.

**1835** (1<sup>re</sup> éd. 1781, 2<sup>e</sup> éd. 1787) Critique de la raison pure, trad. sur la 7<sup>e</sup> éd. allemande par **Joseph Tissot**, Ladrangé. (2<sup>e</sup> éd. 1845).

**1837** (1797) Principes métaphysiques du droit (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*), (1795) Projet de paix perpétuelle - analyse très détaillée de ces deux ouvrages par **Mellin**. Trad. par **Joseph Tissot**, Ladrangé, 465 p.

(1797) Principes métaphysiques de la morale (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*), trad. **Joseph Tissot**, 2<sup>e</sup> éd., augm. de l'analyse des Fondements de la métaphysique des mœurs et de celle de la Critique de la raison pratique par le même, et de la trad. de la Morale élémentaire par **Fr. Snell**, Ladrangé, 435 p.

**1840** (1800) Logique, trad. par **Joseph Tissot**, Ladrangé, 391 p.

**1841** (1793) La religion dans les limites de la raison, trad. par **Joseph Tissot**, Ladrangé, 393 p.

---

<sup>1</sup> Source : Christel GEIGER : *Die Wirkung Kants im französischen Sprachraum – aufgewiesen in einer Zusammenstellung der Übersetzungen seiner Werke und der Literatur über ihn und sein Werk*, Diss., Cologne, 1956

**1842** (1793) Théorie de Kant sur la religion dans les limites de la raison (extraits), trad. par **Lortet**, introd. par Francisque Bouillier, Paris : Joubert, Lyon : Savy, 106 p.

**1846** (1790) Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime. Trad. par **Jules Barni**, 2 vol., Ladrance.

**1848** (1797 et 1788) Fondements de la métaphysique des mœurs, suivis de la Critique de la raison pratique, trad. par **Jules Barni**, Ladrance, 400 p.

**1853** (1797 et 1795) Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, suivis d'un essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel, trad. par **Jules Barni**, Durand, 392 p. (1797 et 1795) Principes métaphysiques du droit, suivis du Projet de paix perpétuelle, 2<sup>e</sup> éd. augmentée des divers fragments du même auteur sur le droit naturel, trad. par **Joseph Tissot**, Ladrance, 464 p.

**1854** (1803) Principes métaphysiques de la morale (3<sup>e</sup> éd.), augm. du Fondement de la métaphysique des mœurs, de la Pédagogique et de divers fragments de morale du même auteur, trad. par **Joseph Tissot**, Ladrance, 475 p.

**1863** (1798) Anthropologie, suivie des divers fragments du même auteur relatifs aux rapports du physique et du moral et au commerce des esprits d'un monde à l'autre, trad. par **Joseph Tissot**, Ladrance, 483 p.

**1865** (1783) Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, suivis de deux fragments relatifs à la Critique de la raison pure, trad. par **Joseph Tissot**, Ladrance, 484 p. (*Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*).

**1886** (1755) Histoire naturelle générale et théorie du ciel, ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers d'après les lois de Newton ( *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch...*), trad. par **Charles Wolf** in Wolf : Les hypothèses cosmogoniques, 255 p. (1803) Traité de pédagogie, trad. par **Jules Barni**, avec une préface de Charles Lemonnier, des sommaires analytiques et un lexique par Raymond Thamin, F. Alcan, 133 p.

**1888** (1788) Critique de la raison pratique, avec un avant-propos sur la philosophie de Kant en France de 1773 à 1814, des notes philologiques et philosophiques par **François Picavet**, F. Alcan, 326 p.

**1891** (1786) Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) trad. pour la première fois en franç. et accomp. d'une introd. sur la philosophie de la nature in : Kant par **Ch. Andler** et **E. Chavannes**, Alcan, CXXX, 99 p.

## II. BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE DES TRADUCTIONS FRANCAISES DES PRINCIPAUX TEXTES KANTIENS DANS L'ORDRE CHRONOLOGIQUE DES EDITIONS ORIGINALES<sup>2</sup>

- 1755. *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, Ch. Wolf (1886), P.Kerszberg, A.M. de Roviello et J. Seidengart (Vrin, 1984).
- 1759. *Quelques considérations sur l'optimisme (+ L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu, 1763)*, P. Festugière (*Pensées successives sur la théodicée et la religion*), Vrin, 1963. Pl. I S.Zac.
- 1763. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, R. Kempf (Vrin, 1949), Pl. I J. Ferrari.
- 1764. *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, R. Kempf, Vrin, 1953. Pl. I, B. Lortholary. *Essai sur les maladies de l'esprit in Anthropologie*, J. Tissot, 1863.
- *Les rêves d'un visionnaire*, F. Courtès, Vrin, 1967. Pl. I. B. Lortholary.
- 1770. *La dissertation de 1770 / De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*, Gibelin, Vrin, Pl. I. F. Alquié.
- 1775. *Des différentes races humaines*, in *Philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, 1964.
- 1775-1797. *Lettres sur la morale et la religion*, J.L. Bruch, Aubier-Montaigne, 1969.
- 1781-1787. *Critique de la raison pure*, J. Tissot (1835-1836), J. Barni (1869), Tremesaygues et Pacaut (1905), J. Barni et P. Archambault (1912). Pl. I. A.J.L. Delamarre et F. Marty.
- 1783. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, J. Tissot, 1865, J.Gibelin, 1968. Pl. II. J.Rivelaygue.
- 1784. *Qu'est-ce que les lumières? (+ Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, + Sur la définition du concept de race humaine, 1785)* in S. Piobetta : *Philosophie de l'histoire*, op. cit. Le premier de ces trois textes Pl. II, H. Wismann, le deuxième ibid., L. Ferry.
- 1785. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, V. Delbos (Delagrave), 1907. Pl.II. F.Alquié.
- 1786. *Premiers principes métaphysiques des sciences de la nature*, C. Andler et F. Chavannes, 1891, J. Gibelin, Vrin, 1952. *Qu'est-ce que s'orienter dans sa pensée ?* A. Philonenko, Vrin, 1967, J.F. Poirier, Garnier-Flammarion, 1991, Pl. II. P. Jalabert. *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, Griesinger, 1798, S. Piobetta, op. cit., Pl. II. L. Ferry et H. Wismann.
- 1788. *Critique de la raison pratique*, J. Barni, 1848, F. Picavet, Alcan 1888, Pl. II. L. Ferry et H. Wismann.
- 1790. *Critique de la faculté de juger*, J. Barni, 1846, A. Philonenko, Vrin, 1965, Pl. II. J.R. Ladmiral, M.B. de Launay, J.M. Vaysse.
- 1793. *Sur le lieu commun : ceci peut être juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, J. Gibelin, Vrin, 1944, L. Guillermit, Vrin, 1967, Pl. III, Luc Ferry – avec (1797) *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, L. Guillermit, nouvelle éd., Vrin, 2000, Pl. III, L. Ferry.
- 1793. *La religion dans les limites de la simple raison*, J. Tissot, 1841, A. Tremesaygues, 1912, J. Gibelin, Vrin, 1943, Pl. III A. Philonenko.
- 1795. *Projet de paix perpétuelle*, A. de Lezay-Marnésia, 1796, J. Gibelin, 1948, 1990 (nouvelle éd. bilingue, 2000), Darbelay, PUF, 1958, Pl. III. H. Wismann.
- 1796. *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*, L. Guillermit, Vrin, 1968, Pl. III. A. Renaut

---

<sup>2</sup> GEIGER op. cit.

- 1797. *Métaphysique des mœurs I. Doctrine du droit*, J. Tissot, 1837, J. Barni, 1853, A. Philonenko, Pl. III. J. Masson et O. Masson, II. *Doctrine de la vertu*, J. Tissot, 1830, A. Philonenko, Vrin, 1971, J. Masson et O. Masson.
- 1798. *Le conflit des facultés*, J. Gibelin, Vrin, 1936, S. Piobetta, Garnier-Flammarion, 1990, Pl. III, A. Renaut. (1798). *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, J. Tissot, 1863, M. Foucault, 1964, Vrin, Pl. III. P. Jalabert.
- 1803. *Pédagogie*, J. Tissot, 1854, J. Barni, 1855, *Réflexions sur l'éducation*, A. Philonenko, Vrin, 1966, *Propos de pédagogie*, Pl. III, P. Jalabert.

### III – BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

**Abréviations :** AASAEENS : *Annuaire de l'association amicale de secours des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure* ; ABg : *Archiv für Begriffsgeschichte* ; ASMP : *Académie des sciences morales et politiques* ; BSFP : *Bulletin de la société française de philosophie* ; DVjs... : *Deutsche Vierteljahresschrift...* ; EG : *Etudes germaniques* ; FNSP : *Fondation nationale des sciences politiques* ; HPT : *History of Political Thought* ; Hrsg : *Herausgeber* ( hrsg. von : *herausgegeben von...*) ; HZ : *Historische Zeitschrift* ; Jb. : *Jahrbuch* ; JHI : *Journal of the History of Ideas* ; KS : *Kant-Studien* ; RA : *Revue d'Allemagne* ; R2M : *Revue des deux mondes* ; RFS : *Revue française de sociologie* ; RHLF : *Revue d'histoire littéraire de la France* ; RLC : *Revue de littérature comparée* ; RMM : *Revue de métaphysique et de morale* ; RPF : *Revue de philosophie de la France et de l'étranger* ; UP : *University Press* ; Zs. : *Zeitschrift*.

- Sylviane AGACINSKI : *Politique des sexes*, Seuil, 1998.
- ALAIN :
  - *Les arts et les dieux* (éd. Georges Bénézé), Pléiade, 1958.
  - *Les passions et la sagesse* (id), Pléiade, 1960.
- Franck ALENGRY : *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte* (1899), Repr. Genève, Slatkine, 1984.
- Michel ALEXANDRE : *Lecture de Kant* (éd. Gérard Granel), PUF, 1978.
- Prosper ALFARIC : *Laromiguière et son école*, Belles Lettres, 1929.
- Ferdinand ALQUIE : *Leçons sur Kant – La morale de Kant*, La Table Ronde, 2005.
- Christian AMALVI : « La guerre des manuels autour de l'école primaire en France (1899-1914) », *RH.*, 262 (1979), 359-398.
- Susan Dwyer AMUSSEN : « Féminin / masculin : le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne », *Annales ESC*, 40 (1985), n° 2, 269-287.
- Charles ANDLER :
  - *Vie de Lucien Herr (1864-1926)*, Rieder, 1932.
  - et Lucien HERR : *Correspondance (1891-1926)*, (éd. Antoinette Blum), Presses de l'ENS, 1992.
- Hannah ARENDT : « L'*Aufklärung* et la question juive », *RMM*, 90 (1985), 383-399.
- Pierre ARNAUD : *Le « nouveau Dieu » - Préliminaires à la Politique positive*, Vrin, 1973.
- Raymond ARON :
  - *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
  - *Introduction à la philosophie de l'histoire – Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, 1986.
- Aleida ASSMANN : *Construction de la mémoire nationale – Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*, Maison des sc. de l'homme, 1994.
- Pierre AUBENQUE : « La prudence chez Kant », *RMM*, 80 (1975), 156-182.
- François AZOUVI :
  - *Descartes et la France – Histoire d'une passion nationale*, Fayard, 2002
  - et Dominique BOURREL : *De Königsberg à Paris – La réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, 1991.
- Keith Michael BAKER : *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Payot, 1993.
- Honoré de BALZAC : *La comédie humaine*, Pléiade, Gallimard, 12 volumes
- Baron DE BARANTE : *Etudes littéraires et historiques*, Didier, 1858, 2 volumes.
- Baron BARCHOU DE PENHOEN : *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel*, T.1, Charpentier, 1836.



- Jules Romain BARNI :
  - *Les martyrs de la libre-pensée*, Genève, 1862.
  - *La morale dans la démocratie*, G. Baillière, 1868.
- Roger BARNY : *Les contradictions de l'idéologie révolutionnaire des droits de l'homme (1789-1796)*, Annales littéraires de l'université de Besançon, n° 493, 1993.
- Victor BASCH : « Du rôle de l'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance », *RMM*, 12 (1904), 425-440.
- *Friedensutopien – Kant / Fichte / Görres* (hrsg. von Zwi BATSCHA und Richard SAAGE), Francfort /M., Suhrkamp, 1979.
- Jean BAUBEROT :
  - *Histoire de la laïcité française*, PUF, 2000.
  - *La laïcité – quel héritage ? De 1789 à nos jours*, Genève, Labor et fides, 1990.
  - « La laïcité entre la tolérance et la liberté », 133-157 in : *De la tolérance aux droits de l'homme – Ecrits sur la liberté de conscience des guerres de religion à la Révolution française* (prés. Michel KNEUBÜHLER), Paroles d'aube, 1998.
  - « Pour une nouvelle morale laïque », *Le Débat*, 116, sept.-oct. 2001, 3-15.
  - *Laïcité 1905-2005 – Entre passion et raison*, Seuil, 2004.
  - et Valentine ZUBER : *Une haine oubliée – L'antiprotestantisme avant le « pacte laïque » (1870-1905)*, Albin Michel, 2000.
- Bruno BAUCH : « Kant in neuer ultramontan - und liberalkatholischer Beleuchtung », *KS*. 13 (1908), 32-51.
- Lewis White BECK : « Was haben wir von Kant gelernt? », *KS*. 72 (1981), 1, 1-10.
- Thomas BECKER : *Die Hegemonie der Moderne – Zur Neubestimmung politischer Romantik im Naturrecht Kants und Hegels*, Hildesheim, Georg Olms, 1996.
- Ernst BEHLER :
  - « The Idea of Infinite Perfectibility and its Impact upon the Concept of Literature in European Romanticism », 295-304 in *Sensus communis – Contemporary Trends in Comparative Literature* (hrsg. von Janosz RIESZ, Peter BOERNER und Bernhard SCHOLZ), Tübingen, Günter Narr, 1986 (Festschrift f. Henry REMAK).
  - *Le premier romantisme allemand*, PUF, 1996.
- Frederick C. BEISER : *The Fate of Reason – German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard UP., 1987.
- David A. BELL : *Lawyers and Citizens – The Making of a Political Elite in Old Regime France*, New York – Oxford, Oxford UP., 1994.
- Paul BENICHOU :
  - *Le temps des prophètes – Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977.
  - *Le sacre de l'écrivain (1750-1830) – Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, José Corti, 1985.
  - *Morales du grand siècle* (1948), Gallimard, 1988.
- Isaac BENRUBI
  - *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig, Felix Meiner, 1928.
  - « Kant, Maine de Biran und die philosophische Bewegung der Gegenwart », *KS* 30 (1925), 453-463.
  - « Kant und die gegenwärtige Kritik der Naturwissenschaften in Frankreich », *KS*. 35 (1930), 273-288.

- Ernst BENZ :
  - *Swedenborg in Deutschland – F.C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und der Lehre Emmanuel Swedenborgs*, Francfort /M., Vittorio Klostermann, 1947.
  - *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leyde, E.J. Brill, 1956.
- Vincent BERDOULAY : *La formation de l'école française de géographie (1870-1914)*, Comité des travaux histor. et scientif., 1995.
- Henri BERGSON :
  - *Œuvres* (textes publiés par André ROBINET), PUF, 1859.
  - *Mélanges* (textes publiés par A. ROBINET), PUF., 1972.
- Jean-Marie BEYSSADE : « 1792-1992 : République et régicide chez Kant » (exposé suivi d'une discussion), *BSF*, 87 (n° 2), janvier mars 1993, 5-44.
- Robert J. BENTON : « Political Expedience and Lying : Kant vs. Benjamin Constant », *JHI*, XLIII (1982), 1 (137-144).
- Claude BERNARD : *Victor Cousin ou la religion de la philosophie – avec une anthologie des discours à la Chambre des Pairs (avril – mai 1844)*, Toulouse, PU. Le Mirail, 1991.
- Michael D. BIDDIS : *Histoire de la pensée européenne*. Vol. 6 : *L'ère des masses*, Seuil, 1980.
- Pierre BIRNBAUM :
  - « La conception durkheimienne de l'Etat : l'apolitisme des fonctionnaires », *Revue française de sociologie*, XVII, 2, avril-juin 1976, 247-258.
  - (dir.) : *La France de l'Affaire Dreyfus*, Gallimard, 1994.
  - et Jean LECA : *Sur l'individualisme – Théories et méthodes*, Presses FNSP, 1986.
- Ernst BLOCH :
  - *Widerstand und Friede – Aufsätze zur Politik*, Francfort /M., Suhrkamp, 1981.
  - « Zweierlei Kant-Gedenkjahre » 442-460 in *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie* (Werkausgabe Bd. 10), Francfort /M., Suhrkamp, 1985.
- Olivier BLOCH : « Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme », *La Pensée*, 191, 3-42.
- Maurice BLONDEL : *Ollé-Laprune (1834-1898)*, Bloud et Gay, 1932.
- Hans BLUMENBERG : *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort / M., Suhrkamp, 1975.
- Norberto BOBBIO : *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Turin, Giulio Einaudi, 1986.
- Hans Erich BÖDEKER : « Die Religiosität der Gebildeten », in *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, 145-195, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 11, Heidelberg, Lambert Schneider, 1989.
- Gustav BÖHMER : *Grundlagen der bürgerlichen Rechtsordnung*, Bd. II, 1 : *Dogmengeschichtliche Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1951.
- Émile BOIRAC : *Cours élémentaire de philosophie – suivi de Notions d'histoire de la philosophie et de sujets de dissertations donnés à la Faculté des Lettres de Paris*, Alcan, 1892.
- François BOITUZAT : *Un droit de mentir ? Constant ou Kant*, PUF, 1993.
- H. BONNET : *Alphonse Darlu (1849-1921) – Le maître de philosophie de Marcel Proust*, Nizet, 1961.
- Jean BONNET :
  - « Les frontières de la raison et l'exil des hommes – Esquisse d'une géopolitique de la philosophie de Kant et de sa diffusion européenne au XIX<sup>e</sup> siècle », in

- Frontières, transferts, échanges transfrontaliers et interculturels*, Actes du XXXVI<sup>e</sup> Congrès des Germanistes de l'Enseignement Supérieur (AGES), Berne, Peter Lang, 2005, 127-137.
- « L'opinion publique dans les limites de la raison pratique – ou le plaidoyer d'Emmanuel Kant pour la *Öffentlichkeit* », in *Le texte et l'idée*, Presses universitaires de Nancy, 19 (2004), 83-98.
  - « L'idée républicaine de Kant et l'idée républicaine française – comparer sans confondre », XXXIX<sup>e</sup> Congrès de l'AGES, *L'idéal – figures et fonctions*, Université du Littoral, Boulogne-sur-Mer, juin 2006, Actes à paraître.
- Jean-Claude BONNET :
    - *Louis-Sébastien Mercier – un hérétique en littérature* (dir. J.-C. BONNET), Mercure de France, 1995.
  - Jean-Baptiste BOTUL : *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, Mille et une nuits, 2000.
  - Célestin BOUGLE : *The Evolution of Values – Studies in Sociology with special Applications to Teaching*, (1926), Repr. New York, A.M.Kelley.
  - Francisque BOUILLIER :
    - *Manuel de l'histoire de la philosophie à l'usage des candidats au baccalauréat ès Lettres*, Dezobry, Magdeleine, 1845.
    - *Notions d'histoire de la philosophie à l'usage des candidats au baccalauréat ès Lettres*, Delagrave, 1878.
    - *La vraie conscience*, Hachette, 1882.
  - M. BOURDEAU et F. CHAZEL : *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, L'Harmattan, 2002.
  - Pierre BOURDIEU : *La distinction – Critique sociale du jugement*, Minuit, 1985.
  - Bernard BOURGEOIS :
    - *Philosophie et droits de l'homme - de Kant à Marx*, PUF, 1990.
    - *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, 1991.
    - *La philosophie allemande classique*, PUF, 1995.
    - *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, 2000.
  - Jean BOUSSINESQ : *La laïcité française – Memento juridique*, Cahiers de la Ligue française de l'enseignement
  - Émile BOUTROUX :
    - Préface du traducteur, in Edouard ZELLER : *La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, 1<sup>re</sup> partie : *La philosophie des Grecs avant Socrate*, III-LXXIX, Hachette, 1877.
    - « Les récents manuels de morale et d'instruction civique », *Revue pédagogique*, Nouv. série, 2 (4), 15 avril 1883, 289-342.
    - *Questions de morale et d'éducation – Conférences à l'Ecole de Fontenay-aux-Roses*, Delagrave, 1895.
    - *La philosophie de Kant* (Cours en Sorbonne, 1896-1897), Vrin, 1965.
    - *Notice sur Paul Janet*, AAAEEN, 1900.
    - « La philosophie de Félix Ravaisson », *RMM*, 8 (1900), 694-716.
    - « La philosophie en France depuis 1867 », *RMM*, 16 (1908), 683-716.
    - Préface à *Morale sociale* (Leçons professées au Collège libre des sciences sociales par M. BERNES, F.BUISSON, L. BRUNSCHVIG, le pasteur WAGNER et al.), 1-57, Alcan, 1909.
    - *Discours de réception à l'Académie Française* (22 janvier 1914) - *Eloge* par Paul Bourget, Institut de France, Firmin-Didot, 1914.
    - *L'idée de liberté en France et en Allemagne*, Foi et vie, 1916.
    - « Jules Lachelier », *RMM*, 28 (1921), 1-20.

- *Etudes d'histoire de la philosophie*, Alcan, 1925 (Kant 317-411).
- *Choix de textes avec une étude sur l'œuvre* par Paul ARCHAMBAUT, V. Rasmussen, 1928.
- Philippe BOUTRY : « Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti laïc », 156-175, in : *Histoire de la France religieuse* (dir. Jacques LE GOFF et René REMOND), t. 3 : *Du roi très chrétien à la laïcité républicaine*, Seuil, 1991.
- Alain BOYER : *Hors du temps – un essai sur Kant*, Vrin, 2001.
- BRAEUNIG : « Le respect » - Discours de fin d'année à l'Ecole Alsacienne, 27 juillet 1895.
- Georg BRANDES :
  - *L'école romantique en France*, Berlin (H. Barsdorf), Paris (A. Michalon), 1902
- Reinhard BRANDT
  - *Rechtsphilosophie der Aufklärung – Symposium Wolfenbüttel 1981*, hrsg. von Reinhard BRANDT, Berlin, De Gruyter, 1982.
  - *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hambourg, F. Meiner, 1999, Kant-Forschungen Bd. 10.
- Max BRAUBACH : *Diplomatie und geistiges Leben im 17. und 18. Jh.* – Ges. Abhandlungen, Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1969.
- Fernand BRAUDEL :
  - *Une leçon d'histoire*, Artaud – Flammarion, 1986.
  - *Écrits T. 2 : Les ambitions de l'histoire*, De Fallois, 1997.
- Jean BRETON : *Notes d'un étudiant français en Allemagne – Heidelberg, Berlin, Leipzig, Munich*, Calmann -Lévy, 1895.
- Lucien BRAUN : *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Gap, Ophrys, 1973.
- Albert BRIMO : *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, A. Pedone, 1968.
- Numa BROCC : *La géographie des philosophes – Géographes et voyageurs français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Gap, Ophrys, 1974.
- Jean-Louis BRUCH : « Kant et les Lumières », *RMM*, 79 (1974), 457-472.
- Léon BRUNSCHVICG :
  - « L'idée critique et la synthèse kantienne », *RMM*, 31 (1924), 133-203.
  - *L'esprit européen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947.
- Hotimir BURGER : « Kant und das Problem der Anthropologie », *Synthesis Philosophica* (Zagreb), 1 (1986), fasc. 1-2, 125-136.
- P. BUSCO : « Kant et Laplace », *RPFE*, 50, n° 100, juillet-août 1925, 235-279.
- Elisa Marian BUTLER : *Heinrich Heine – a Biography*, Londres, Hogarth Press, 1956.
- Patrick CABANEL :
  - Religion et culture dans les sociétés et dans les Etats européens (1800-1914) : Allemagne, France, Italie, Royaume Uni, dans leurs frontières de 1914 (articles réunis par Patrick CABANEL), Marseille, Vuibert, 2000.
  - *La République du certificat d'études – Histoire anthropologique d'un examen (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Belin, 2002.
  - *Le Dieu de la République – Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, PU. Rennes, 2003.
- Edward CAIRD : *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Glasgow, James Maclehose, 1885 (repr. Kraus, New York, 1968).
- Lucien CALVIE :
  - *Le renard et les raisins – La révolution française et les intellectuels allemands (1789-1845)*, Et. et docum. internation., 1989

- « Henri Heine et les universités allemandes de son temps », *Chroniques allemandes* 4 (1995), 117-124.
- André CANIVEZ : *Jules Lagneau, professeur de philosophie – Essai sur la condition du professeur de philosophie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle* (Thèse), Strasbourg, 1965.
- Fabien CAPELLERES :
  - « Généalogie d'un néo-kantisme français - À propos d'Émile Boutroux », *RMM* 103 (1998), 405-442.
  - *Figures de l'idéal de scientificité en métaphysique*, Cerf, 2004.
- (Dir. G. CAPLAT) I. HAVELANGE – F. HUGUET – B. LEBEDEFF : *Les Inspecteurs Généraux de l'instruction publique – Dictionnaire biographique (1802-1914)*, Inst. nat. de rech. pédag., CNRS, 1986.
- Ernst CASSIRER :
  - « Hermann Cohen und die Erneuerung der kantischen Philosophie », *KS*. 17 (1912), 252-273.
  - *La philosophie des Lumières*, Fayard, 1966.
  - *Freiheit und Form – Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1975.
  - « Le problème Jean-Jacques Rousseau », *RMM*, 91 (1986), 147-159, 399-423, 519-537.
- Monique CASTILLO : « L'obligation morale – Le débat de Bergson avec Kant », *Les études philosophiques*, 2001, 4, 439-452.
- Christophe CHARLE :
  - « Naissance des intellectuels contemporains (1860-1898) », 177-190 in : *Intellectuels français – intellectuels hongrois (XIII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*, dir. Jacques LE GOFF et Béla KÖPECZI, Budapest – Académie des sciences, Paris – CNRS.
  - *Les professeurs de la Faculté des Lettres de Paris – Dictionnaire biographique I. 1809-1908 : de Charles Andler à Henri Wallon, II. 1909-1939 : de Georges Ascoli à Paul Verrier*, 1985-1986, Inst. nat. de rech. pédag. – CNRS ;
  - *Les élites de la République (1880-1900)*, Fayard, 1987.
  - *Les intellectuels en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle – Essai d'histoire comparée*, Seuil, 2001.
  - *La crise des sociétés impériales – Allemagne, France, Grande-Bretagne (1900-1940) – Essai d'histoire sociale comparée*, Seuil, 2001.
  - et Eva TELKES : *Les professeurs du Collège de France – Dictionnaire biographique –1901 –1939 : d'Eugène Albertini à Grégoire Wyrzowoff*, même éditeur, 1988.
- Philippe CHARLES : « L'agnosticisme kantien », *Revue philosophique de Louvain*, 1920 (22), 257-286.
- Pierre CHARLES : L'agnosticisme kantien, *Revue philosophique de Louvain*, 1920 (22 ), 257-286.
- Stéphane CHAUVIER :
  - *Du droit d'être étranger – Etude sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan, 1996.
  - (dir.) : *Libéralisme et républicanisme*, Cahiers de philosophie de l'université de Caen, n° 34, 2000.
- André CHERVEL : *Histoire de l'agrégation – Contribution à l'histoire de la culture scolaire*, Kimé, 1993.

- Marie Luise CHRISTADLER : *Kriegserziehung im Jugendbuch – Literarische Mobilmachung in Deutschland und Frankreich vor 1914*, Francfort / M., Haag und Herchen, 1978 (thèse).
- Jean CHESNEAUX : *Habiter le temps – Passé, présent, futur : esquisse d'un dialogue politique*, Bayard, 1996.
- Alfred COBBAN : *The Myth of the French Revolution*, Lewis, Londres, 1955.
- Hermann COHEN :
  - « Commentaire de la Critique de la raison pure », *RMM*, 94 (1989), 165-170.
  - *La religion dans les limites de la philosophie*, Cerf, 1990.
- Dominique COLAS : *Races et racismes de Platon à Derrida – Anthologie critique*, Plon, 2004.
- Pierre COLIN : « L'enseignement républicain de la morale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », *Le Supplément*, 164, avril 1988, 83-116.
- Béatrice COMPAGNON et Anne THEVENIN : *Histoire des instituteurs et des professeurs de 1880 à nos jours*, Perrin, 2001.
- *Femmes dans la cité (1815-1871)* (dir. Alain CORBIN, Jacqueline LALOUETTE, Michèle RIOT-SARCEY), Grâne, Créaphis, 1997.
- Jacqueline COSTA-LASCOUX : *Les trois âges de la laïcité – Débat avec Joseph SITROUK*, Hachette, 1996.
- *Sociological Perspectives on Law*, vol. I. (ed. Roger COTTERRELL), Ashgate, Dartmouth, 2001.
- Victor COUSIN :
  - *Cours de philosophie – Introduction à l'histoire de la philosophie* (1828), Fayard, 1991 (Corpus des œuvres de philosophie en langue française).
  - *Manuel de l'histoire de la philosophie* (trad. de l'alle. de TENNEMANN), Pichon et Didier, 1829.
  - « Kant et sa philosophie », *R2M*, 1840, I, 254-278.
  - *Examen de la Critique de la raison pure de Kant*, Mémoire ASMP, 1842, 163-202
  - *Examen de la métaphysique de Kant – Mémoire lu ASMP*, Lyon, L. Boitel, 1843.
  - *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie* (1826, 1866, rééd. Genève, Slatkine, 1970, t. V).
- Marc CREPON : *Les géographies de l'esprit – Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Payot-Rivages, 1996.
- André CRESSON : *La morale de la raison théorique*, F. Alcan, 1903.
- Benedetto CROCE :
  - *Geschichte Europas im 19. Jh.*, Zurich, Europa – Verlag, 1935.
  - *Germany and Europe – a spiritual Dissension*, New York, Random House, 1944.
  - *La philosophie comme histoire de la liberté* (textes choisis par Sergio ROMANO), Seuil, 1983.
- Lester Gilbert CROCKER : « The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment », *JHI*, 1953 (XIV), 4, 575-603.
- Ruth Ann CROWLEY : *Charles de Villers – Mediator and Comparatist*, Berne, Peter Lang, 1978.
- Ernst Robert CURTIUS :
  - *Ferdinand Brunetière – ein Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik*, Strasbourg, Karl J. Trübner, 1914.

- *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, Potsdam, G. Kiepenheuer, 1923.
- Armand CUVILLIER :
  - « Le problème de l'enseignement de la philosophie dans l'enseignement secondaire », *Les Etudes philos.*, nouv. Série, n° 1 (1947), 27-40.
  - *Partis pris sur l'art, la philosophie, l'histoire*, A. Colin, 1956.
  - *Sociologie et problèmes actuels*, Vrin, 1961.
- Jean DAGEN : *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Klincksieck, 1977.
- Alphonse DARLU :
  - « La morale de Renouvier », *RMM*, 1904, 1-18.
  - « La tradition philosophique », *RMM*, 27 (1920), 345-353.
- Lionel DAURIAC : « Le testament philosophique de Renouvier », *Revue philosophique*, 1904, 354-357.
- Monique DAVID-MENARD : « Kant – ou la patience des limites », *RPFE*, 112 (1987) – 2- 169-193.
- José Luis DE JUAN : *Se souvenir de Lampe – roman*, Seuil, 2003.
- Régis DEBRAY :
  - *Le pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, 1979
  - *Contretemps : éloges des idéaux perdus*, Gallimard, 1992.
- Olivier DEKENS :
  - « Kant résiduel – Destutt de Tracy : une lecture idéologique de la Critique de la raison pure », *KS.*, 94 (2003), 240-255.
  - *Comprendre Kant*, A. Colin, 2003.
- Victor DELBOS :
  - « Les facteurs kantien de la philosophie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle », *RMM*, 27 (1920), 1-25, 28 (1921), 27-47, 29 (1922), 157-176, 32(1925), 271-281, 35 (1928), 529-551.
  - *De Kant aux postkantien*, Aubier, 1992.
- Jean DELINIÈRE :
  - « K.-F. Reinhard, introducteur de Kant auprès de Siéyès », *RA XII* (1980), n° 4, 481-496.
  - *K.-F. Reinhard (1761-1837) – ein deutscher Aufklärer im Dienste Frankreichs*, Stuttgart, Kohlhammer, 1989.
  - « Les universités du royaume de Westphalie », *Chroniques allemandes*, 4 (1995), 89-104.
- Yves DELOYE :
  - *Ecole et citoyenneté – L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy ; controverses*, Presses FNSP, 1994.
  - « Les origines intellectuelles de la socialisation civique en France », *Sociétés contemporaines*, 1994, n° 20, 111-128.
- Nicole et Jean DHOMBRES : *Naissance d'un nouveau pouvoir : sciences et savants en France (1793-1824)*, Payot, 1989.
- Auguste DIDE : *Jules Barni – sa vie et ses œuvres*, F. Alcan, 1891.
- Ulrich DIERSE : « Napoleons Ideologiebegriff », *ABg.*, XXII (1978), 30-89.
- Piero DI GIOVANNI : *Kant ed Hegel in Italia alle origini del neoidealismo*, Bari, Laterza, 1996.
- Wilhelm DILTHEY : *Gesammelte Schriften* (hrsg. von Karlfried GRÜNDER) in 23 Bänden, Stuttgart und Göttingen, Teubner und Vandenhoeck u. Ruprecht, 1992 –2000.

- Mattei DOGAN : « Les filières de la carrière politique en France », *RFS*, VIII, 1967, 468-492.
- Stéphane DOUAILLER et al. : *La philosophie saisie par l'Etat – Petits écrits sur l'enseignement philosophique en France (1789-1900)*, Aubier, 1988.
- Joseph DRESCH : « Heine et Victor Cousin », *EG.*, 11 (1956), n° 2, 122-132.
- Alphonse DUPRONT : « Jules Ferry opposant à l'Empire – quelques traits de son idéologie républicaine », *RH.*, 177 (1936), 352-374.
- Émile DURKHEIM :
  - *Leçons de sociologie – Physique des mœurs et du droit*, PUF, 1950.
  - *Sociologie et philosophie* (1951), PUF, 1974.
  - Textes III. *Fonctions sociales et institutions* (Prés. de Victor KARADY), Minuit, 1975.
  - « Rôle des universités dans l'éducation sociale du pays », *RFS*, XVII, 2, avril-juin 1976, 181-196.
  - *La science sociale et l'action*, PUF, 1987.
  - « *L'Allemagne au-dessus de tout* » - *La mentalité allemande et la guerre*, A. Colin, 1991.
- Jean DUVIGNAUD : *Durkheim – sa vie, son œuvre*, PUF, 1965.
- Julius EBBINGHAUS :
  - « Kant-Interpretation und Kant-Kritik », *Dvjs. für. Literatur-wissenschaft. und Geistesgeschichte*, 2 (1924), 1, 80-115.
  - *Gesammelte Schriften*, Bonn, Bouvier – Verlag Herbert Grundmann (hrsg. von Hariolf OBERER und Georg GEISMANN). 1. *Sittlichkeit und Recht*, 1986 : *Praktische Philosophie 1929-1954*. 2. *Philosophie der Freiheit*, 1988 : *Praktische Philosophie 1955-1972*. 3. *Interpretation und Kritik*, 1990 : *Schriften zur theoretischen Philosophie und zur Philosophiegeschichte 1924-1972*. (Aachener Abhandlungen zur Philosophie, Bd. 5, 6, 7).
- Edmond EGGLI : *Schiller et le romantisme français* (1927), repr. Slatkine, Genève, 1970, 2 vol.
- Jürgen EIBEN : *Von Luther zu Kant – Der deutsche Sonderweg in die Moderne – eine soziologische Betrachtung*, Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden, 1989, Diss. Dusseldorf.
- Rudolf EISLER : *Kant – Lexikon*, Gallimard, 1994.
- André ENCREVE :
  - *Les protestants en France de 1800 à nos jours – Histoire d'une réintégration*, Stock, 1985.
  - *Protestants français au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle – Les Réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et fides, 1986.
  - *L'expérience et la foi – Pensée et vie religieuse des huguenots au XIX<sup>e</sup> siècle*, Genève, Labor et fides, 2001.
- C.-F. ERMELER : *Deutsches Lesebuch für Frankreichs Schulen – Leçons de littérature allemande – Nouveau choix de morceaux*, Baudry, 1836.
- Michel ESPAGNE :
  - *Bordeaux-Baltique – La présence culturelle allemande à Bordeaux aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles*, CNRS, 1991.
  - *Les Juifs allemands de Paris à l'époque de Heine – La translation ashkénaze*, PUF., 1996.
  - *Les transferts culturels franco-allemands*, PUF, 1999.
  - und Werner GREILING (Hrsg.) : *Frankreichfreunde – Mittler des französisch-deutschen Kulturtransfers (1750-1850)*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1996.



- et Michaël WERNER : « La construction d'une référence culturelle allemande en France : genèse et histoire (1750-1914) », *Annales ESC*, juillet – août 1987, n° 4, 969-992.
- Hermann EWERBECK :
  - *Qu'est-ce que la religion ? D'après la nouvelle philosophie allemande*, Ladrang-Garnier, 1850.
  - *L'Allemagne et les Allemands*, Garnier, 1851.
- F. Gunther EYCK : « English and French Influences on German Liberalism before 1848 », *JHI*, XVIII, 3 (June 1957), 313-341.
- Jean-Louis FABIANI : *Les philosophes de la République*, Minuit, 1988.
- Joseph FABRE : *Les pères de la Révolution – de Bayle à Condorcet* (1910), repr. Genève, Slatkine, 1970.
- Eric FAUQUET (dir.) : *Victor Cousin Homo theologico-politicus*, Kimé, 1997.
- Lucien FEBVRE :
  - *Combats pour l'histoire*, A. Colin, 1992.
  - *L'Europe – Genèse d'une civilisation*, Perrin, 1999.
- Jean FERRARI : *Kant ou l'invention de l'homme*, Seghers, 1971.
- Joseph FERRARI : *Les philosophes salariés – suivi de Idées sur la politique de Platon et d'Aristote*, et autres textes (Préface de Stéphane DOUAILLER et Patrice VERMEUREN), Payot, 1983.
- Massimo FERRARI : *Retours à Kant – Introduction au néokantisme*, Cerf, 2001.
- Jules FERRY : *De l'influence des idées philosophiques sur le barreau au 18<sup>e</sup> siècle*, E. Thunot, 1855.
- Friedrich Wilhelm FOERSTER :
  - *Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1894, Mayer und Müller.
  - *Autorité et liberté – Considérations sur les problèmes de la culture moderne et de l'Eglise*, Lausanne, Edwin Frankfurter, 1920.
- Werner FLACH : « Die Geschichtlichkeit der Philosophie und der Problemcharakter des philosophischen Gegenstandes », *KS.*, 54 (1963), 17-28.
- Helmut FOLWART : « Kant und die Gegenwart », *KS*, 43 (1943), 103 –169.
- Julien FONTAINE : *Les infiltrations kantiennes et protestantes dans le clergé français*, Victor Retaux, 1902.
- Biancamaria FONTANA (ed.) : *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge UP., 1994.
- Alfred FOUILLEE :
  - « Le néo-kantisme en France », *Revue philosophique*, janvier 1881, 1-45.
  - *Critique des systèmes de morale contemporaine*, Germer-Baillière, 1883 (Livre III : *La morale criticiste*).
- Philipp FRANK : *Modern Science and its Philosophy*, Harvard UP., Cambridge, 1949.
- Ute FREVERT : « Pflicht », in : *Deutsche Erinnerungsorte* (hrsg. von Etienne FRANCOIS und Hagen SCHULZE), Munich, Beck, II, 268-285.
- Hugo FRIEDRICH : *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich*, Munich, Max Hueber, 1935.
- M.S. FRINGS : « Die Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler », *KS.* 66 (1975), 1, 85-101.
- Marc FUMAROLI : *Chateaubriand – Poésie et terreur*, De Fallois, 2003.
- Gerhard FUNKE : *Von der Aktualität Kants*, Bonn, Bouvier – Herb. Grundmann, 1979.

- François FURET :
  - et Ran HALEVI : *La monarchie républicaine – La constitution de 1791*, Fayard, 1996.
  - et Jacques OZOUF : *Lire et écrire – L’alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Minuit, 1977.
  - et Mona OZOUF (dir.) : *Le siècle de l’avènement républicain*, Gallimard, 1993.
- Jean-Michel GAILLARD : *Jules Ferry*, Fayard, 1989.
- Lothar GALL : *Benjamin Constant – seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1963.
- Matthias GATZEMEIER; « Anthropologie der Frau – ein nicht nur genuines, sondern auch notwendiges Thema der Philosophie », *Zs. f. Didaktik der Philosophie*, 4 (1982), 1, 4-13.
- Marcel GAUCHET : *La révolution des pouvoirs – La souveraineté, le peuple et la représentation (1789-1799)*, Gallimard, 1995.
- Jean GAUDEMET : *Les naissances du droit – Le temps, le pouvoir et la science au service du droit*, Montchrestien, 2001.
- Yves – Henri GAUDEMET : *Les juristes et la vie politique de la III<sup>e</sup> République*, PUF, 1970.
- Jules DE GAULTIER : *La philosophie officielle*, F. Alcan, 1922.
- Peter GAY : *The Enlightenment*, vol. 2. *The Science of Freedom*, Londres, Wildwood House, 1973.
- Theodor GEIGER : *Über Moral und Recht – Ein Streitgespräch in Uppsala*, Berlin, Duncker und Humblot, 1979.
- Gérard GENGEMBRE : « Le génie le plus femme » ou les louanges paradoxales de Barbey d’Aureville, *Cahiers staëliens*, Nouv. Série, 51 (2000) : *Mme de Staël du 19<sup>e</sup> siècle à l’agrégation*, 77-82.
- Paul GERBOD : *La condition universitaire en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Thèse Lettres Paris, 1965.
- G. GERLAND : « Immanuel Kant – seine geographischen und anthropologischen Arbeiten », *KS*, 10 (1905), 1-43 und 417-547.
- Marita GILLI : *Le cheminement de l’idée européenne dans les idéologies de la paix et de la guerre* (éd. M. GILLI), *Annales universitaires de Franche-Comté*, n°441, Belles Lettres, 1991.
- Terry F. GODLOVE : *Religion – Interpretation and Diversity of Belief – The Framework model from Kant to Durkheim to Davidson*, Cambridge UP., Cambridge – New York, 1989.
- Roland GOETSCHEL : « Y a-t-il une philosophie juive ? » *RMM*, 90 (1985), 311-327.
- G.-P. GOOCH : *Germany and the French Revolution*, Londres – Liverpool, 1965, Frank Kass.
- Henri GOUHIER : *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, 1948.
- Henri Irénée GOUJON : *Kant et kantistes – Etude critique selon les principes de la métaphysique thomiste*, Lille, Morel, 1901.
- Simone GOYARD-FABRE :
  - *La philosophie du droit de Kant*, Vrin, 1967.
  - *Les fondements de l’ordre juridique*, PUF, 1992.
- Pierre GRAPPIN : « Lessing, Saint Simon, Heine », *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het vrije Denken*, 10 (1982), 1-3.
- Bernard GROETHUYSEN :
  - *Anthropologie philosophique*, Gallimard, 1980.
  - *Philosophie et histoire*, A.Michel, 1995.
- Jérôme GRONDEUX : *La religion des intellectuels français au XIX<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, Privat, 2002.

- Martial GUEROULT :
  - *Etudes de philosophie allemande*, Hildesheim – New York, 1977, Georg Olms.
  - *Histoire de l'histoire de la philosophie*, T.3 : *En France de Condorcet à nos jours*, Aubier, 1988.
- Christine GUIONNET : *L'apprentissage de la politique moderne – Les élections municipales sous la monarchie de juillet*, L'Harmattan, 1997.
- Georges GUSDORF : *Les origines de l'herméneutique*, Payot, 1988.
- Marius – François GUYARD : *D'un romantisme l'autre*, PU Sorbonne, 1992.
- Jürgen HABERMAS :
  - *L'espace public – Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, 1978
  - *L'intégration républicaine – Essais de théorie politique*, Fayard, 1998.
- Wolfgang HARICH :
  - « Rudolf Haym – seine politische und philosophische Entwicklung », *Sinn und Form*, 6 (1954), Nr. 4-6, 482-527.
  - « H. Heine und das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie », *Sinn und Form* 8 (1956), 1-3, 27-59.
- Jan Christoph HAUSCHILD -Michael WERNER : « *Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst* » – *Heinrich Heine, eine Biographie*, Cologne, Kiepenheuer und Witsch, 1977.
- Jacques HAVET : *Kant et le problème du temps*, Gallimard, 1946.
- Rudolf HAYM : *Hegel und seine Zeit* (Berlin 1857), repr. Hildesheim, G. Olms, 1962.
- Paul HAZARD : « Le Spectateur du Nord », *RHLF*, 1906, 26-50.
- Sudhir HAZAREESINGH :
  - *From Subject to Citizen – The Secod Empire and the Emergence of Modern French Democracy*, New Jersey, Princeton UP., 1998.
  - « An intellectual Founder of the Third Republic : the neo-kantian Republicanism of Jules Barni (1818-1878) », *HPT*, XXII, (2001), 1, 131-165.
- G.-W.-F. HEGEL :
  - *Ecrits sur la religion (1822-1829)*, Vrin, 2001.
- *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft (1781-1981)*, hrsg. von Ingeborg HEIDEMANN und Wolfgang RITZEL, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1981.
- Heinz HEIMSOETH : *Kritik und Metaphysik-Studien – Heinz HEIMSOETH zum 80. Geburtstag*, Berlin, W. de Gruyter, 1966.
- Henri HEINE :
  - *De l'Allemagne* (Prés. d'Ephraïm Harpaz), 1874, repr. Slatkine, Genève, 1979.
  - « Du principe démocratique », *RMM*, 94 (1989), 145-150.
- Rudolf HEINZ : *Psychoanalyse und Kantianismus*, Wurzburg, 1981.
- Jan Allan HENNING : *L'Allemagne de Madame de Staël et la polémique romantique – Première fortune de l'ouvrage en France et en Allemagne (1814-1830)*, Repr. Slatkine, Genève, 1975.
- Jost HERMAND und Gert MATTENKLOTT (Hrsg.) : *Jüdische Intelligenz in Deutschland*, Berlin, Argument –Verlag, 1988.
- Kurt HILDEBRANDT : « Über Kants Charakter », *KS*, 49 (1957-1958), 182-197, 417-547
- Norbert HINSKE :
  - *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Fribourg / Br.-Munich, Karl Alber, 1980.

- *Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens – Zur Kantinterpretation des Jenaer Frühkantianismus*, Erlangen – Iéna, Palm und Enke, 1995.
- E.-J. HOBSBAWM : *L'ère des révolutions*, Fayard, 1969.
- Gerhard HÖHN : « Henri Heine, intellectuel moderne », *RMM*, 94 (1989), 151-164.
- Harald HÖFFDING : *Geschichte der neueren Philosophie – eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von der Renaissance bis zu unseren Tagen*, Leipzig, O. R. Reisand, I (1895), II (1896), trad. du danois.
- *Immanuel Kant – zum ewigen Frieden*, hrsg. von Otfried HÖFFE, Berlin, Akademie-Verlag, 1995
- Hans HÖRLING (Hrsg.) : *Die französische Heine-Kritik*, Suttgart – Weimar, Metzler : *Rezensionen und Notizen zu Heines Werken* Bd. 1 : 1830-1834 (1996), Bd. 2 : 1835-1845 (2001), Bd. 3 : 1846-1856 (2002).
- Hermann HOFER : *Louis-Sébastien Mercier et sa fortune* (dir. Hermann HOFER), Munich, Wilhelm Fink, 1977.
- H. HOLBORN : « Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung », *HZ.*, 174 (Aug.-Dez. 1952, 359-384.
- Gerald HOLTON : « Einstein et les racines culturelles de la science moderne », *Le Débat*, 102 (nov.-déc. 1998), 131-156.
- Helmut HOLZHEY :
  - *Kants Erfahrungsbegriff – Quellengeschichtliche und bedeutungs-analytische Untersuchungen*, Bâle – Stuttgart, Schwabe, 1970 (Diss. Zurich 1968).
  - *Cohen und Natorp*, Bâle – Stuttgart, Schwabe, 1986, 2 vol. 1 : *Ursprung und Einheit*, 2. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*.
- Rolf-Peter HORSTMANN : *Die Grenzen der Vernunft – Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus*, Francfort / M., Anton Hain, 1991.
- Jean HOUSSAYE : *Les valeurs à l'école – L'éducation aux temps de la sécularisation*, PUF, 1992.
- Olwen H. HUFTON : « Le paysan et la loi en France au 18<sup>e</sup> siècle », *Annales ESC*, 38 (1983), 3, 679-701.
- Victor HUGO :
  - *L'âne* (éd. crit. par Pierre ALBOUY), Flammarion, 1966.
  - *Œuvres complètes, Poésie III* (Prés. Jean DELOBROY), R. Laffont, 1985, Bouquins (*L'âne* 1029-1112.)
- Lynn HUNT : *Le roman familial de la Révolution française*, Albin Michel, 1995.
- L'Idée de République, *L'Enseignement philosophique*, 39, n° 3, janvier – février 1989, 1-160.
- François-André ISAMBERT : « La sécularisation interne du christianisme », *RFS*, XVII, 1976, 573-589.
- Ruth JACOBI : « Heines " Romantische Schule " – eine Antwort auf Madame de Staëls « De l'Allemagne », *Heine-Jb.* XIX (1980), 140-168.
- *Manuel de philosophie* – par Amédée JACQUES, Jules SIMON et Émile SAISSET, Hachette, 1877.
- Paul JANET :
  - *La crise philosophique – Taine – Renan-Littré – Vacherot*, Germer Baillière, 1865.
  - « Kant et la métaphysique », *Revue bleue*, 1868-1869, 34-40.
  - *Philosophie de la révolution française*, Germer Baillière, 1875.
  - *Cours de morale à l'usage des écoles normales primaires (1<sup>re</sup> année) – Psychologie et morale théorique*, Ch. Delagrave, 1881.

- *Les maîtres de la pensée moderne*, Lévy, 1883.
- *Rapport sur l'idéalisme sceptique de Kant*, *ASMP*, 14 (1884), 31-64.
- et Gabriel SEAILLES : *Histoire de la philosophie – Les problèmes et les écoles*, Delagrave, 1887.
- Dominique JANICAUD :
  - *Une généalogie du spiritualisme français*, La Haye, Martins Nijhoff, 1963.
  - « La philosophie française et l'inspiration germanique hier et aujourd'hui », *BSFP.*, 96 –3- 2002 (juill.-sept.)
- Wilhelm JANSSEN : article « Friede » in : *Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von Otto BRUNNER, Werner CONZE und Reinhart KOSELLECK, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, Bd. II, 543-591.
- Karl JASPERS :
  - *Descartes et la philosophie*, Alcan, 1938.
  - *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1954.
  - *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*, Munich – Zurich, Piper, 1977.
  - *Weltgeschichte der Philosophie - Einleitung* (aus dem Nachlass hrsg. von Hans SANER), Munich, Piper, 1982
- Jean JAURES : *Histoire socialiste de la Révolution française* (éd. revue par Albert SOBOUL), Editions sociales, 1972.
- Paul LAFARGUE : « Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire », *Idées et combats* n° 8, avril 1946.
- Karl JOËL : *Wandlungen der Weltanschauungen – eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, Bd. II, Tübingen, 1934, Mohr (Siebeck).
- Lothar JORDAN – Bernd KORTLÄNDER – Fritz NIES (Hrsg.) : *Interferenzen – Deutschland und Frankreich : Literatur, Wissenschaft, Sprache*, Dusseldorf, Droste, 1983.
- Théodore JOUFFROY : *Nouveaux mélanges philosophiques* (publiés par P.-H. DAMIRON), Hachette, 1872.
- Victor KARADY : « Normaliens et autres enseignants à la Belle Epoque – Note sur l'origine sociale et la réussite sociale dans une profession intellectuelle », *RFS*, XIII, 1972, 35-58.
- Jacob KATZ : *Juifs et Francs-Maçons en Europe (1723-1939)*, Cerf, 1995.
- Ernst KATZER : « Kant und der Krieg », *KS*. 20 (1915), 146-173.
- Friedrich KAULBACH – Festschrift, Bd. I : *Das Experiment der Vernunft*, Hildesheim (Gerstenberg) – Amsterdam (Rodopi), 1978.
- Donald R. KELLEY : *Historians and the Law in Postrevolutionary France*, New Jersey, Princeton UP., 1984.
- Ellen KENNEDY – Susan MENDUS (ed.) : *Women in Western Political Philosophy – Kant to Nietzsche*, Brighton, 1987.
- Catherine KINTZLER : *La République en questions*, Minerve, 1996.
- Heinz Dieter KITSTEINER : « Deutscher Idealismus », 170-186 in *Deutsche Erinnerungsorte* (hrsg. von Etienne FRANCOIS und Hagen SCHULZE), Bd. 1, Munich, C.H. Beck, 2001.
- Karl Theodor KLEINKNECHT : *Heine in Deutschland – Dokumente einer Rezeption (1834-1956)*, hrsg. von Karl Theodor KLEINKNECHT, dtv – Max Niemeyer (Tübingen), 1976.
- Heiner F. KLEMMER (Hrsg.) : *Die Schule Immanuel Kants – mit dem Text von Christian SCHIFFERT über das Königsberger « Collegium Fridericianum »*, Hambourg, Felix Meiner, 1994.
- Kurt KLOOCKE : *Benjamin Constant – une biographie intellectuelle*, Genève, Droz, 1984.
- Jane KNELLER ; « Imaginative Freedom and the German Enlightenment », *JHI*, 1990 (LI), 2 – 217-232.

- Yvonne KNIBIEHLER : « Les médecins et la « nature féminine » au temps du Code Civil, *Annales ESC.*, 31 (1976), n° 4, 824-845.
- Klaus Christian KÖHNKE : *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus – Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Francfort / M., Suhrkamp, 1986.
- René KÖNIG : *Émile Durkheim - zur Diskussion – Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, Munich, Hanser, 1978.
- Sarah KOFMAN : *Le respect des femmes – Kant et Rousseau*, Galilée, 1982.
- Hans KOHN : « France between Britain and Germany », *JHI*, XVII, 3 (June 1956), 283-299.
- Alexandre KOJEVE : *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Livre de poche, 1990.
- Leszek KOLAKOWSKI :
  - *Philosophie de la religion*, Fayard, 1985.
  - *L'esprit révolutionnaire*, Denoël, 1985.
  - *Dieu ne nous doit rien – Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, Albin Michel, 1995.
- Edouard KRAKOWSKI : *La naissance de la III<sup>e</sup> République – Challemel-Latour : le philosophe et l'homme d'Etat*, Victor Attinger, 1932.
- Blandine KRIEGEL : *Philosophie de la République*, Plon, 1998.
- Leonard KRIEGER : « Kant and the Crisis of Natural Law », *JHI*, XXVI (1965), 2, 191-210.
- Christian KRIJNEN – Ernst Wolfgang ORTH (Hrsg.) : *Sinn, Geltung, Wert – Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, Wurzburg, Königshausen und Neumann, 1998.
- Dominick LACAPRA : *Émile Durkheim – Sociologist and Philosopher*, Cornell UP., Ithaca-Londres, 1972.
- P. LACHIEZE-REY : « Réflexions sur la méthode kantienne et son utilisation possible », *KS*, 45 (1953-1954), 132-139.
- Bernard LACROIX : *Durkheim et le politique*, Presses FNSP – Presses universitaires de Montréal, 1981.
- Jean-René LADMIRAL :
  - « Traduire les philosophes allemands », *Colloquium Helveticum*, 3 (1986), 153-160.
  - « Pour une philosophie de la traduction », *RMM*, 94 (1989=), 5-22.
- David LANSKY, Paul HAMSON : « The Failure of Liberal Republic in France (1795-1799) : the Road to Brumaire », *Journal of modern History*, 51 (1979), Nr 3, dec.1979.
- C. LATREILLE : *Francisque Bouillier – le dernier des cartésiens*, Hachette, 1907.
- Gérard LECLERC : *Anthropologie und Kolonialismus*, Munich, Hanser, 1973.
- Albert LECLERE : « Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente », *KS.7* (1902), 300-363.
- Michèle LE DOEUFF :
  - *L'étude et le rouet, T. 1 – Des femmes, de la philosophie etc.*, Seuil, 1989.
  - *Le sexe du savoir*, Flammarion, 2000.
- Jean-Pierre LEFEBVRE :
  - *Der gute Trommler – Heines Beziehung zu Hegel*, Hambourg, Hoffmann und Campe, 1986.
  - « Philosophie et philologie – Les traductions des philosophes allemands », *Encyclopaedia Universalis*, 1990, Symposium – Enjeux 1 – 167-197.
- François LEGER : *La jeunesse d'Hyppolite Taine*, Albatros, 1980.

- Louis LEGRAND : *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, Marcel Rivière, 1961.
- Wolfgang LEINER : *Das Deutschlandbild in der französischen Literatur*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1991.
- Xavier LEON : *La philosophie de Fichte – ses rapports avec la conscience contemporaine*, F. Alcan, 1902.
- Émile G. LEONARD : *Histoire générale du protestantisme, T.III. Déclin et renouveau (XVII<sup>e</sup> –XX<sup>e</sup> siècles)*, PUF, 1964.
- Wolf LEPENIES :
  - *Das Ende der Naturgeschichte – Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jh.*, Munich – Vienne, 1976.
  - *Sainte Beuve – Auf der Schwelle zur Moderne*, Munich, Carl Hanser, 1977.
  - *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*, Campus (Francfort – New York) – Maison des sciences de l'homme (Paris), 1992.
- Mai LEQUAN : *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001.
- Paul LESTER : « L'anthropologie » in *Histoire de la science* (dir. Maurice DAUMAS), Encyclopédie de la Pléiade, 1957, 1339-1406.
- Jacques LE RIDER : *Nietzsche en France – de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au temps présent*, PUF, 1999.
- Emmanuel LE ROY LADURIE : *Histoire de France – Les régions – La périphérie française, des origines à nos jours*, Seuil, 2001.
- Albert William LEVI : « The Idea of Socrates : the philosophical Hero of the 19<sup>th</sup> Century », *JHI*, XVII (1956), Nr1, 89-108.
- Paul LEVY : *La langue allemande en France – Pénétration et diffusion des origines à nos jours, II. De 1830 à nos jours*, Lyon, IAC, 1952.
- Lucien LEVY-BRUHL : *L'Allemagne depuis Leibniz – Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne*, Hachette, 1907.
- Otto LIEBMANN : *Kant und die Epigonen – eine kritische Abhandlung* (Stuttgart 1865), repr. Erlangen – Harald Fischer, 1991.
- Theodor LITT : *L'universel dans les sciences morales*, Cerf, 1999.
- Émile LITTRÉ : *La science au point de vue philosophique*, Fayard, 1997.
- Laurence LOEFFEL : *La question du fondement de la morale laïque sous la III<sup>e</sup> République (1870-1914)*, PUF, 2000.
- William LOGUE : *Charles Renouvier – Philosopher of Liberty*, Baton Rouge – Londres, Louisiana UP., 1993.
- Henri de LUBAC : *La postérité spirituelle de Joachim de Flore, I. De Joachim à Schelling* (1978), *II. De Saint-Simon à nos jours* (1981), Lethielleux, Le Sycomore.
- Hermann LÜBBE :
  - *Politische Philosophie in Deutschland – Studien zu ihrer Geschichte*, Bâle – Stuttgart, Benno Schwabe, 1963.
  - *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse – Analytik und Pragmatik der Historie*, Bâle –Stuttgart, Schwabe, 1977.
  - *Philosophie nach der Aufklärung – Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Dusseldorf – Vienne, Econ, 1980.
- Rudolf LUGINBÜHL :
  - *Ph.-Alb. Stapfer – helvetischer Minister der Künste und Wissenschaften (1766-1840)*, Bâle, C. Detloff, 1887.
  - *Geistige Kultur in der Schweiz*, Berne, K.-J. Wyss, 1903.

- Georg LUKACS : *Literatursoziologie*, in *Werkauswahl* Bd. 1 (hrsg. von Peter LUDZ), Neuwied, Luchterhand, 1972.
- Steven LUKES : *Émile Durkheim – his Life and Work – a historical and critical Study*, Stanford UP., 1985.
- Robert de LUPPE : *Les idées littéraires de Mme de Staël et l'héritage des Lumières (1795-1800)*, Vrin, 1969.
- Pierre MACHEREY : « La philosophie à la française », *Rev. des sciences philos. et théolog.*, 74 (1990), 1, 7-14.
- François-Pierre Gontier de MAINE DE BIRAN : *Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques – Mémoire sur la décomposition de la pensée = Œuvres III* (éd. François AZOUVI), Vrin, 1988.
- Rudolf MALTER :
  - « Heine und Kant », *Heine – Jb.* XVIII (1979), 35-64.
  - *Das reformatorische Denken und die Philosophie – Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*, Bonn, Bouvier, 1980, Conscientia.
- Eugène MANUEL : *Rapport sur le concours d'agrégation de l'enseignement secondaire des jeunes filles en 1890*, A.Colin, 1891.
- Tomas Garrigue MASARYK : *Modern Man and Religion* (1938), repr. New York, 1970, Freeport.
- J. MATHOREZ : *La pénétration allemande en France au XIX<sup>e</sup> siècle – Notes démographiques*, Aug. Picard, 1923.
- M. MATTER : *De l'état moral, politique et littéraire de l'Allemagne*, T.2. Amyot, 1847
- Liliane MAURY : *L'enseignement de la morale*, PUF, 1999.
- Arno MAYER : *La persistance de l'Ancien Régime – L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Flammarion, 1983.
- Fritz MEDICUS :
  - « Zwei Thomisten gegen Kant », *KS.*, 3 (1898-1899), 320-333.
  - « Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kant-Kritik », *KS.*, 5 (1901), 30-50.
- Friedrich MEINECKE :
  - « Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik », *HZ*, 125 (1922), 248-283.
  - *Die Entstehung des Historismus*, Munich, Leibniz, 1946.
  - *The Age of German Liberation (1795-1815)*, (ed. by Peter PARET), Berkeley – Los Angeles – Londres, Univ. of California Press, 1977.
- Fritz MEISSNER : *Der Einfluss deutschen Geistes auf die französische Litteratur des 19. Jh. bis 1870*, Leipzig, Renger, 1893.
- Louis-Sébastien MERCIER : *Discours du 18 floréal an IV – Corps législatif – Conseil des cinq-cents – Sur René Descartes*.
- Solange MERCIER-JOSA : *Théorie allemande et pratique française de la liberté – De la philosophie à la politique ou au socialisme?* L'Harmattan, 1993.
- Marcel MERY : *La critique du christianisme chez Renouvier*, 2 vol., Vrin, 1952.
- Stjepan MESTROVIC : « Moral Theory based on the « Heart » versus the « Mind » : Schopenhauer's and Durkheim's Moralities of Compassion », *The Sociological Review*, 37, n°3, Aug. 1989, 431-457.
- Henry MICHEL : *L'idée de l'Etat – Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Hachette, 1898.
- Jules MICHELET :
  - *Du prêtre, de la femme, de la famille*, Hachette-Paulin, 1845.



- *L'amour, la femme (Œuvres complètes, t. XVIII, 1858-1860, éd. Paul VIALLANEIX), Flammarion, 1985.*
- *Histoire de la Révolution française, 2 vol., Gallimard, Pléiade (éd. Gérard WALTER), 1989.*
- *Correspondance générale (textes réunis par Louis LE GUILLOU), 17 vol., Honoré Champion, 1994-2001.*
- Gaston MILHAUD : *La philosophie de Charles Renouvier*, Vrin, 1927.
- Robert MINDER :
  - *Kultur und Literatur in Deutschland und in Frankreich – Fünf Essays*, Francfort /M., Insel, 1962.
  - *Dichter in der Gesellschaft – Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Francfort / M., Insel, 1966.
  - « *Hölderlin unter den Deutschen* » – *und andere Aufsätze*, Francfort /M., Suhrkamp, 1968.
- J.-F. MINNSEN : *Etude sur l'instruction secondaire et supérieure en Allemagne*, Libr. Internation., 1866.
- André MONCHOUX : *L'Allemagne devant les lettres françaises de 1814 à 1835* (thèse), Toulouse, Fournié, 1953.
- *Jean-Jacques Rousseau, Politique et nation – Actes du II<sup>e</sup> colloque de Montmorency* (1995), prés. Robert Thiéry, Honoré Champion, 2001.
- Jean-Claude MONOD : *La querelle de la sécularisation – Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002.
- Sergio MORAVIA : *Il pensiero degli Idéologues – Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Florence, La Nuova Italia, 1874.
- Roland MORTIER : « Les héritiers des « philosophes » durant l'expérience révolutionnaire », *Dix Huitième siècle*, 6 (1974), 45 –57.
- Samuel MOSER : *Im Banne Kants : H. Heine, G. Büchner, H. v. Kleist*, Biel, 1984 (Diss. Berne).
- Richard MÜNCH : *Die Kultur der Moderne, Bd. 1. Ihre Grundlagen und Entwicklung in England und Amerika, Bd. 2. Ihre Entwicklung in Frankreich und Deutschland*, Francfort /M., Suhrkamp, 1986.
- B. MUNTEANO : « Episodes kantiens en Suisse et en France – P. A. Stapfer – L.F. Huber – Mme de Charrière – B. Constant », *RLC*, 15 (1935), 387-454.
- Karl NAWRATIL : « Wie ist Metaphysik nach Kant möglich? », *KS.*, 50 (1958-1959), 163-177.
- Claude NICOLET :
  - *L'idée républicaine en France – Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982.
  - « L'idée républicaine plus que la laïcité », *Le supplément*, 164 (avril 1988), 45-52.
  - *Histoire, nation, république*, Odile Jacob, 2000.
- Thomas NIPPERDEY :
  - *Religion im Umbruch – Deutschland 1878-1918*, Munich, C.H. Beck, 1988.
  - *Wie das Bürgertum die Moderne fand*, Berlin, Siedler, 1988.
  - *Deutsche Geschichte 1866-1918 : Bd. 1.Arbeitswelt und Bürgergeist, 2. Machtstaat vor der Demokratie*, Munich, C. H. Beck, 1992.
- Christian NIQUE :
  - *L'impossible gouvernement des esprits – Histoire politique des écoles normales primaires*, Nathan, 1991.
  - et Claude LELIEVRE : *Histoire biographique de l'enseignement en France*, Retz, 1990.

- Georges NOEL : « La philosophie de Lachelier », *RMM*, 6 (1898), 230-259.
- Philip NORD : *The Republican Moment – Struggles for Democracy in Nineteenth Century France*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard UP., 1995.
- Jean NURDIN : *L'idée d'Europe dans la pensée allemande à l'époque bismarckienne*, Berne – Francfort / M., Peter Lang, 1980.
- Mary Jo NYE : « The Boutroux Circle and Poincaré's Conventionalism », *JHI*, XL, jan.-march 1979, 107-120.
- Léon OLLE-LAPRUNE : *Etienne Vacherot (1809-1897)*, Perrin, 1898.
- Ernst Wolfgang ORTH und Helmut HOLZHEY (Hrsg.) : *Neukantianismus – Perspektiven und Probleme*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994.
- Pascal ORY – Jean-François SIRINELLI : *Les intellectuels en France de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, A. Colin, 1999.
- Mona OZOUF : *L'école de la France – Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Gallimard, 1984.
- Wolfhart PANNENBERG : « La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel », *Arch. de philo.*, 33 (1970), 755-786.
- Giovanni PAPINI : *Le crépuscule des philosophes – Kant, Hegel, Comte, Spencer, Nietzsche*, sd.
- Abbé J. PAQUIER : *Le protestantisme allemand – Luther, Kant, Nietzsche*, Bloud et Gay, 1915.
- Friedrich PAULSEN : *Zur Ethik und Politik*, 1. Bd. *Ges. Vorträge und Aufsätze*, Berlin, Otto Koots, s.d.
- Henri PENA-RUIZ : *Dieu et Marianne – Philosophie de la laïcité*, PUF., 1999.
- Pierre PENISSON : « Michelet, Quinet et l'Allemagne », *Rev. synthèse*, 109 (1988), 2, 247-263.
- PERVICAX : *Les infiltrations germaniques dans la pensée française*, Editions universelles, 1945.
- Günther PFLUG :
  - « Jules Vuillemin und Kant », *KS.*, 49 (1957-1958), 311-319.
  - *Henri Bergson, Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1959.
- Alexis PHILONENKO :
  - *L'œuvre de Kant – La philosophie critique*, T.II : *Morale et politique*, Vrin 1981.
  - *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin, 1988.
  - *L'école de Marbourg – Cohen – Natorp-Cassirer*, Vrin, 1989
  - *Qu'est-ce que la philosophie ? Kant et Fichte*, Vrin, 1991.
- Dagmar PIETZ : *Zur literarischen Rezeption des Comte de Saint Simon – Die Rezeption, Verarbeitung und Vermittlung der sozialpolitischen Ideen Saint Simons bei Stendhal und Balzac*, Bonn, Romanist. Verlag, 1996, Diss. Cologne, 1994.
- Pamela M. PILBEAM : *Republicanism in Nineteenth – Century France (1814-1871)*, Londres, Macmillan, 1995.
- PINLOCHE : *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII<sup>e</sup> siècle – Basedow et le philanthropinisme*, A. Colin, 1889.
- Helmut PLESSNER : *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zurich – Leipzig, Max Niehans, 1935.
- *Aspects des relations franco-allemandes (1851-1860)*, éd. Raymond POIDEVIN et Heinz-Otto SIEBURG, Metz, 1982.
- Krzysztof POMIAN : *L'ordre du temps*, Gallimard, 1984.

- Alain PONS : « Charles Renouvier et l'Uchronie », *Commentaire* 47 (automne 1989), 573-582.
- Lionel PONTON : « Emmanuel Kant : la liberté comme droit de l'homme et « l'idée » de république », *Laval théologique et philosophique*, 45, 3 (oct. 1989), 361-378.
- Wolfgang PREISENDANZ : *Heinrich Heine – Werkstrukturen und Epochenbezüge*, Munich, W.Fink, 1983.
- Françoise PROUST : *Kant – le ton de l'histoire*, Payot, 1991.
- William Webb PUSEY : *Louis-Sébastien Mercier in Germany – His Vogue and Influence in the 18th Century*, New York, Columbia UP., 1939.
- Fritz RADDATZ : *Taubenherz und Geierschnabel – Heinrich Heine, eine Biographie*, Weinheim-Berlin, Beltz-Quadriga, 1997.
- Felix RAVAISSON :
  - *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle – Rapport rédigé pour l'exposition universelle de 1869*, Hachette, 1968.
  - *De l'habitude – La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, 1984.
  - *Métaphysique et morale*, Vrin, 1986.
- Elisée RECLUS : *L'Homme et la Terre*, 5 vol., Librairie universelle, 1905.
- Marc REGALDO : « Lumières, Elite, Démocratie : la difficile position des Idéologues », *Dix Huitième siècle*, 6 (1974), 193-207.
- Helmut REINALTER : *Die französische Revolution und Mitteleuropa*, Franfort / M., Suhrkamp, 1988
- W. REINECKE : « Eine französische Huldigung an Kant », *KS.*, 11 (1906), 425-449.
- Hans REINER : « Die "goldene Regel" - Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit », *Zs. f. philos. Forschung*, Bd.III (1948), Heft 1, 74-105.
- Karl-Leonhard REINHOLD : *Le principe de conscience – Nouvelle présentation des principes de la philosophie élémentaire*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1999.
- René REMOND : *Religion et société en Europe – Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (1789-1998)*, Seuil, 1998.
- Ernest RENAN : *Averroès et l'averroïsme – Dramas philosophiques – L'avenir de la science* (Œuvres complètes III, éd. Henriette Psichari, Calmann-Lévy, 1949.
- Alain RENAUT :
  - « De la philosophie comme philosophie du droit – Kant ou Fichte ? », *BSFP*, 1986, 80, 81-131.
  - *La libération des enfants – Contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Hachette, 2003.
- Eugène RENDU : *De l'éducation populaire dans l'Allemagne du Nord et de ses apports avec les doctrines religieuses et philosophiques*, Hachette, 1855.
- Charles RENOUVIER :
  - *Critique de la doctrine de Kant*, Alcan, 1906.
  - *Victor Hugo le philosophe* (1900), repr. Maisonneuve et Larose, 2002
  - *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques* (1882), Nîmes, Chr. Lacour, 2001.
- Louis REYNAUD :
  - *L'influence allemande en France au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle*, Hachette, 1922
  - *Le romantisme – ses origines anglo-germaniques*, A.Colin, 1926.
- Heinrich RICKERT : *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1924
- Paul-RICOEUR : *La critique et la conviction – Entretien avec François AZOUVI et Marc DE LAUNAY*, Calmann-Lévy, 1995.2003.

- Fritz RINGER :
  - *Fields of Knowledge – French Academic Culture in Comparative Perspective (1890-1920)*, Cambridge UP. - Maison des sciences de l’homme, 1992.
  - *The Decline of German Mandarins – The German Academic Community (1890-1933)*, Hannovre-Londres, University-Press, UP of New England, 1990.
- Michèle RIOT-SARCEY : *Le réel et l’utopie – Essai sur le politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, A.Michel, 1998.
- Wolfgang RITZEL :
  - *Studien zum Wandel der Kantauffassung – Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl, Max Wundt und Hermann Cohen*, Meisenheim / Glan, Anton Hain, 1952.
  - *Immanuel Kant – zur Person*, Bonn, Bouvier – Herbert Grundmann, 1975
- ROBERT : *L’orléanisme*, PUF, 1992.
- Myriam ROMAN : *Victor Hugo et le drame philosophique – du « drame dans les faits » au « drame dans les idées »*, Honoré Champion, 1999.
- Pierre ROSANVALLON : *Le peuple introuvable – Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, 1998.
- Paul Lawrence ROSE : *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton UP., New Jersey, 1990.
- Karl ROSENKRANZ : *Geschichte der Kant’schen Philosophie* (hrsg. von Steffen DIETZSCH), Akademie – Verlag, Berlin, 1987.
- Virgile ROSSEL : *Histoire des relations littéraires entre la France et l’Allemagne*, Fischbacher, 1897.
- Enrico RUFFI :
  - *Le rêve laïque de Louis-Sébastien Mercier entre littérature et politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.
  - *Louis Sébastien Mercier*, Bibliographica, n° 2, Memini, 1996.
- Alain RUIZ :
  - « À l’aube du kantisme en France – Le texte inédit de l’adaptation française du traité de Kant *Vers la paix perpétuelle* par Karl Friedrich Reinhard », *Cahiers d’études germaniques*, 1981, n° 5, 119-153, Univ. de Provence.
  - « Une famille huguenote du Brandebourg au XVIII<sup>e</sup> siècle : les Théremin », *RA*, 1982, XIV, 2, 219-228 (Hommage à Pierre-Paul Sagave).
  - « Aux origines de la légende jacobine de Kant en France : le traité *Vers la paix perpétuelle* traduit et commenté dans la presse parisienne en 1796 », *Cahiers d’histoire littér. comp.*, 9, 1985, 205-215, Univ. Metz.
- Théodore RUYSSSEN :
  - « Kant est-il pessimiste ? » *RMM*, 12 (1904), 535-550.
  - « Les origines kantienne de la Société des Nations », *RMM*, 1924, 355-372.
- Émile SAISSET :
  - *Essai sur la philosophie et la religion au XIX<sup>e</sup> siècle*, Charpentier, 1845.
  - *Le scepticisme – Aenésidème, Pascal, Kant*, Didier, 1865.
- Hans SANER : *Kants Weg vom Krieg zum Frieden – Widerstreit und Einheit – Wege zu Kants politischem Denken*, Munich, R. Piper, 1967 (Diss. Bâle 1966).
- Jean-Paul SARTRE : *L’idiot de la famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, 3 vol., Gallimard, 1988.
- Friedrich SCHLEIERMACHER : *Des différentes méthodes du traduire – et autres textes* (trad. A. BERMAN et C. BERNER), Seuil, 1999.

- Wolfgang SCHLUCHTER : « Individuelle Freiheit und soziale Bindung – Vom Nutzen und Nachteil der Institutionen für den Menschen », *Revue internationale de philosophie*, 2 –1995- n° 192, 241-262.
- Warren SCHMAUS : *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge, creating an intellectual Niche*, Chicag UP., 1984.
- Robin May SCHOTT :
  - *Cognition and Eros – a Critique of the kantian Paradigm*, Boston, Beacon Press, 1988.
  - (ed.) : *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, Pennsylvania State UP., 1997.
- Paul SCHRECKER : « Kant et la Révolution française », *RPFE*, 128 (1939), 394-425.
- Albert SCHWEITZER : *Die Religionsphilosophie Kants* (1899), repr. Hildesheim, Georg Olms, 1990.
- Mathieu SCHYNS : *La philosophie d'Émile Boutroux*, Thèse, Genève, 1923.
- John A. SCOTT : *Republican Ideas and liberal Traditions in France (1870-1914)*, New York, Columbia UP., 1951.
- Gabriel SEAILLES :
  - *La philosophie de Charles Renouvier – Introduction à l'étude du néo-criticisme*, Alcan, 1905.
  - *La philosophie de Jules Lachelier*, Alcan, 1920.
- Ch. SENTROUL : « La vérité selon Kant », *Revue philosophique de Louvain*, 11 (1904), 299-320.
- Ian SHAPIRO : *Political Criticism*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- Susan SHELL : *The Embodiment of Reason – Kant on Spirit, Generation and Community*, UP of Chicago, 1996.
- Edward SHORTER : « Différences de classe et sentiment depuis 1750 – L'exemple de la France », *Annales ESC*, 29 (1974), 4 - 1034-1057.
- Ludwig SIEP : *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Francfort /M., 1992, Suhrkamp.
- Georg SIMMEL :
  - *Philosophie et société* (prés. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Vrin, 1987.
  - *Gesamtausgabe*, Bd.14 : *Hauptprobleme der Philosophie – Philosophische Kultur* (hrsg. von Rüdiger KRAMME und Otthein RAMMSTEDT), Francfort / M., 1996.
- W.M. SIMON : « The “two Cultures” in 19th. Century France : Victor Cousin and Auguste Comte », *JHI*, 1965, (XXVI), 1, 45-58.
- Jean-François SIRINELLI :
  - *Génération intellectuelle – Effets d'âge et phénomènes de génération dans le milieu intellectuel français*, coord. Jean-François SIRINELLI, Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent, Cahier 6, nov. 1987.
  - *Ecole Normale Supérieure – Le livre du bicentenaire*, dir. Jean-François SIRINELLI, 1994.
- Jacques SOLE : *La révolution en questions*, Seuil, 1988.
- Georges SOLOVIEFF : *L'Allemagne et Mme de Staël – En marge d'un « événement »*, Klincksieck, 1990.
- *Les philosophes et la guerre de 14* (textes réunis par Philippe SOULEZ), PU Vincennes, 1988.
- Robert SPAEMANN :
  - *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration – Studien über de Bonald*, Munich, Kösel, 1959.

- « Fanatisch » und « Fanatismus », *ABg*, XV (1971) 256-274.
- Alan B. SPITZER : *The French Generation of 1820*, Princeton UP., 1987.
- Germaine de STAEL : *De l'Allemagne*, nouvelle éd. Comtesse de PANGE et Simone BALAYE), Hachette, 1958, 5 volumes.
- Martin S. STAUM :
  - « The Class of Moral and Political Sciences (1795-1803) », *French Histor. Studies*, XI (Nr 3), 1980, 371-397.
  - « Individual Rights and social Control : Political Science in the French Institute », *JHI* (1987), XLVIII, 3 – 411-430.
- Alfred STERN :
  - *Die Sozialisten der Reformationszeit*, Berlin, Carl Habel, 1883.
  - *Le club des patriotes suisses à Paris (1790-1792)*, Nogent-le-Rotrou, Daupeley – Gouverneur, 1889.
- Kurt STERNBERG : « Aufklärung, Klassizismus und Romantik bei Kant », *KS.*, 36 (1931), 27-50.
- Dolf STERNBERGER :
  - *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, Hambourg – Dusseldorf, Claassen, 1972.
  - *Über die verschiedenen Begriffe des Friedens*, Wiesbaden – Stuttgart, Franz Steiner, 1984.
  - *Drei Wurzeln der Politik*, Francfort / M., Suhrkamp, 1984.
- Phyllis STOCK-MORTON : *Moral Education for a Secular Society – The Development of a morale laïque in 19<sup>th</sup> Century France*, State University of New York Press, 1988.
- Leo STRAUSS : *Droit naturel et histoire*, Flammarion, 1986, Champs.
  - *La persécution et l'art d'écrire*, Presses Pocket, 1989, Agora.
  - *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* PUF, 1992.
  - *La renaissance du rationalisme politique classique*, Gallimard, 1993.
- Hippolyte TAINÉ : *Les philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France* (1888), prés. Henri GOUHIER, repr. Genève, Slatkine, 1979.
- Pierre-Henri TAVOILLOT : *Le crépuscule des Lumières – Les documents de la « querelle du panthéisme » (1780-1789)*, Cerf, 1995.
- Giorgio TONELLI : *Heinrich Heines politische Philosophie (1830-1845)*, Hildesheim-New York, Georg Olms, 1975.
- Stephen TOULMIN : *The Philosophy of Science*, Londres, Hutchinson Univ. Library, 1957.
- Henri TRIBOUT : *Un précurseur du III<sup>e</sup> Reich : François Dominique de Villers (1765-1815)*, Nancy, Société d'impressions typographiques, 1936.
- Ernst TROELTSCH :
  - « Das Historische in Kants Religionsphilosophie », *KS.*, 9 (1904), 21-54.
  - *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten*, Heidelberg, Universitäts-Buchdruckerei J. Hörning, 1906.
  - *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Munich – Berlin, R. Oldenbourg, 1925.
  - *Gesammelte Schriften* (Tübingen, 1922-1925), repr. Aalen, Scientia : 2. *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1981), 3. *Der Historismus und seine Probleme* (1977), 4. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (1981).
  - *Atheismus, Christentum und Theologie – Drei Aufsätze*, Schutterwald/ Baden, Wissenschaftlicher Verlag, 2000.

- Henri TRONCHON :
  - « Entre la pensée franco-anglaise et la philosophie allemande : les Portalis émigrés et Herder », *The Modern Language Review*, XIV, n° 1 (jan.1919), 57-67.
  - *La fortune intellectuelle de Herder en France*, Thèse Lettres Paris, 1919, Rieder 1920, repr. Slatkine, Genève, 1971.
  - « Victor Cousin "prophète" de Herder », *Revue germanique*, 1924, n°1, 1-20.
- Fernand TURLLOT : *Le personnalisme critique de Charles Renouvier*, PU. Strasbourg, 2003.
- Hans VAHINGER : « Kants Jubiläum 1904 », *KS.*, 10 (1905), 105-155.
- Maximilien VALLOIS : *La formation de l'influence kantienne en France*, Alcan, sd.
- Laurent VAN EYNDE : *Goethe lecteur de Kant*, PUF, 1999.
- Dale K. VAN KLEY : *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Seuil, 2002.
- Jean-Marie VAYSSE : *Hegel – Temps et histoire*, PUF, 1998.
- Edmond VERMEIL
  - *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815-1840) - Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme*, Thèse lettres, A. Colin, 1913.
  - *L'Allemagne – Essai d'explication*, Gallimard, 1945.
- Patrice VERMEREN : « Les vacances de Cousin en Allemagne – La raison du philosophe et la raison d'État », *Raison présente*, 63 (1982), 77-97.
- Roger VERNEAUX :
  - *Les sources cartésiennes et kantienne de l'idéalisme français*, Beauchesne, 1936.
  - *Renouvier disciple et critique de Kant*, Vrin, 1945.
  - *Le vocabulaire de Kant. I. Doctrines et méthodes* (1967), II. *Les pouvoirs de l'esprit* (1973), Aubier-Montaigne.
- Louis VIEILLARD-BARON : *L'espace et le temps chez Kant – difficultés et critiques*, *KS* – 89 (1998), 2, 129-144.
- Georges VIGARELLO : *Le corps redressé – Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Jean-Pierre Delarge, 1978.
- Michel VILLEY :
  - *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, 1962.
  - *Philosophie du droit : 1. Définition et fins du droit* (1986), 2. *Les moyens du droit* (1984), Dalloz, Précis.
- Anne VINCENT-BUFFAULT : « Constitution des rôles masculins et féminins au XIX<sup>e</sup> siècle – la voie des larmes », *Annales ESC*, juillet-août 1987, 4, 927-954.
- E. VIOLLET-LE-DUC : *Comment on construit une maison – Histoire d'une maison*, J. Hetzel, 1887.
- H.J. DE VLEESCHAUWER :
  - « Les différenciations nationales dans la philosophie européenne - Die nationalen Unterschiede in der europäischen Philosophie », *KS.*, 42 (1942-1943), 64-105.
  - « La fonction de la philosophie dans la civilisation occidentale », *KS.*, 48 (1956-1957), 185-211.
  - « Etudes kantienne contemporaines », *KS.*, 54 (1963), 63-119.
- Werner VORDTRIEDE : « Der Berliner Saint-Simonismus », *Heine-Jb*, XIV (1975), 93-110.

- Karl VORLÄNDER :
  - « Villers' Bericht über die kantische Philosophie », *KS.*, 3 (1898-1899), 1-9.
  - *Immanuel Kant – der Mann und das Werk* (1924), 2. erw. Auflage, hrsg. von Rudolf MALTER, Hambourg, Felix Meiner, 1977.
- Jürgen VOSS : *Deutsch-französische Beziehungen im Spannungsfeld von Absolutismus, Aufklärung und Revolution*, Bonn – Berlin, Bouvier, 1992.
- Michel VOVELLE : *Religion et révolution – La déchristianisation de l'an II*, Hachette, 1976.
- J. VUILLEMIN :
  - *Physique et métaphysique kantiennes*, PUF, 1935.
  - *L'héritage kantien et la révolution copernicienne – Fichte – Cohen – Heidegger*, PUF, 1954.
- Geoffrey WALFORD : *Durkheim and Modern Education* (ed. by Geoffrey WALFORD and W. S. F. PICKERING), Routledge, Londres-New York, 1998.
- Gay WEBER : « Science and Society in 19th Century Anthropology », *History of Science*, XII (1974), 260-283.
- Eduard WECHSSLER : « Der deutsche Geist in der französischen Literatur des 19. Jh. », *DVJSt für Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte*, 2 (1924) 275-301.
- George WEISZ : « L'idéologie républicaine et les sciences sociales – Les durkheimiens et la chaire d'histoire d'économie sociale à la Sorbonne », *RFS*, XX (1979), janv. – mars 1979.
- Klaus Rudolf WENGER : *Preussen in der öffentlichen Meinung Frankreichs (1815-1870) – Politische Aspekte des französischen Preussenbildes – ein Beitrag zur historischen Analyse nationaler Urteilsklischees*, Göttingen, Musterschmidt, 1979.
- Andrew WERNICK : *Auguste Comte and the Religion of Humanity – The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge UP., 2001.
- Hartwig WIEDEBACH : *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim – Zurich – New York, G. Olms, 1997.
- Jean-Paul WILLAIME :
  - *Profession, pasteur : sociologie de la condition du clerc à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, Genève, Labor et fides, 1986.
  - « De la sacralisation de la France – « Lieux de mémoire » et imaginaire national », *Archives des sciences sociales des religions*, 1988, 66 (1), 125-145.
  - « Le croire, l'acteur et le chercheur : introduction au dossier « croire et modernité », *Archives des sciences sociales des religions*, 1993, 81, 7-16.
  - « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives des sciences sociales des religions*, 1996, 95, 29-45.
  - « Les Lumières et les religions », *Social Compass*, 1997, 44 (2), 195-303.
  - « La problématisation protestante de la tradition et ses effets sociaux », *Études théologiques et religieuses*, 1998, 73 (3), 391-402.
  - « Les approches de la sociologie à l'étude du protestantisme français », *Revue de la société d'histoire du protestantisme français*, 2002, 148, 1011-1033.
  - *Sociologie des religions*, PUF, 2004.
  - *Sociologie du protestantisme*, PUF, 2005.
  - et Danièle HERVIEU-LEGER : *Sociologie et religion – Approches classiques*, PUF, 2001.
- Erdmann von WILLAMOWITZ-MOELLENDORF – Günther MÜHLPFORDT : *Heine – Bibliographie 1983-1995*, Stuttgart – Weimar, J.B. Metzler, 1998.
- Wilhelm WINDELBAND : « Nach hundert Jahren », *KS.* 9 (1904), 5-20.



- Michel WINOCK : *Les voix de la liberté – Les écrivains engagés au XIX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, 2001.
- Aloysius WINTER : *Der andere Kant – Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim – Zurich – New York, G. Olms, 2000.
- Peter WINTERLING : *Rückzug aus der Revolution – Eine Untersuchung zum Deutschlandbild und zur Literaturtheorie bei Mme de Staël und Charles de Villers*, Rheinfelden, Schäuble, 1985, Diss. Fribourg / Br., 1985.
- Max WUNDT : *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1945.
- Wilhelm WUNDT : *Erlebtes und Erkanntes*, Stuttgart, Alfred Körner, 1921
- Massayuki YAMASHITA : « La sociologie française entre Comte et Durkheim – Émile Littré et ses collaborateurs », *Année sociologique*, 45 (1995) 83-115.
- Paul YONNET : *Famille 1 – Le recul de la mort – L'avènement de l'individu contemporain*, Gallimard, 2006.
- Hermann ZELTNER : « Deutsche Philosophie und deutsche Politik », *KS.*, 48 (1956-1957), 550-558.
- Robert ZIMMERMANN : *Kant und Comte in ihrem Verhältnis zur Metaphysik*, Vienne, Carl Gerold, 1885 (Akad. der Wissenschaften).
- Valentine ZUBER : *Les conflits de la tolérance – Michel Servet entre mémoire et histoire*, Honoré Champion, 2004.

# ANNEXES

## Annexe n°1 :

# CHRONOLOGIES COMPARATIVES FRANCO-ALLEMANDES (1867-1904)<sup>1</sup> et 2

### 1) Chronologie des générations :

Décennie	France	Allemagne
1810	F. Ravaisson-Mollien (1813-1900), C. Renouvier (1815-1903), J. Barni (1818-1878),	E. Zeller (1814-1908),
1820	P. Janet (1823-1899), E. Caro (1826-1887),	F. A. Lange (1828-1875),
1830	J. Lachelier (1832-1918), A. Fouillée (1838-1912), L. Ollé -Laprune (1839-1899)	W. Dilthey (1833-1811),
1840	G. Compayré (1843- 1913), E. Boutroux (1845-1921), L. Dauriac (1847-1923),	H. Cohen (1842-1918), F. Nietzsche (1844- 1900), A. Riehl (1844-1924), W. Windelband (1848- 1915),
1850	J. Lagneau (1851-1894), F.-J. Picavet (1851-1921), A. Loisy (1857-1940), J. Jaurès (1859-1914),	P. Natorp (1854- 1924), G. Simmel (1858-1918),
1860	F. Rauh (1861-1909), V. Delbos (1862-1918), V. Basch (1863-1944), C. Andler (1866-1933).	K. Vorländer (1860-1928), H. Rickert (1863-1936), M. Weber (1864-1920), E. Troeltsch (1865-1923)
1870		E. Cassirer (1874-1945).

<sup>1</sup> SOURCES : I. Benrubi : Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich, Leipzig, F. Meiner, 1928 ; Deutsche Biographische Enzyklopädie (DBE), K.- G. Saur, Munich, 1998 ; Dictionnaire de biographie française, Letouzey, 1951 sq ; Michel Espagne : En deçà du Rhin, Cerf, 2004 ; Massimo Ferrari : Retours à Kant – Introduction au néo-kantisme, Cerf, 2001 (chronologie : 217-222) ; Dictionnaire des philosophes (dir. Denis Huisman), 2 vol., PUF, 1993 ; Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen (hrsg. von Bruno Jahn), K.-G. Saur, Munich, 2001 ; Klaus Christian Köhnke : Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus - die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Francfort / M., Suhrkamp, 1986 ; Hans Ludwig Ollig : Der Neukantianismus, Metzler, Stuttgart, 1979 ; Christophe Prochasson : Les années électriques (1880-1910), La Découverte, 1991.

<sup>2</sup> ABRÉVIATIONS : ° = fondation ; LH4 = Lycée Henri IV, LIG = Lycée Louis le Grand ; IG = Inspecteur général de l'instruction publique ; PR = Président de la République ; RK = Chancelier du Reich (Reichskanzler) ; habil. = soutenance.

## 2) Chronologie comparative (1867-1904)

<b>France</b>	<b>Allemagne</b>
<b>1867</b>	
<i>Gén.</i> : [ Rappel: <i>Syllabus</i> (1864), <b>K. Marx</b> : <i>Le capital</i> (vol. 1) ] / Mort de Ch. <b>Baudelaire</b>	
<b>Exposition universelle</b> de Paris	<i>Pol./ Institutions</i> : Fédération de l'Allemagne du nord (sous direction prussienne) (1866-1867)
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités</i> : <b>J. Lachelier</b> ENS (1864-1877), <b>P. Janet</b> (Sorbonne, hist. de la philos., 1864-1898), Promotions <b>ENS</b> : 1865 (Boutroux, Marion), 1866 (Liard), 1867 (Dauriac).	<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités</i> : <b>E. Zeller</b> 1862-1872 (Heidelberg), puis 1872-1894 (Berlin). <b>Reclam</b> classiques à grande diffusion.
<b>1868</b>	
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités</i> : <b>L'année philosophique</b> (Renouvier)	
<b>1869</b>	
<i>Gén.</i> : G. <b>Flaubert</b> <i>L'Education sentimentale</i>	
	<i>Pol./ Institutions</i> : ° à Eisenach du <b>parti social-démocrate</b> des travailleurs (parti social-démocrate à partir de 1890).
<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : Traduction de la <i>Critique de la raison pure</i> par <b>Barni Renouvier</b> : <i>La science de la morale</i>	<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : <b>F.-A. Trendelenburg</b> : <i>Kuno Fischer et son Kant – une riposte</i> , Ed. <b>von Hartmann</b> : <i>La philosophie de l'inconscient – une conception du monde à l'essai</i> .
<b>1870</b>	
<i>Gén.</i> : <b>Guerre</b> franco- prussienne, défaite française de <b>Sedan</b> . Proclamation de <b>l'Infaillibilité pontificale</b> .	
	<i>Pol./ Institutions</i> : Fondation du <b>Zentrum</b> (parti catholique, 1870-1933)
	<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : <b>A. Ritschl</b> : <i>La doctrine chrétienne de la justification et de la rédemption</i> (1870-1874).
<b>1871</b>	
<i>Gén.</i> : Première étudiante en médecine (Zurich), <b>Darwin</b> : <i>De l'origine des espèces</i> .	
<i>Pol./ Institutions</i> : <b>Commune</b> de Paris. <b>A. Thiers</b> PR (1871-1873)	<i>Pol./ Institutions</i> : <b>Bismarck</b> RK (1871-1890)
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités</i> : <b>Barni</b> IG Promotions <b>ENS</b> : 1871 (Burdeau), 1872 (Lagneau, Séailles).	
<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : <b>Lachelier</b> : <i>Du fondement de l'induction</i> (thèse).	<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : <b>Cohen</b> : <i>La théorie kantienne de l'expérience</i> (2 <sup>e</sup> éd. 1885)
<b>1872</b>	
	<i>Pol./ Institutions</i> : Débuts du <b>Kulturkampf</b> (anti-catholique) (1872-1886), inspection scolaire de la seule compétence des autorités civiles. Les Jésuites expulsés (1872-1904). « <b>Socialisme de la chaire</b> » (G. Schmoller)

<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Fouillée</b> ENS (1872-1875)	<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Lange</b> à Marbourg ( <b>Cohen</b> lui succède en 1876, après son habil, en 1873).
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Renouvier</b> :° <i>La critique philosophique</i> (revue, 1872-1889).	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Nietzsche</b> : <i>De l'avenir de nos institutions éducatives</i> <b>Zeller</b> : <i>Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz.</i>
<b>1873</b>	
<i>Pol./ Institutions :</i> <b>Mac-Mahon</b> PR.(1873-1879).	<i>Pol./ Institutions :</i> « Lois de mai » (anti-cathol.)
	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Windelband</b> : <i>De la certitude de la connaissance</i> (Habil.)
<b>1874</b>	
<i>Gén. :</i> Achèvement de l' <b>Opéra</b> de Paris. Première exposition <b>impressionniste</b> .	
	<i>Pol./ Institutions :</i> <b>Résistance passive de l'Église</b> catholique à l'offensive bismarckienne. Mariage civil obligatoire.
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Boutroux</b> : <i>De la contingence des lois de la nature</i> (thèse) <b>P. Leroy-Beaulieu</b> : <i>De la colonisation chez les peuples modernes</i> (2 <sup>e</sup> éd.).	
<b>1875</b>	
<i>Gén. :</i> <i>Œcrits philosophiques de Leibniz</i> (éd. C.-E. Gerhardt), 7 vol., 1875-1890).	
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Ollé-Laprune</b> ENS	<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Natorp</b> promot. Strasbourg.
<b>1876</b>	
<i>Gén. :</i> Publication de l' <i>Oeuvre complète</i> de <b>Mozart</b> (1877-1904).	
<i>Pol./ Institutions :</i> <b>Barni</b> député d'Amiens	<i>Pol./ Institutions :</i> <b>Cohen</b> , prof. ord. à Marbourg.
	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Riehl</b> : <i>Le criticisme philosophique</i> (1876-1887). <b>Erdmann</b> : <i>Martin Knutzen et son temps</i> . Publication des <i>Œuvres complètes</i> de <b>D.-F. Strauss</b> (éd. <b>Zeller</b> , 12 vol., 1876-1878).
<b>1877</b>	
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Boutroux</b> ENS (1877-1887), Sorbonne (1885)	<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Windelband</b> à Fribourg / Br.
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Fouillée</b> / <i>La liberté et le déterminisme</i> (thèse)	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Cohen</b> : <i>La fondation kantienne de l'éthique</i> <b>Lange</b> : <i>Histoire du matérialisme</i> (trad. franç. et résumé par <b>Soury</b> , 1877- 1879 : <i>Bréviaire de l'histoire du matérialisme</i> ). <b>Tilman Pesch</b> : <i>Incohérence de la « science moderne » - Une critique de la Critique de la raison pure.</i>

<b>1878</b>	
<i>Gén.</i> : Mort de Pie IX, élection de Léon XIII	
	<i>Pol./ Institutions</i> : Double attentat contre l'Empereur d'Allemagne. Lois d'exception contre les socialistes (1878-1890) « Socialisme d'Etat » de Bismarck (lois sociales 1883-1889)
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités</i> : Promotions <b>ENS</b> : 1878 (Bergson, Jaurès), 1879 (Durkheim) <b>Dauriac</b> : <i>Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature</i> (thèse). <b>Dauriac</b> à Lyon (1879), puis à Montpellier (1882).	
	<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : <b>Nietzsche</b> : <i>Humain, trop humain</i> . <b>Windelband</b> : <i>Histoire de la philosophie moderne</i> (vol. 1, vol. 2 en 1880).
<b>1879</b>	
<i>Gén.</i> : Collège pour étudiantes à <b>Oxford</b> <b>Pasteur</b> : Théorie des vaccins Expo. <b>Manet</b> à New York.	
<i>Pol./ Institutions</i> : Majorité républicaine. <b>Grévy</b> PR (démission 1887)	<i>Pol./ Institutions</i> : Démission de Falk et fin du <i>Kulturkampf</i>
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités</i> : <b>Lachelier IG</b>	
<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : <b>Schopenhauer</b> : <i>Les fondements de la morale</i> (trad. A. Burdeau) <b>William James</b> : <i>Leçons sur Renouvier à Harvard</i> <b>Compayré</b> / <i>Histoire des doctrines de l'éducation en France depuis le XVI<sup>e</sup> siècle</i> (2 vol.)	<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : <b>Laas</b> : <i>Idéalisme et positivisme</i> (3 vol. 1879-1884).
<b>1880</b>	
<i>Gén.</i> : Diffusion du <b>téléphone</b> (Stephan) achèvement de la <b>Cathédrale de Cologne</b> .	
<i>Pol./ Institutions</i> : Ministère <b>Ferry</b> (1880-1881). ° <b>Parti socialiste</b> . Première <b>guerre des manuels de morale</b> (celui de G. Compayré condamné par les évêques).	
	<i>Œuvres philosophiques importantes</i> : Premier séminaire de <b>Windelband</b> sur « <i>Éthique et histoire de la philosophie morale</i> ».
<b>1881</b>	
<i>Gén.</i> : <b>Tramway électrique</b> (Siemens) à <b>Berlin</b> . <b>Centième anniversaire de la Critique de la raison pure</b> .	
<i>Pol./ Institutions</i> : Loi sur la <b>gratuité</b> de l'enseignement primaire (16 juin). Ministère <b>Gambetta</b> (nov. 81- janvier 82). <b>Compayré</b> député du Tarn.	

<p><i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i>  <b>Promotions ENS</b> : 1881 (Rauh), 1882 (Delbos), 1883 (Herr), 1884 (Andler).  Les <b>IG</b> de l'Instruction publique: Lachelier (1879-1900), Evellin (1883-1901), Compayré (1905-1913).  <b>L'École des sciences politiques (1872)</b> s'installe rue Saint Guillaume.</p>	<p><i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i>  École néo-kantienne de <b>Marbourg</b> (Cohen, Natorp).</p>
	<p><b>Œuvres philosophiques importantes :</b>  <b>Natorp</b> : <i>Théorie de la connaissance de Descartes</i>  <b>Vaihinger</b> : <i>Commentaire de la Critique de la raison pure</i> (vol. 1), le vol. 2 paraîtra en 1892.  <b>Pfleiderer</b> : <i>Criticisme kantien et philosophie anglaise.</i></p>
<b>1882</b>	
<p><i>Gén.</i> : <b>Eiffel</b> : viaduc de Garabit.  Identification par <b>Koch</b> du bacille de la <b>tuberculose</b>.</p>	
<p><i>Pol./ Institutions :</i>  Lois <b>Ferry</b> sur l'enseignement primaire obligatoire et laïque (28 mars)</p>	<p><i>Pol./ Institutions :</i>  Enseignement <b>primaire supérieur</b> (avec accès à l'université à partir de 1900).</p>
<p><i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i>  <b>Durkheim</b> à Bordeaux.</p>	<p><i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i>  À Strasbourg , <b>Windelband</b> succède à Liebmann (1882-1902).  <b>Riehl</b> à Fribourg / Br.</p>
	<p><i>Œuvres philosophiques importantes :</i>  <b>Helmholtz</b> :  <i>Traité scientifique</i>  (3 vol . jusqu'en 1885).  <b>Ratzel</b> : <i>Anthropo-géographie (Géographie humaine).</i></p>
<b>1883</b>	
<p><i>Gén.</i> : Edition critique des œuvres de <b>Luther</b> (édition de Weimar)</p>	
<p><i>Pol./ Institutions :</i>  Deuxième ministère <b>Ferry</b> (1883-1885).</p>	
<p><i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i>  Cours de morale de <b>Darlu</b> à l'ENS de jeunes filles de Fontenay-aux-Roses. Darlu au L. Condorcet (1885), IG 1900.</p>	
<p><i>Œuvres philosophiques importantes :</i>  <b>Fouillée</b> : <i>Critique des systèmes de morale contemporains.</i></p>	<p><i>Œuvres philosophiques importantes :</i>  <b>Nietzsche</b> : <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i> (1883-1885)  <b>Dilthey</b> : <i>Introduction aux sciences humaines</i>  <b>Fischer</b> : <i>Critique de la philosophie de Kant</i>  <b>V. Jhering</b> : <i>La finalité dans le droit.</i></p>
<b>1884</b>	
	<p><i>Œuvres philosophiques importantes :</i>  <b>Engels</b> : Les origines de la famille, de la propriété privée et de l'État  <b>Helmholtz</b> : <i>Conférences et discours</i> (2 vol.)</p>

<b>1885</b>	
<i>Gén.</i> : Mort de <b>Hugo. Freud</b> aux conférences de <b>Charcot</b> à la Salpêtrière - ° <b>Asepsie</b>	
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Janet</b> : <i>Victor Cousin et son œuvre</i> <b>Sorel</b> : <i>L'Europe et la Révolution.</i>	
<b>1886</b>	
<i>Gén.</i> : <b>Lessing</b> : <i>Œuvres complètes</i> (éd. Lachmann), 23 vol., 1886-1924. <b>Rimbaud</b> : <i>Les illuminations.</i>	
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Renouvier</b> : <i>Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques</i> <b>Schopenhauer</b> : <i>Le monde comme volonté et comme représentation</i> (trad. Cantacuzène, puis trad. Burdeau 1888-1890). <b>Caro</b> : <i>L'idée de Dieu, le matérialisme et la science.</i>	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Nietzsche</b> : <i>Au delà du bien et du mal ;</i> <b>Harnack</b> : <i>Manuel d'histoire des dogmes ;</i> <b>Zeller</b> : <i>Frédéric le Grand philosophe.</i> <b>Wundt</b> : <i>Ethique</i> (3 vol.)
<b>1887</b>	
<i>Gén.</i> : Diffusion du téléphone. ° <i>Institut impérial de physique</i> (Helmholtz – Siemens).	
<i>Pol./ Institutions :</i> Carnot PR (assassiné 1894)	
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Janet –Séailles</b> : <i>Histoire de la philosophie – les problèmes et les écoles.</i>	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Riehl</b> : <i>Le criticisme philosophique.</i>
<b>1888</b>	
<i>Gén.</i> : <b>Institut Pasteur</b> Paris. Electromagnétisme ( <b>Hertz</b> ).	
	<i>Pol./ Institutions :</i> <b>Guillaume II</b> Empereur d'Allemagne
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Boutroux</b> Sorbonne (histoire de la philosophie moderne).	
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Picavet</b> : <i>Histoire des rapports de la théologie et de la philosophie.</i>	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Engels</b> : <i>Feuerbach et la fin de la philosophie allemande.</i>
<b>1889</b>	
<i>Gén.</i> : Exposition universelle de <b>Paris</b> , Tour Eiffel. ° <b>Internationale socialiste</b> (Paris)	
<i>Pol./ Institutions</i> <b>Victoire républicaine</b> aux élections législatives.	
	<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Rickert</b> à Fribourg
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Bergson</b> : <i>Les données immédiates de la conscience.</i>	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Cohen</b> : <i>La fondation kantienne de l'esthétique</i> <b>Windelband</b> : <i>Histoire de la philosophie</i> (18 <sup>e</sup> éd. en 1993 !)
<b>1890</b>	
<i>Gén.</i> : <b>Pierre Larousse</b> : <i>Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle</i>	
<i>Pol./ Institutions :</i> <b>Ralliement</b> des catholiques à la République (toast d'Alger, 12 novembre).	
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> Promotions <b>ENS</b> : 1886 (R. Rolland), 1888 (L. Brunschvicg), 1889 (Ruyssen), 1890 (L. Blum), 1894 (Mathiez, Péguy), 1898 (Halbwachs, Tonnelat, L. Febvre).	



	Œuvres philosophiques importantes : <b>Eucken</b> : <i>La conception de la vie chez les grands penseurs</i>
<b>1891</b>	
Gén. : Encyclique <b>Rerum novarum</b> (15 mai). Bureau international de la <b>paix</b> (Genève). Programme d' <b>Erfurt</b> (marxiste) du parti social-démocrate allemand. <b>Baccalauréat moderne.</b>	
Œuvres philosophiques importantes : <b>Andler</b> : <i>Les premiers principes métaphysiques de la philosophie de la nature de Kant</i> (trad.) <b>Jaurès</b> : <i>De primis socialismi germanici</i> (thèse latine) <b>Picavet</b> : <i>Les Idéologues français</i> (1891-1910).	Œuvres philosophiques importantes : <b>Rickert</b> : <i>L'objet de la connaissance</i> (habil.) <b>Pfleiderer</b> : <i>Le développement de la théologie protestante depuis Kan et en Grande-Bretagne depuis 1825.</i> <b>Lamprecht</b> : <i>Histoire de l'Allemagne</i> (16 vol. 1891-1901) <b>Troeltsch</b> : <i>Raison et révélation chez Melanchthon</i> (habil.) (Troeltsch à Bonn en 1892, à Heidelberg de 1895 à 1915, ensuite à Berlin)
<b>1892</b>	
Gén. : « Sécession » Munich	
Pol./ Institutions : Scandale de <b>Panama</b> (nov.). <b>Antisémitisme</b> ( <i>La libre parole</i> de Drumont, déjà <i>La France juive</i> , 1886)	
Œuvres philosophiques importantes : <b>Poincaré</b> : <i>Méthodes nouvelles de la mécanique céleste</i> (1892-1899) <b>Renouvier</b> : <i>Introduction à la philosophie analytique de l'histoire.</i>	Œuvres philosophiques importantes : <b>Simmel</b> : <i>Introduction à la science de la morale</i> (1892-1893) <b>Weber</b> : <i>De la situation des ouvriers agricoles dans l'Allemagne à l'est de l'Elbe</i> <b>Windelband</b> : <i>Manuel d'histoire de la philosophie.</i>
<b>1893</b>	
Gén. : <i>Revue de métaphysique et de morale</i>	
Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités : <b>Andler ENS</b>	
Œuvres philosophiques importantes : <b>Durkheim</b> : <i>De la division du travail social</i> (thèse) <b>Delbos</b> : <i>Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme.</i>	Œuvres philosophiques importantes : <b>Vorländer</b> : <i>Du formalisme de l'éthique kantienne</i> (diss.)
<b>1894</b>	
Pol./ Institutions : Arrestation du capitaine <b>Dreyfus</b> (15 octobre) et condamnation (déc.), réhabilit. 1906.	Pol./ Institutions : <b>Hohenlohe RK</b> (1894-1900). « <b>Ligue pangermanique</b> ».
	Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités : <b>Weber</b> à Fribourg Br. (Heidelberg en 1897).
Œuvres philosophiques importantes : <b>Durkheim</b> : <i>Les règles de la méthode sociologique.</i>	
<b>1895</b>	
Gén. : ° Aseptie - <b>Rayons X</b> (Roentgen)	
Pol./ Institutions : F. Faure <b>PR</b>	

Œuvres philosophiques importantes : <b>P. Valéry</b> : Introduction à la méthode de Léonard de Vinci	
<b>1896</b>	
Gén. : <b>Prix Nobel</b>	
Pol./ Institutions : Loi sur les universités (10 juillet)	
	Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités : <b>Rickert</b> succède à Riehl à Fribourg (et en 1916 à Windelband à Heidelberg)
Œuvres philosophiques importantes : <b>L'année sociologique</b> (Durkheim) ; <b>Boutroux</b> : cours en Sorbonne sur Kant (1896-1897) <b>Basch</b> : Essai critique sur l'esthétique de Kant (thèse).	
<b>1897</b>	
Gén. : « <b>Protocoles des Sages de Sion</b> » (antisémitisme). « <b>Sécession</b> » de Vienne (Klimt, Olbricht, Otto Wagner). <b>Tate-Gallery</b> (Londres). Essor du « <b>féminisme</b> bourgeois ». <b>Max Planck</b> : Les bases de la thermodynamique. <b>M. Barrès</b> : Les déracinés	
Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités : <b>Durkheim</b> prof. A Bordeaux (1902 à la Sorbonne « Pédagogie et sociologie »)	
Œuvres philosophiques importantes : <b>Durkheim</b> : Le suicide <b>Janet</b> : Principes de métaphysique et de psychologie (2 vol.)	Œuvres philosophiques importantes : <b>Kant-Studien</b> <b>Natorp</b> : La religion dans les limites de l'humanité.
<b>1898</b>	
Gén. : Hildegard Wegscheider première <b>femme docteur</b> à Halle - <b>Sécession de Berlin</b> (Slevogt)	
Pol./ Institutions : Zola : J'accuse (13.1), Ligue des droits de l'homme (4 juin).	
	Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités : <b>Riehl</b> à Halle (1898-1905)
	Œuvres philosophiques importantes : <b>Paulsen</b> : Emmanuel Kant
<b>1899</b>	
Gén. : " <b>Révisionisme</b> " dans le socialisme (E. Bernstein) - Conférence de la <b>paix</b> de La Haye	
Pol./ Institutions : <b>Loubet</b> PR. Tentative de coup d'Etat de <b>Déroulède</b> Ministère <b>Waldeck- Rousseau</b> (22/6)	
Œuvres philosophiques importantes : <b>Natorp</b> : Pédagogie sociale <b>Cassirer</b> : Descartes (diss.)	
<b>1900</b>	
Gén. : Œuvres complètes de <b>Kant</b> (Acad. Prussienne des sciences) Premiers <b>jeux olympiques</b> . Théorie des quantas ( <b>Planck</b> ) <b>Exposition impressionniste</b> de la Sécession berlinoise (1900-1908). Congrès international de <b>philosophie</b> de Paris. Le <b>nouveau Code civil</b> entre en vigueur en Allemagne. <b>Soloviev</b> : La crise de la philosophie occidentale	

<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Séailles-Ransan</b> à la Sorbonne (1900-1910).	
<i>Œuvres philosophiques importantes : °</i> <b>Cahiers de la quinzaine</b> (Péguy) (1900-1914) <b>Revue de synthèse historique</b> (H. Berr) <b>Renouvier</b> : <i>Victor Hugo le philosophe.</i> <b>Loisy</b> : <i>L'Évangile et l'Église.</i>	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Eisler</b> : <i>Dictionnaire des concepts et des termes philosophiques</i> <b>Freud</b> : <i>L'interprétation des rêves</i> <b>Simmel</b> : <i>Philosophie de l'argent</i> <b>Vorländer</b> : <i>Kant et le socialisme.</i>
<b>1901</b>	
<i>Gén. : T. Mann : Les Buddenbrooks.</i>	
<i>Pol./ Institutions :</i> Parti radical et radical-socialiste	
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <i>Histoire socialiste de la Révolution française</i> (dir. <b>J. Jaurès</b> ).	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Medicus</b> : <i>La philosophie kantienne de l'histoire.</i>
<b>1902</b>	
<i>Gén. : Conférence de Berlin sur la tuberculose</i> (Koch et Calmette) <b>Bruno Wille</b> : ° Université populaire Berlin	
<i>Pol./ Institutions :</i> Ministère <b>Combes</b> (après Waldeck-Rousseau) 1902-1905.	
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Poincaré</b> : <i>La science et l'hypothèse ;</i> <b>Delbos</b> : <i>Essai sur la forme de la philosophie pratique de Kant</i> (thèse). <b>Delbos</b> L H4 (1897), LIG (1902), Sorbonne (1909-11916).	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>W. Sombart</b> : <i>Le capitalisme moderne</i> (2 vol.) <b>Vorländer</b> : <i>Le mouvement néo-kantien dans le socialisme</i> <b>Cohen</b> : <i>L'éthique de la volonté pure</i> <b>Troeltsch</b> : <i>L'absoluité du christianisme et l'histoire des religions</i>
<b>1903</b>	
<i>Gén. : Mort de Léon XIII, élection de Pie X (1903-1915). ° Salon d'automne.</i>	
	<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Windelband</b> succède à Fischer à Heidelberg (1903-1915).
<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Vidal de la Blache</b> : <i>Tableau de la géographie de la France</i> <b>Lévy- Bruhl</b> : <i>La morale et la science des mœurs</i> <b>Rauh</b> : <i>L'expérience morale.</i>	
<b>1904</b>	
<i>Gén. : Numéros spéciaux des Kant-Studien et de la Revue de métaphysique et de morale pour le centième anniversaire de la mort de Kant.</i> <b>L'Humanité. Guerre russo-japonaise - Rolland</b> : <i>Jean- Christophe</i> (1904-1912) Interdiction des <b>congrégations enseignantes</b> et rupture des relations diplomatiques avec Pie X (30/7) - Achèvement de la cathédrale de Berlin	
<i>Vie académique, affectations, carrières, administration de la culture, Universités :</i> <b>Bergson</b> au Collège de France.	
	<i>Œuvres philosophiques importantes :</i> <b>Weber</b> à la tête des « <i>Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik</i> » <b>Simmel</b> : <i>Conférences berlinoises sur Kant</i> (1 <sup>re</sup> éd.) <b>Bauch</b> : <i>Luther et Kant</i> (habil.) <b>Riehl</b> : <i>Helmholtz et Kant</i> <b>Vorländer</b> : <i>Marx et Kant</i>

## Annexe n°2 :

### INDEX DES NOMS CITÉS

- AMPÈRE André-Marie : 45, 128, 168, 632
- AMPÈRE Jean-Jacques : 72, 76
- ARISTOTE : 52, 75, 93, 184, 214, 216, 217, 219, 226, 307, 342, 394, 398, 406, 439, 475, 671, 726 aristoléticien : 259, 261, 266, 729
- BACON : 62, 189, 261, 300, 332, 691, 695, baconien : 162, 507
- BAKOUNINE : 668, 686
- BALZAC Honoré de : 49, 57, 142, 160 (cit.), 227, 282, 406, 478
- BARNI Jules : 5, 78, 113, 119, 125, 129, 130, **131-139**, 166, 171, 177, 201, 284, 400, 401, 402, 454, 455, 466, 479, 481, 517, 538, 542, 546, 550, 553, 554, 557, 560, 563, 565, 566, 593, 618, 619, 635, 681, 683, 683, 684, 686, 693
- BARRUEL : 78
- BASEDOW : 582, 583, 613
- BÉNARD : 131
- BERGSON Henri : 1, 97, 123, 190, 207, 210, 222, 226, 231, 234, 243, 244, 504, 515, 518, 553, 556, 566, 585, 612 bergsonienne, 700
- BERNARD Claude : 124, 540
- BERNSTEIN Eduard : 1, 183, 206
- BERSOT Pierre-Ernest : 113, 133, 165, 172, 218, 223, 230, 542, 556, 559, 571
- BERT Paul : 297, 406, 563
- BISMARCK : 122, 295, 444, 643, 707, bismarckien : 181, 198
- BLANC Louis : 180, 455
- BONAPARTE Napoléon : 20, 22, 23, 28, 30, 36, 42, 47, 48, 51, 55, 63, 78, 80, 102, 105, 106, 290, 353, 382, 410, 544, 599, 623, 676
- BOTUL, J.B. : 377, 378, 390, 391, 398, 400, 405, 410
- BOUGLÉ, Célestin : 235, 236, 237, 238, 530, 707
- BOUILLIER Francisque : 10, 113, 131, 163, **173-178**, 211, 212, 218, 349, 522, 530
- BOURGEOIS Émile : 560
- BOURGEOIS, Léon : 206, 235
- BOUTROUX Émile : 1, 3, 4, 5, 78, 150, 174, 175, 180, 185, 194, 195, 196, 200, 207, 210, 211, 212, 215, 217, 218, 219, **221-232**, 234, 235, 236, 238, 239, 264, 284, 294, 298, 299, 381, 386, le respect des femmes selon Kant et Boutroux : 403-404, 406, 419, 467, 472, 481, 495, 505, 515, 518, 520, 521, 538, 549, 551, 553, 554, 566, 606
- BROCA : 725, 727
- BROGLIE Achille, (duc de) : 293, 546, 630
- BROUSSAIS François : 44, 509, 725
- BRUNSCHVICG Léon : 1, 211, 223, 237, 298, 429, 475, 530, 553, 561, 565
- BURDEAU Auguste : 518, 523, 553, 560, 563
- BUISSON Ferdinand : 17, 161, 189, 208, 209, 218, 233, 236, 237, 248, 284, 435, 443, 450, 455, 492, 501, 509, 528-529, 536, 591, 618, 746
- BULOZ François : 115

- CABANIS : 15, 22, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 50, 53, 59, 74, 124, 227, 390, 395, 591, 604
- CALVIN : 119, 134, 442, 452, 455, 619, calvinisme : 183, 264, 429, 437, 443, 445, 571, 616, 629
- CARNOT Hippolyte : 124, 136, 197, 204, 254, 266, 458, 509, 513, 592, 629, 684
- CARNOT Lazare : 473
- CARO Edme : 132, 175, 201, 227, 424, 433, 532, 535, 536
- CARRAU, Ludovic : 212
- CASSIRER Ernst : 1, 274, 367, 473, 589, 604, 695
- CHALLEMEL-LACOUR Paul : 125, 133, 136, 177, 299, 537, 545, 560, 619
- CLEMENCEAU Georges : 262, 528, 545
- COMBES Émile : 501, 528, 547
- COMTE Auguste : 40, 42, 46, 47, 124, 153, 188, 197, 198, 201, 202, 203, 207, 224, 225, 235, 236, 238, 239, 298, 300, 322, 338, 346, 354, 385, 393, 399, 417, 449, 456, 475, 476, 479, 480, 487, 498, **503-516** positivisme : 526, 530, 538, 544, 547, 563, 564, 566, 576, 591, 655, 665, 671, 713, 725, 726
- CONDILLAC : 14, 15, 21, 29, 30, 37, 43, 46, 49, 53, 57, 61, 64, 73, 74, 87, 118, 124, 161, 216, 227, 300, 390, 406, 417, 435, 566, 607, 642, 695 – condillacien ou condillacisme : 15, 28, 30, 31, 35, 43, 45, 74, 448, 522
- CONDORCET Jules : 4, 8, 17, 23, 41, 42, 44, 45, 54, 55, 57, 58, 80, 82, 87, 100, 105, 106, 107, 153, 162, 187, 189, 205, 206, 246, 275, 280, 298, 300, 395, 417, 463, 487, 489, 490, 494, 509, 510, 514, 515, 564, 591, 622, 649, 654, 665, 691, 727, 728, 736, 738, 747
- CONSTANT Benjamin : 44, 56, 75, 80, **87-101 et 102-110**, 138, 177, 289, 314, 376, 619, 624, 660
- COUSIN Victor : 9, 10, 30, 31, 44, 46, 54, 65, 69, 72, 78, 89, 113, 117, 131, 132, 136, 137, 151, **160-178**, 213, 214, 215, 216, 222, 231, 254, 269, 317, 330, 378, 390, 404, 467, 476, 479, 480, 481, 487, 505, 512, 521, 522, 529, 532, 538, 541, 544, 546, 551, 553, 554, 557, 559, 560, 561, 566, 570, 571, 572, 590, 632, 641, 643, 681, 737, 742 cousinien / cousinisme : 35, 131, 133, 180, 196, 198, 211, 219, 227, 229, 408, 415, 535
- CUVIER : 34, 604, 629
- D’ALEMBERT : 8, 40, 45, 57, 61, 452, 513, 609
- DANTON Jules : 58, 80, 298, 527, 680 dantonisme 422
- DARLU Alphonse : 9, 183, 194, 209, 219, 233, 298, 529
- DAUNOU : 14, 22, 31, 40, 41, 44, 55, 56
- DAURIAC Lionel : 198, 200, 203, 207, 211, 213, 224, 505, 515, 530, 556
- DE BARANTE Prosper : 121, 130, 653
- DE PENHOËN Barchou : 72, 130, 131, 642
- De RÉMUSAT Charles : 76, 89, 546, 630
- DE STAËL Germaine : 7, 15, 25, 26, 28, 29, 33, 37, 40, 47, 56, 60, 62, **66-86**, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 98, 101, **Staël-Constant 102-110**, 115, 123, 126, 140, Heine : croisade contre Mme de Staël 145-149, 155, 156, 168, 176, 183, 228, 315, 328, 376, 389, 390, 392, 405, 406, 407, 408, 409, 436, 467, 917, 622, 623, 624, 625, 628, 632, 637, 640, 642 staëlien, 653, 657, 658, 659, 660, 706
- DE TRACY Destutt : 14, 15, 22, 27, 40, 41, 43, 47, **50-56**, 61, 78, 227, 266, 390, 435, 556, 659, 725
- DE VILLERS Charles : 7, 15, **24-38**, 39, 40, 49, 51, 54, 58, 59, 60, 64, 65, 68, 72, 73, 74, 77, 78, 84, 108, 121, 150, 156, 168, 202, 328, 332, 499, 622, 623, 624, 629, 632, 637, 653, 695, 701
- DEGÉRANDO : 27, 31, 39, 44, **50-56**, 61, 62, 68, 78, 122, 162, 300, 328, 632, 640, 653, 697, 727, 728

- DELBOS Victor : 120, 194, 212, 223, 254, 433, 482, 529, 555, 567, 568
- DESCARTES René : 8, 52, 57, 61, 64, 65, 82, 123, 124, 156, 157, 162, 171, 172, 176, 177, 182, 189, 198, 201, 204, 121, 225, 230, 232, 236, 261, 263, 267, 278, 300, 309, 310, 354, 356, 416, 418, 419, 432, 446, 452, 456, 457, 463, 467, 475, 482, 483, 497, 514, 421, 543, 553, 559, 578, 600, 618, 653, 656, 661, 691, 698, 703, 717
- DIDEROT Jules : 3, 57, 60, 87, 100, 118, 367, 380, 416, 728
- DILTHEY Wilhelm : 15, 45, 46, 80, 475, 487, 513
- DUHEM Pierre : 210, 475
- DUMAS Alexandre : 130
- DURKHEIM Émile 0, 185, 190, 205, 207, 212, 225, **233-249**, 297, 300, 338, 340, 342, 349, 435, 445, 500, 503, 505, 507, 508, 531, 538, 552, 553, 554, 555, 558, 560, 565, 566, 575, 576, 577, 580, 582, 583, 584, 589, 610, 614, 720, 737
- DURUY Victor : 166, 171, 174, 212, 218, 223, 229, 230, 231, 405, 411, 529, 530, 531, 541, 549, 552, 570, 593, 742
- ENGELS : 159, 204, 251 (cit.), 474, 655
- FECHNER Theodor : 45, 200
- FÉNELON : 71, 84, 162, 174, 395, 691
- FERRY Jules : 7, 8, 9, 38, 42, 132, 136, 174, 176, 185, **187-192**, 218, 235, 237, 244, 246, 248, 254, 262, 267, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 300, 312, 324, 329, 344, 346, 365, 375, 382, 384, 385, 406, 411, 415, 434, 445, 459, 490, 492, 501, 503, 504, 505, 506, 508, 509, 510, 511, 515, 517, 519, 520, 523, 527, 528, 537, 540, 545, 557, 584, 590, 591, 592, 593, 611, 616 (cit.), 618, 631, 661, 684, 712, 730, 731, 732,
- FEUERBACH : 113, 131, 424, 432, 447, 474, 487
- FLAUBERT Gustave : 116, 197, 227
- FORSTER Georg : 17, 309, 609, 616 (cit.), 633, 701, 725
- FOUCHÉ Joseph : 80
- FOUILLÉE, Alfred voir Notes pages : 120, 124, 198, 242, 321, 414, 515
- FOURIER Charles : 197, 202, 205, 206, 286, 449, 513, 655, 705, fouriériste 511
- GALILÉE : 278, 351, 354, 356, 443, 543, 661, 691
- GAMBETTA Léon : 132, 133, 134, 205, 293, 297, 298, 300, 301, 344, 463, 494, 504, 510, 527, 545, 565
- GARAT Dominique : 22, 27, 41, 44, 50, 59, 70, 550, 560, 561, 566
- GOBLET René : 528, 346
- GODWIN William : 681
- GOETHE : 39, 57, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 75, 80, 112, 119, 130, 148, 149, 150, 168, 277, 295, 350 (cit.), 428, 436, 439, 462, 479, 538, 574, 583, 610, 643, 653, 655, 660, 697, 699, 700, 725
- GRÉGOIRE Henri (l'Abbé Grègoire) : 14, 26, 55, 62, 620, 629, 633
- GRIMBLOT : 131, 193
- GROTIUS : 4, 278, 338, 339, 618, 643, 668, 670, 674
- GUIZOT François : 37, 115, 160, 168, 172, 180, 206, 262, 267, 289, 316, 317, 332, 375, 376, 405, 458, 499, 522, 546, 547, 590, 619, 628, 629, 630, 631, 632, 640, 658, 712
- HACHETTE, Louis-Christophe : 128, 131, 557, 613
- HAMELIN, Octave : 201, 207, 210, 223, 229, 234, 236, 239, 242, 555

- HEGEL : 2, 3, 45, 46, 72, 80, 103, 112, 114, 120, 124, 128, 133, 137, 143, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 166, 171, 176, 177, 181, 184, 190, 191, 195, 196, 197, 202, 207, 216, 232, 239, 245, 248, 273, 274, 279, 281, 282, 302, 305, 312, 316, 323, 336, 357, 358, 425, 429, 432, 436, 438 (cit.), 452, 462, 468, 478, 482, 486, 492, 512, 513, 535, 541, 553, 570, 575, 587, 607, 610, 611, 619, 655, 659, 668, 680, 681, 685, 699, 700, 726, 729 hégélianisme : 162, 448
- HEINE Heinrich : 13, 30, 72, 78, 84, 85, 87, 112, 113, 114, 115, 130, **140-159**, 160 (cit.), 274, 279, 282, 357, 358, 408, 424, 431, 432, 439, 455, 481, 192, 543, 622, 623, 628, 642, 699, 701, 705, 706 heinéenne 71
- HELVETIUS : 15, 87, 100, 128, 416
- HOBBS : 4, 256, 259, 315, 326, 338, 346, 367, 398, 418, 429, 468, 497, 513, 584, 566, 668, 669, 672, 689
- HUBER Louis Ferdinand : 26, 29, 450, 632, 633, 634, 636, 637, 675, 740
- HUGO Victor : 2, 112 (cit.), 117, 129, 130, 132, 282, 298, 358, 359, 383, 400, 508, 531 (cit.), 544, 591, 619 hugolien, 622, 631 hugolienne, 643, 645, 670, 681, 684, 685, 692, 706, 736, 739
- HUGO, Gustav : 328, 329, 330, 331, 332, 333
- HUME David : 15, 45, 84, 85, 100, 128, 202, 203, 226, 228, 315, 332, 398, 465, 473, 482, 495, 513, 514, 587, 597, 598, 603, 627, 721, 729, 738
- JACOBI Friedrich : 25n 85, 276, 452, 479, 637
- JANET Paul : 132, 136, 163, 165, 169, **173-178**, 207, 227, 229, 281, 284, 285, 286, 299, 370, 422, 495, 504, 520, 535, 536, 550, 565, 566, 582
- JANET Pierre : 551
- JAURÈS Jean : 30, 110, 129, 183, 223, 236, 239, 263, 273, 277, 294, 299, 301, 304, 305, 455, 547, 566, 681, 682, jauresienne 501
- JEFFERSON Thomas : 101, 609, 659, 736
- KELSEN Hans : 334, 335, 338, 340, 346
- KEPLER : 351, 357, 681, 699
- KIERKEGAARD : 159, 476
- LABOULAYE, Edouard : 89, 117, 330, 593
- LACHELIER Jules : 7, 45, 62, 65, 163, 180, 185, 193, 194, 199, 200, 201, 203, 207, **209-220**, 221 (cit.), 222, 223, 224, 225, 231, 233, 234, 236, 254, 269, 298, 299, 419, 481, 530, 551, 553, 554, 556, 561, 566, 567, 569, 577
- LAGNEAU Jules : 193, 213, 252, 268, 269, 304, 501, 523, 530, 532, 551, 562, 563, 567
- LAKANAL : 44, 45, 550, 560
- LAPLACE : 153, 348, 350-354, 513, 544, 604, 629
- LAROGUIMIÈRE : 22, 44, 45, 50, 168, 535
- LAROUSSE Pierre : 131, 511 librairie 402
- LEIBNIZ : 14, 46, 52, 64, 72, 127, 207, 216, 219, 225, 226, 229, 292, 356, 428, 429, 452, 470, 473, 482, 514, 533, 567, 568, 574, 601, 643, 672, 678, 699, leibnizien : 201
- LERMINIER Eugène : 72, 128, 330, 570
- LESSING : 9, 39, 57, 60, 63, 68, 69, 82, 87, 105, 107, 130, 132, 141, 158, 168, 275, 276, 282, 428, 432, 436, 439, 453, 485, 572, 643, 655, 660, 673, 697, 741, 747
- LEZAY-MARNÉSIA Adrien : 13, 76, 97, 103, 653, 676
- LIARD Louis : 182, 194, 203, 236, 248, 269, 509, 530, 549, 552, 556, 569 (cit.), 577, 742
- LITTRÉ Émile : 128, 131, 180, 185, 197, 206, 254, 289, 296, 297, 300, 417, 505, 506, 510, 592, 737

- LOCKE John : 4, 21, 37, 45, 46, 53, 57, 64, 84, 128, 169, 171, 177, 204, 256, 259, 292, 299, 300, 307, 308, 315, 326, 334, 338, 398, 418, 429, 450, 468, 473, 482, 497, 514, 585, 588, 589, 618, 642, 695, 713, 725
- LOTZE Hermann : 45, 46, 200, 671
- LOUIS-PHILIPPE : 37, 117, 143, 557
- LUTHER Martin : 29, 33, 35, 36, 114, 127, 142, 143, 150, 155, 156, 158, 159, 182, 183, 311, 339, 386, 431, 439, 441, 443, 444, 445, 448, 452, 453, 454, 455, 456, 462, 497, 572, 623, 653, 691
- MAC MAHON : 295, 527
- MAINE DE BIRAN : 14, 31, 45, 47, 65, 80, 124, 168, 176, 177, 214, 215, 224, 226, 231, 474, 553, 559, 566, 628, 632
- MARAT : 381
- MARION Henri : 194, 203, 205, 222, 232, 558, 591
- MARX Karl : 37, 120, 128, 152, 153, 159, 180, 183, 204, 261, 262, 273, 274, 280, 302, 305, 341, 351, 385, 432, 474, 482, 487, 492, 515, 553, 569 (cit.), 610, 659, 687, 705, 728 marxiste 196
- MAUVILLON Jacob : 87, 88
- MERCIER Louis-Sébastien : 7, 27, **57-65**
- MICHEL Henry : 203, 205
- MICHELET Jules : 22, 72, 83, 164, 177, 231, 265, 282, 298, 330, 396, 403, 411, 439, 455, 544, 570, 605, 606, 609, 612, 706, 722, 736
- MILL John Stewart : 46, 197, 214, 218, 395, 512, 736
- MIRABEAU Jules : 20, 39, 40, 59, 80, 88, 380
- MONGE Gaspard : 353, 473, 513, 544
- NAPOLÉON 1<sup>er</sup> : 51, 56, 58, 67, 103, 104, 150, 153, 166, 328, 332, 353, 406, 543, 544, 610, 613, 622, 640, 657, 676, 686
- NAPOLÉON III : 37, 134, 139, 166, 458, 620
- NECKER Jacques : 106, 108, 309, 35, 625, 637 – Germaine : 66, voir DE STAEL
- NEWTON : 49, 61, 153, 351, 353, 354, 355, 356, 473, 474, 543, 567, 598, 630, 661, 697
- NICOLAS Michel : 131
- NIETZSCHE Friedrich : 85, 118, 128, 159, 294, 437, 455, 456, 457, 475, 476, 495, 553, 574, 705, 474, nietschéen 612
- NOLEN Désiré : 9, 200, 201, 207, 223, 229
- OELSNER : 17, 622, 701
- PASCAL Blaise : 64, 119, 123, 124, 162, 177, 193, 216, 225, 348, 353, 356, 357, 414, 429, 450, 467, 495, 543, 556, 586, 588, 685 (cit.), pascalien 355
- PÉCAUT Félix : 189, 218, 237, 248, 406, 445, 455, 459, 460, 492, 509, 510, 562, 591, 746
- PLATON : 35, 118, 169 (note), 176, 184, 307, 390, 521, 606 platonisme, platonicien : 18, 43, 47, 161, 194, 196, 216, 251, 301, 355, 357, 506, 634, 744 néo-platonisme 201, 216
- POINCARÉ Henri : 124, 210, 223, 343, 357, 511, 540, 573
- PORTALIS Jean : 44, 329, 330, 333, 636
- PROUDHON Joseph : 113, 131, 175, 180, 192, 197, 199, 385, 449, 487, 508, 681, 683, 705, 728, proudhonien 204, 511
- PUFENDORF : 4, 313, 338, 339, 618, 643
- QUINET Edgar : 71, 72, 112, 128, 150, 160, 189, 206, 262, 282, 289, 290, 298, 331, 408, 492, 508, 540, 570, 619, 620, 642, 684, 706
- RATZEL Friedrich : 596, 605, 606, 614



- RAVAISSON Félix : 45, 171, 180, 197, 199, 200, 203, 207, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 225, 226, 229, 231, 298, 299, 555, 566, 577
- RECLUS Élisée : 128, 385, 531, 532, 596, 612, 613, 614, 684, 722
- REID Thomas : 45, 46, 80, 169, 171, 695
- REINHARD Karl Friedrich : 13, 18, 28, 36, 50, 622, 641, 675
- RENAN Ernest : 35, 67, 150, 196, 231, 255, 298, 454, 535, 712, 732
- RENOUVIER Charles : 1, 2, 3, 7, 45, 46, 62, 78, 124, 133, 180, 185, 188, 189, **193-208**, 211, 213, 214, 215, 219, 220, 224, 225, 226, 228, 229, 235, 236, 238, 242, 245, 253, 254, 267, 291, 299, 358, 417, 458, 475, 499, 503, 505, 506, 507, 508, 513, 515, 536, 544, 557, 563, 566, 575, 576, 577, 684, 724, 737
- RIBOT Théodule : 198, 222, 237, 529, 530
- RIBOT Alexandre ; 529
- RITTER Carl : 596, 603, 606, 610, 611, 613, 614
- ROBESPIERRE Maximilien : 57, 58, 74, 80, 113, 143, 144, 150, 155, 157, 158, 260, 279, 290, 339, 379, 380, 406, 422, 527, 543, 544, 676, 680
- ROSENKRANZ Karl : 2, 114, 115
- ROYER-COLLARD : 45, 56, 80, 167, 168, 376, 632, 695
- RUGE Arnold : 114
- RUYSSSEN Théodore : 223, 468, 482, 678, 679, 741, 746
- SAINT-JUST : 159, 298, 22, 585
- SAINT-SIMON : 167, 202, 286, 300, 436, 508, 604, 655, 666, 671, 673, 690, 705, 706, 747, saint-simonien ou saint-simonisme : 74, 112, 140, 142, 159, 194, 197, 205, 254, 265, 266, 330, 461, 465, 509, 511, 514, 526, 564, 641, 692
- SAISSET Émile : 113, 164, 171, 176, 201, 531, 535, 536, 542
- SARTRE Jean-Paul : 116
- SCHILLER Friedrich : 26, 39, 50, 58, 63, 68, 75, 76, 77, 80, 81, 121, 130, 150, 279, 295, 311, 380, 381, 385, 469, 470, 610, 618, 632, 633, 637, 660, 675, 676, 687, 697 schillérien 83
- SCHLEGEL August Wilhelm : 66, 80, 119, 657, 660
- SCHLEGEL Friedrich : 53, 58, 66, 74, 168, 640, 657, 660, 677, 697, 747
- SCHLEIERMACHER Friedrich : 16n 80, 108, 114, 168, 176, 406, 446, 448, 449, 151, 456, 513, 562, 570, 572, 657, 673
- SCHOPENHAUER Arthur : 45, 80, 120, 124, 133, 159, 228, 243, 496, 563, 606, 705
- SÉAILLES-RANSAN Gabriel : 169, 199, 203, 206, 207, 211, 213, 220, 224, 536, 552, 560, 563, 567
- SECRÉTAN Charles : 45, 203, 205, 569, 577, 617, 634, 636
- SÉE Camille : 406, 529
- SIEYÈS Emmanuel Joseph : 7, 16, 17, **18-23**, 26, 27, 40, 44, 50, 55, 57, 58, 93, 102, 103, 105, 110, 260, 261, 273, 277, 278, 440, 622, 629, 675, 711
- SUISSE Jules dit Jules SIMON : 89, 113, 137, 458, 463, 529, 542, 560, 565, 612
- SMITH Adam : 15, 23, 85, 90, 342, 454, 512, 659, 669, 670, 736, 738
- SPINOZA : 15, 23, 157, 171, 176, 177, 216, 259, 268, 326, 338, 452, 482, 488, 494, 497, 514, 535, 551, 553, 567, 568, 573, 574, 678, spinoziste 174, 201, 276
- STAPFER (famille) : 29, 34, 78, 8, 621, **626-632**, 633, 640 - STAPFER Paul : **626-632** - STAPFER, Johann Friedrich : **626- 632**, 452, 627
- STEEG Jules : 189, 218, 248, 362, 346, 455, 591
- STENDHAL : 43, 54, 227, 390, 404, 435, 634, 660, 700, 736

- STEWART Dugald : 45, 80, 169, 171, 695
- STRAUSS David Friedrich : 13, 113, 114, 228, 424, 447, 635, 681
- TAINÉ Hippolyte : 48, 49, 140 (cit;), 175, 196, 197, 231, 309, 408, 424, 558, 561
- TALLEYRAND : 20, 55, 56, 628
- TENNEMANN Wilhelm Gottlieb : 54, 156, 169, 216
- THIERS Adolphe : 117, 134, 135, 166, 180, 292, 293, 297, 298, 520, 559, 655
- TIEDEMANN : 169
- TISSOT Joseph : 13, 76, 129, 131, 132, 133
- TURGOT : 47, 87, 106, 153, 169, 206, 308, 487, 609, 658
- VACHEROT Étienne : 89, 133, 164, 166, 175, 196, 424, 455, 458, 463, 506, 508, 535, 553, 556, 560, 566, 584
- VARNHAGEN Rahel Levin : 126, 668
- VAUGELAS : 124
- VERA : 131
- VIDAL DE LA BLACHE Paul : 518, 555, 596, 600, 606, 609, 610, 612, 613, 614
- VOLNEY : 22, 40, 41, 44, 59
- VON HUMBOLDT Alexander : 599, 603, 609, 611, 641, 725, 747
- VON HUMBOLDT Wilhelm : 38, 39, 42, 50, 53, 112, 170, 187, 428, 509, 541, 572, 573, 575, 610, 653, 687, 747
- VON SAVIGNY Carl : 325, 328, 329, 330, 331, 332, 541
- VON SCHÖN Theodor : 114
- WEBER Max : 37, 47, 105, 301, 324, 340, 341, 416, 445, 469, 589, 604 webérien 3, 477, 689
- WILLM Joseph : 130, 131, 161, 175, 696
- WILSON Woodrow : 139, 659, 666
- WINCKELMANN Johann : 68
- WINDELBAND Wilhelm : 182, 300, 602, 604, 614, 641
- WITT Conrad de : 631-632
- WOLLF Christian : 93, 127, 226, 313, 324, 339, 356, 642, 677
- WOLLSTONECRAFT Mary : 394, 681
- WUNDT Max : 128
- WUNDT Wilhelm : 143, 237, 243, 575, 576, 605, 606, 635