

Université de Montréal

***L’Aufklärung* kantienne : une quête d’autonomie**

Par Alexandre Vigneault-Bérubé

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l’obtention
du grade de M.A. en philosophie, option recherche

Juillet 2014

© Alexandre Vigneault-B., 2014

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
L' Aufklärung kantienne : une quête d'autonomie

présenté par :
Alexandre Vigneault-Bérubé

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Leduc
président-rapporteur

Claude Piché
directeur de recherche

Jean Grondin
membre du jury

RÉSUMÉ

Michel Foucault fait remarquer qu'il y a dans la conception des Lumières européennes une tension entre la « croissance de l'autonomie » et la « croissance des capacités » par la science et la technique (Foucault, 1994, p. 83). Or, dans « Qu'est-ce que les Lumières? », Kant privilégie clairement le premier volet, l'autonomie, tel qu'en témoigne sa définition : « sortie de l'homme de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute ». Force lui est toutefois d'admettre que l'autonomie qui s'exprime dans le « penser par soi-même » nécessite un accès à l'espace public, car la liberté de pensée implique la possibilité de publier ses opinions et de penser avec autrui. Le texte de Kant évoque donc les conditions politiques permettant un libre accès au « public des lecteurs ». Il importe ainsi que le despote éclairé, en l'occurrence Frédéric le Grand, gouverne à tout le moins dans un esprit républicain en maintenant un espace public exempt de censure. Il importe en outre qu'il s'abstienne d'intervenir en matière religieuse. Ce n'est pas un hasard si le thème de la liberté de conscience religieuse occupe une large place dans le texte de Kant, car la tentation est grande pour l'autorité politique de bafouer cette liberté et d'instrumentaliser la religion à des fins politiques.

Mots clés : Philosophie, Kant, *Aufklärung*, Autonomie, Espace public, Hétéronomie, Liberté, Lumières.

ABSTRACT

Michel Foucault pointed out that there is in the design of the European Enlightenment a tension between the "growing autonomy" and "growth capacity" by science and technology (Foucault, 1994, p. 83). Now, in "What is Enlightenment?" Kant clearly favors the first part, autonomy, as evidenced by its definition: "out of man's status as such, where he maintains through his own fault." It is bound to admit, however, that autonomy as expressed in the "think for yourself" requires access to public space, because freedom of thought implies the possibility of publishing one's opinions and to think with others. Kant's text evokes the political conditions for free access to the "reading public". It is therefore important that the enlightened despot, namely Frederick the Great, ruled at least in a republican spirit by holding a public space free of censorship. It is also important that he should refrain from interfering in religious matters. It is no coincidence that the theme of freedom of religious conscience occupies a large place in Kant's text, because the temptation is great for political authority to violate this freedom and exploit religion for political purposes.

Keywords: Philosophy, Kant, *Aufklärung*, Autonomy, Enlightenment, Freedom, Heteronomy, Public Sphere

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Remerciements.....	iv
Abréviations.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1. LES ENJEUX THÉORIQUES ET PRATIQUES DE L’ <i>AUFKLÄRUNG</i> : DEUX CONCEPTIONS DE LA RAISON	8
1.1. L’ <i>Aufklärung</i> à l’aune de la pensée leibnizo-wolffienne.....	12
1.2. L’ <i>Aufklärung</i> à l’aune du criticisme kantien.....	17
1.2.1. Penser sans l’autorité d’un autre.....	21
1.2.2. L’ <i>Aufklärung</i> , première maxime de l’entendement commun.....	24
1.2.3. La volonté libre ou l’autonomie.....	26
CHAPITRE 2. LES ENJEUX POLITIQUES DE L’ <i>AUFKLÄRUNG</i> : USAGE PUBLIC DE LA RAISON, REPRÉSENTATIVITÉ ET RÉPUBLICANISME	29
2.1. L’accès à l’espace public et l’usage public de la raison.....	30
2.2. Le contractualisme kantien.....	34
2.3. La forme idéale du gouvernement.....	38
2.4. La question du droit à la révolution.....	42
2.5. Cosmopolitisme et paix perpétuelle.....	46
CHAPITRE 3. LES ENJEUX THÉOLOGIQUES DE L’ <i>AUFKLÄRUNG</i> : L’AUTONOMIE DU POINT DE VUE RELIGIEUX	52
3.1. Conscience morale et religion rationnelle.....	53
3.2. La religion « révélée ».....	60
3.3. L’État et l’Église.....	65
CONCLUSION.....	70
BIBLIOGRAPHIE.....	vi

Remerciements

Je tiens d'abord à adresser ma plus sincère gratitude à Claude Piché, mon directeur de recherche. Les conseils judicieux, les encouragements, la patience et la disponibilité de ce pédagogue hors pair ont grandement contribué à l'aboutissement de ce mémoire.

Je tiens aussi à remercier Carmelle, Gilles et Laurence, pour leur présence bienveillante tout au long de ce travail.

Finalement, merci tout spécialement à Marie-Hélène, pour sa présence au quotidien et son support sans faille.

Abréviations

À des fins de simplification, les références aux œuvres de Kant seront données en titres abrégés* :

A – *Anthropologie du point de vue pragmatique*

C3 – *Critique de la faculté de juger*

C1 – *Critique de la raison pure*

C2 – *Critique de la raison pratique*

FMM – *Métaphysique des moeurs I. Fondation / Introduction*

IHU – *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (Opuscules sur l'histoire)*

MM – *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du droit (DD)/ Doctrine de la vertu (DV)*

PP – *Vers la paix perpétuelle*

QOP – *Que signifie s'orienter dans la pensée?*

QQL – *[Réponse à la question] : Qu'est-ce que les Lumières?*

RE – *La religion dans les limites de la simple raison*

TP – *Théorie et pratique*

* L'abréviation « AK » réfère à l'*Akademie-Ausgabe*, le chiffre romain indique le tome et sera suivi de la page. Ex. : QQL, AK VIII, 40. Pour la référence aux éditions précises consultées, se reporter à la bibliographie en fin d'ouvrage.

INTRODUCTION

Je suis moi-même par penchant un chercheur de vérité. Je me sens une soif dévorante pour la connaissance et une passion sans repos pour y avancer, ainsi qu'une satisfaction dans chaque pas en avant. Il fut un temps où je pensais que cela seul pouvait faire la gloire de l'humanité, et je méprisais le peuple qui n'a science de rien. C'est Rousseau qui me remit sur le droit chemin. Cette illusoire supériorité qui m'aveuglait disparaît ; j'apprends à respecter la nature humaine, et je devrais me considérer beaucoup plus inutile que l'ouvrier ordinaire si je ne croyais pas que ce point de vue pourrait donner une valeur à tous les autres [et] établir les droits de l'humanité.

– *Réflexions, AK XX, 44.*

1/ Malgré tout ce qui les rapproche des autres bouleversements européens sur le plan des idées, la spécificité des Lumières germaniques, l'« *Aufklärung* », est une chose communément admise¹. On reconnaît à cet élan progressiste du XVIII^e siècle une certaine volonté de ménagement et même d'intégration à l'égard de l'institution religieuse, ce qui contraste en outre avec le mouvement des Lumières françaises plus enclin à une critique radicale de celle-ci, une tendance dont les aboutissements les plus manifestes allaient se révéler avec éclat lors de la Révolution française. C'est donc, au-delà du principe d'égalité, l'idée de *tolérance religieuse* qui a une forte empreinte en sol germanique. D'ailleurs, le renouveau étant essentiellement l'œuvre de professeurs et de pasteurs souvent fortement influencés par le piétisme², les idées d'*éducation* et de *liberté de conscience* y occupent une place prépondérante. Qui plus est, légèrement plus tardive que chez ses voisins français et anglais, l'*Aufklärung* compte parmi ses précurseurs le philosophe et mathématicien Gottfried W. Leibniz (1646-1716), ce qui explique sans doute en partie cette propension des *Aufklärer* aux spéculations de la logique et de la

¹ Cf. José Castaing. « *Aufklärung* et/ou les Lumières », dans Lorenzo Bianchi, Jean Ferrari et Alberto Postigliola, (éd.). *Kant et les Lumières européennes. Actes du 7e Congrès de la Société d'études kantienne de langue française organisé à Naples, 20-22 octobre 2005*, Paris : Vrin, Naples : Liguori, 2009, p. 13.

² Dont notamment Christian Thomasius (1655-1728), marqué par la pensée du théologien luthérien Philipp. J. Spener, auteur de *Pia desideria*, texte fondateur du piétisme.

métaphysique. Enfin, ce qui nous intéresse ici plus particulièrement, l'unicité de l'*Aufklärung* tient au fait que les Allemands sont à cette époque les seuls à interroger la notion même d'*Aufklärung*, à questionner le sens de ce vocable et les notions connexes de progrès et de destinée (*Bestimmung*)³. C'est donc cette interrogation qui occupe la société des lettres prussienne au crépuscule de l'*Aufklärung* en 1784 et à laquelle Emmanuel Kant répondra par son célèbre texte *Qu'est-ce que les Lumières? (Was Ist Aufklärung?)*. Or si l'ensemble des thématiques propres aux réflexions de ses contemporains *Aufklärer* y trouvent leur place, force est de constater que se dégage de l'écrit de Kant une pensée qu'il serait sans doute présomptueux de considérer comme une pensée emblématique de son époque.

2/ Dans ce texte concis, Kant situe l'enjeu principal de l'*Aufklärung* non pas du côté de la philosophie théorique, à l'instar de plusieurs de ses contemporains, mais bien du côté de la philosophie pratique, autrement dit de la philosophie morale. Or dans ce domaine, il est avéré que Kant s'est d'abord intéressé de près à la pensée des philosophes anglo-saxons, notamment à David Hume, qui le réveilla de son « sommeil dogmatique », mais aussi à Francis Hutcheson et Shaftesbury – artisans de la théorie du *moral sense*. À l'évidence, l'attention de Kant à l'égard de cette conception qui place la source ultime de la morale dans la sensibilité tient au fait qu'elle débouche sur une norme morale démocratique – la morale est pour eux tributaire d'un *sens* analogue à ceux de la vue ou de l'ouïe. L'auteur de la *Critique de la raison pure* enseignera d'ailleurs cette philosophie en sa qualité de *magister* dans les années 1750 et jusqu'au milieu des années 1760 à

³ Le terme de « Lumières » rend d'ailleurs mal le sens actif d'« *Aufklärung* », qui serait mieux traduit par « *marche* ou *progrès vers les Lumières* ». Dans le présent mémoire, nous nous en tiendrons donc au terme d'« *Aufklärung* » pour désigner le mouvement germanique, à l'exception du titre même de l'ouvrage de Kant « *Qu'est-ce que les Lumières?* », ainsi que de certaines citations. Cf. *Ibid.*, p. 14.

l'université de Königsberg⁴. Cependant, c'est sans doute Jean-Jacques Rousseau qui eût l'influence la plus durable sur les idées de Kant en matière de morale et c'est vraisemblablement suite à la méditation sur son œuvre qu'il adopte les grandes orientations de sa philosophie. L'ascendant qu'eût sur les idées de Kant ce penseur atypique est par ailleurs confirmé par l'un des premiers et rares biographes ayant personnellement connu Kant, Louis E. Borowski, à qui l'on doit la fameuse remarque suivant laquelle la lecture de l'*Émile, ou de l'éducation* (1762) aurait interrompu l'horaire notoirement rigoureux de sa promenade quotidienne. Plus concrètement, l'épisode de *La profession de foi du Vicaire savoyard* du livre IV de l'*Émile* paraît avoir eu une incidence profonde sur la pensée de Kant quant à la genèse de sa propre notion d'*autonomie*, épice de ce qu'il nommera plus tard sa *métaphysique des mœurs*, ainsi que de sa conception de l'*Aufklärung* en général.

Ce récit relate la prise de conscience d'un homme simple, celle d'un prêtre défroqué après s'être rendu coupable d'adultère. Concluant à l'arbitraire d'une justice qui lui aurait été plus clément s'il s'était tu, le vicaire excommunié en vient à questionner ses propres notions de devoir et d'honnêteté, cédant finalement à un scepticisme généralisé. Le doute du vicaire, qui n'est pas sans rappeler la *méthode* cartésienne, se traduit néanmoins par un état de crise marqué par l'inconfort et paraît conduire tout droit l'esprit égaré aux vérités toutes faites professées par la philosophie et par la religion, en un mot, au dogmatisme. C'est afin d'éviter cet écueil que l'apostat entend dit-il, prendre pour seul guide sa propre « lumière intérieure »⁵, c'est-à-dire à limiter sa recherche et à ne considérer comme vrai

⁴ Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 132.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, Paris : GF Flammarion, 1966, p. 349.

que ce qui n'entre pas en contradiction avec « la sincérité de [s]on cœur », laissant pour ainsi dire de côté tout ce qui n'a pas d'utilité pratique immédiate :

Portant donc en moi l'amour de la vérité pour toute philosophie, et pour toute méthode une règle facile et simple qui me dispense de la vaine subtilité des arguments, je reprends sur cette règle l'examen des connaissances qui m'intéressent, résolu d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de mon cœur, je ne pourrai refuser mon consentement [...], et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans me tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique⁶.

C'est donc par la voie de la sensibilité, cette faculté « archaïque », que le vicaire établit ses propres « articles de foi », à savoir sa propre existence et celle du monde extérieur. Il faut cependant préciser l'évidence de principes rationnels « organisateurs » – sans lesquels le vécu n'est que chaos – dans lesquels sont fondées chez Rousseau la liberté de l'arbitre et la divinité et qui conduisent éventuellement le vicaire à une véritable religion du cœur, ou religion naturelle.

Kant prendra certes ses distances à l'égard du sentiment des tenants du *moral sense* comme de celui de Rousseau, car pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, fonder la morale sur un sens ouvre en outre la voie à l'exaltation et au délire enthousiaste (*Schwärmerei*). Pour Kant, il importe de fonder la morale selon les seuls principes de la raison, cette faculté supérieure qui est au genre humain « ce [qu'il y a de] plus sacré »⁷. Mais l'inventeur de la philosophie transcendantale retiendra toutefois plusieurs éléments de l'effort du philosophe genevois – dont l'inanité de la métaphysique dogmatique dans le domaine pratique, les notions de religion naturelle ainsi que celle d'*idée*⁸. Également,

⁶ *Ibid.*, p. 349-350.

⁷ QOP, AK VIII, 146.

⁸ Pour un développement substantiel de l'influence de l'*idée* rousseauiste sur la philosophie kantienne, se reporter à l'article de Claude Piché : « Rousseau et Kant. À propos de la genèse de la théorie kantienne des idées », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 180, no. 4, octobre-décembre 1990, pp. 625-635.

ce sont le contractualisme et la notion de volonté générale, des idées développées dans *Du contrat social* (1762), qui contribueront chez Kant à l'élaboration de sa propre conception d'autonomie de la raison pure pratique, une idée considérée par certains comme la clé de voûte de la philosophie pratique kantienne et par d'autres comme une idée abstraite résolument impropre à la pratique⁹. Si c'est Rousseau qui le « remet sur le droit chemin », c'est en premier lieu pour avoir disposé de l'« illusoire supériorité » de la science afin de redonner ses droits moraux au plus commun des hommes. La démarche du présent mémoire vise à montrer la fécondité de l'apport kantien en examinant le concept général d'autonomie tel qu'esquissé dans *Qu'est-ce que les Lumières?*, un texte qui mérite une attention toute particulière en ce qu'il place cette idée au cœur de l'*Aufklärung*, mettant de l'avant son déploiement fondamentalement collectif en articulant sa portée politique et religieuse. Ces conséquences de l'autonomie en tant que condition de possibilité des communautés juridiques et éthiques, seront respectivement les objets des deuxième et troisième chapitres de ce mémoire et feront appel à différentes œuvres du corpus, dont notamment les écrits politiques de la décennie 1780 dans le premier cas ainsi qu'à la *Religion dans les limites de la simple raison* (1793) dans le second. Mais d'abord, nous nous attarderons au développement plus technique de l'idée d'autonomie telle qu'élaborée principalement dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1784) ainsi que la *Critique de la raison pratique* (1788) afin de confronter cette idée à la philosophie rationaliste de Moses Mendelssohn et de Karl L. Reinhold, eux-mêmes héritiers de Christian Wolff et de Gottfried W. Leibniz, philosophie dominante chez les *Aufklärer* et que Kant n'hésite pas à qualifier de *dogmatique*. Car si ce dernier

⁹ Ce sont en gros le *formalisme* et le *rigorisme* de la théorie kantienne que l'on dénonce. On connaît d'ailleurs la célèbre formule du poète Charles Péguy: « *Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains.* »

s'écarte d'un côté d'une morale fondée dans la sensibilité, il tient de l'autre à s'éloigner d'une morale fondée dans une raison essentiellement comprise comme une faculté spéculative qui trouve son emploi dans la sphère théorique uniquement.

3/ Il convient cependant de résumer brièvement le contexte de la parution de *Qu'est-ce que les Lumières?* en 1784 afin de présenter schématiquement les enjeux et forces en présence. Ce texte est donc un écrit circonstanciel publié dans un périodique berlinois, la *Berlinische Monatsschrift*, en réponse à la question éponyme du pasteur Johann F. Zöllner qui elle-même faisait référence à un exposé de Johann W. Möhsen au sein de la *Mittwochsgesellschaft*, une société semi-secrète tel qu'il en abonde à cette époque. Möhsen s'y interrogeait sur les limites de l'*Aufklärung* et constatait la ténacité de certains obstacles – notamment la superstition et le préjugé – dans la société prussienne en cette fin du XVIII^e siècle malgré la diffusion des idéaux de l'*Aufklärung* dans la population en général via les nombreuses réformes juridiques, ecclésiastiques et éducatives adoptées par le régime en place, en l'occurrence celui de Frédéric le Grand, ce « despote éclairé » qui dirigeait la Prusse depuis 1740. Möhsen proposait dès lors de revenir sur les résultats d'un concours proposé par l'*Académie Prussienne des sciences et des lettres (Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften)* en 1778, lequel demandait s'il valait mieux prendre le risque de perpétrer de « nouvelles erreurs » en diffusant massivement le savoir, ou bien maintenir la société dans ses « erreurs habituelles » en le lui refusant. De façon symptomatique, l'*Académie* attribuait *ex aequo* les deux premiers prix à des répliques qui prenaient le contrepied l'une de l'autre. Dès lors, le débat sur les limites de l'*Aufklärung* se transforme en un débat sur l'utilité et la légitimité de la censure et divise la *Mittwochsgesellschaft*. Si certains membres optent pour le maintien de la liberté de

presse comme remède à la crédulité, d'autres voient plutôt certains dangers dans la diffusion des idées et envisagent d'y opposer des restrictions, et ce, notamment en matière de théologie. Or ce débat sur la légitimité de la censure révèle en fait une certaine conception de ce qu'est, de ce que doit être l'*Aufklärung*. En effet, plusieurs voient la possibilité de l'affranchissement de l'être humain à travers ses aptitudes intellectuelles, considérées comme porteuses d'un potentiel illimité, et ciblent l'*ignorance* comme la source principale de l'irrationalisme et du fanatisme. Cette quête de la connaissance objective, des vérités axiomatiques expliquant un monde déchiffrable qui ne demande, pour paraphraser Descartes, qu'à être révélé par les *lumières* de la raison, trahit à son tour l'héritage rationaliste, d'une certaine conception de la raison, celle de Leibniz et Wolff – ces derniers dont l'influence majeure en Prusse n'épargne pas même le Kant précritique¹⁰.

Il semble que l'optimisme rationaliste qui a eu une empreinte considérable sur tout le XVIII^e siècle germanique ne s'est donc pas avéré aussi fécond que prévu. La superstition sévit toujours au sein de la population malgré le règne « progressiste » de Frédéric II et les intellectuels de l'époque sont divisés quant à la solution à adopter afin de neutraliser une fois pour toutes ce problème. Il faut dès lors constater le surgissement d'un doute grandissant concernant précisément le pouvoir de la raison. Et si, pour reprendre la question que posait l'Académie en 1778, la science contribuait à propager de nouvelles erreurs, plutôt que de freiner les erreurs déjà existantes?

¹⁰ Cf. M. Kuehn (2009), *op. cit.*, p. 109.

CHAPITRE 1.

LES ENJEUX THÉORIQUES ET PRATIQUES DE L'*AUFKLÄRUNG* : DEUX CONCEPTIONS DE LA RAISON

Le concept de liberté (comme concept fondamental de toutes les lois pratiques inconditionnées) peut conduire la raison au-delà de ces limites à l'intérieur desquelles tout concept naturel (théorique) doit demeurer sans espoir.
– C3, AK V, 470.

Attardons-nous premièrement à la pensée de Leibniz (1646-1716) qui en Prusse joue en quelque sorte le rôle du catalyseur qui amorcera le principal courant de pensée rationaliste germanique au XVIII^e siècle. Car si cet auteur marque profondément les esprits de son siècle, Kant tiendra à se dissocier de sa morale intellectualiste et de sa conception de la métaphysique, ainsi que nous l'évoquions. Pour Leibniz donc, la substance simple ou *monade*¹ constitue l'ultime réalité ontologique d'un monde compris comme le meilleur des mondes parmi une quantité indéfinie de mondes possibles. Tout se passe comme si l'intervention divine avait retenu, parmi toutes, la meilleure combinaison monadologique possible. La monade est un point de vue particulier sur l'univers, à ne pas confondre avec le corps, qui est une organisation complexe de monades « inférieures ». Une hiérarchie bien distincte structure dès lors la monadologie, et c'est une différence en termes de degrés qui distingue en outre la monade « âme », c'est-à-dire capable à la fois de perceptions confuses et de perceptions claires, de la monade « esprit », c'est-à-dire capable de perceptions claires et distinctes. De ce point de vue, les animaux ont une âme – ils sont conscients du tout, mais de façon confuse – tandis que les humains ont un esprit. Or si l'esprit humain possède cette capacité d'élaborer des concepts clairs et

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, préface, présentation et notes de Laurence Bouquiaux, Paris : Gallimard, 1995, p. 95.

distincts lui permettant de s'élever à une réelle connaissance du monde, il est néanmoins un point de vue hermétique et restreint sur l'univers, il n'a pas de « fenêtres ». C'est que la monade contient son principe d'être et donc tout ce qui lui est nécessaire en elle-même, elle est *entéléchie*². Autrement dit, la monade est en quelque sorte « confusément omnisciente », elle est un microcosme à l'image du tout. L'être monadologique se traduit par l'idée de *force*, dont la faculté désirante (*l'appétit, la volonté*) et la faculté cognitive (*la raison*) fondent la dynamique. La connaissance, dans ce contexte, consiste en la clarification de concepts *innés* qui à leur tour, éclairent la volonté quant à la conduite à adopter.

Or la conséquence d'une telle conception semble placer un gouffre entre l'esprit et ce qui lui est extérieur, y compris son corps « propre » puisque les monades sont fermées l'une à l'autre. C'est la célèbre thèse de l'harmonie préétablie, en vertu de laquelle la cohérence entre les monades procède d'un décret divin, qui viendra résoudre cette difficulté et que Leibniz explique ainsi : « Aussi Dieu seul fait la liaison ou la communication des substances, et c'est par lui que les phénomènes des uns se rencontrent et s'accordent avec ceux d'autres, et par conséquent qu'il y a de la réalité dans nos perceptions. »³. De ce point de vue, le rapport de proximité entre l'esprit et le corps s'explique par un simple rapport de « privilège » entre une substance complexe et l'assemblage substantiel particulier que constitue ce qu'il est convenu de désigner comme son corps propre. Cette détermination générale de la monade pointe en outre vers la théorie d'un univers mécaniste entièrement prédéterminé ou « préétabli ».

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 78.

Leibniz sera dès lors à la recherche d'un langage rationnel et universel calqué sur celui des mathématiques et de la logique et qui permettrait, selon ses propres termes, « d'argumenter en métaphysique et en morale pratiquement de la même façon que nous le faisons en géométrie et en analyse »⁴. L'auteur de la *Théodicée* entrevoit donc la possibilité d'une sorte d'algèbre de l'esprit ou de grammaire philosophique qui permettrait l'élaboration de concepts clairs et distincts afin de fonder tant les connaissances rationnelles que les connaissances empiriques. Les dilemmes moraux et les difficultés de la métaphysique ne découleraient selon une telle conception que de la carence épistémologique des esprits n'ayant pas réussi à élaborer des concepts suffisamment clairs et distincts afin de pouvoir trancher. Toute connaissance possible a dans ce contexte pour fondement les seuls principes logiques de non-contradiction⁵ et de raison suffisante⁶. Ainsi, le potentiel de connaissance de la monade humaine est pour ainsi dire illimité et c'est grâce à cette logique bonifiée ou *mathesis universalis* que recherchait Leibniz, qu'elle peut éventuellement aspirer à une compréhension intégrale de l'univers – incluant des connaissances métaphysiques telles que l'existence de Dieu, la liberté ou l'immortalité de l'âme. Pour Leibniz, la connaissance philosophique de tels concepts aboutit ultimement à un amour éclairé de Dieu, et cet amour est indispensable à l'éthique. En ce sens, seul le perfectionnement de la raison spéculative permet le plein

⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz. « Scientia generalis », dans *Philosophische Schriften*, éd. C. I. Gerhardt, tome VII, p. 14, cité dans: Gérard Raulet. *Aufklärung : les lumières allemandes*, traduit avec le concours du Centre national du livre, Paris : GF Flammarion, 1995, p. 48.

⁵ La formulation complète va ainsi : « [Le principe de contradiction est celui] en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux ». Cf. G. W. Leibniz (1995), *op. cit.*, p. 101.

⁶ « Jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que non existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. » Cf. *Ibid.*

accomplissement de la volonté morale, aboutissant à une connaissance du divin de laquelle naît cet amour.

Cette idée intellectualiste de *perfection* aura d'ailleurs un retentissement majeur dans la philosophie de Christian Wolff (1679-1754), que Kant qualifiera de « plus grand des philosophes dogmatiques »⁷. La connaissance parfaite d'un objet est pour Wolff celle qui n'y laisse subsister aucun élément obscur ou confus – elle est en quelque sorte le maximum prédicatif qui puisse lui être attribué. Pour Wolff, à l'instar de son prédécesseur, tous les phénomènes font partie d'un univers dont les règles sont analogues à celles de la logique. Wolff fera ainsi de la méthode démonstrative ou analytique le principe premier de la démarche philosophique. Dans ce contexte, l'action morale fait appel à un perfectionnement des facultés qui demande une éducation rigoureuse et le développement des talents et des vertus afin d'éventuellement accéder à une connaissance optimale des objets. Autrement dit, c'est la connaissance claire et distincte des concepts moraux (le bien, le mal) qui doit ultimement éclairer le sujet quant à la conduite morale à adopter. On reconnaît dès lors en Wolff un homme des Lumières, au sens où, pour lui, la connaissance philosophique doit nécessairement aboutir à une certaine utilité d'ordre pratique⁸. Le bonheur n'est d'ailleurs pour ce dernier rien d'autre que le sentiment d'accomplissement résultant de cette démarche perfectionniste. Sous le rapport de cette logique démonstrative, Wolff reprendra à son compte les preuves de l'existence de Dieu que l'on trouvait déjà chez Leibniz et en remontant jusqu'à Anselme de Canterbury, les preuves ontologique, cosmologique et physico-théologique – selon

⁷ C1, AK III, 22.

⁸ Rappelons que le débat qui entourait la question de départ à l'intérieur de la *Mittwochsgesellschaft* peut se résumer à la question du passage de la théorie à la *praxis*.

lesquelles l'analyse du concept de Dieu ou de la perfection de l'ordre naturel permet de conclure, par la démonstration, à son existence effective.

1.1. L'AUFKLÄRUNG À L'AUNE DE LA PENSÉE RATIONALISTE LEIBNIZO-WOLFFIENNE⁹

Dans le contexte qui nous intéresse ici, il convient de s'attarder au philosophe Moses Mendelssohn, contemporain de Kant et l'un des plus illustres représentants de l'*Aufklärung*. Mendelssohn répliquait d'ailleurs lui aussi à ce même article de Zöllner qui avait interpellé Kant en 1784¹⁰. Soulignons que Mendelssohn, membre de la *Mittwochsgesellschaft* et donc bien au fait des enjeux soulevés par Zöllner et Möhsen, était d'abord plutôt en faveur de la libre circulation du savoir. Mais tout indique qu'il s'est par la suite ravisé et c'est un théoricien plus méfiant à cet égard que l'on retrouve en 1784 dans *Que signifie éclairer?* Dans un premier temps, Mendelssohn souhaite y démontrer que la *Bildung*¹¹, synthèse idéale entre *Aufklärung* et *Kultur*, est l'indicateur le

⁹ Il faut utiliser ce qualificatif avec prudence, Wolff ne souscrivait pas intégralement à la philosophie de son prédécesseur. Nous croyons néanmoins que son utilisation est légitime dans le cadre du présent mémoire, puisque nous nous concentrons sur certains aspects seulement de cette tradition.

¹⁰ Kant avouait d'ailleurs dans la note qui clôt *Qu'est-ce que les Lumières?* avoir pris connaissance de la publication de Mendelssohn sans pourtant l'avoir lue. Cette note n'est pas anodine : Kant y admet la valeur que représente pour lui l'avis du philosophe berlinois, au point où sa lecture, dit-il, lui aurait fait suspendre sa propre rédaction. La raison en est que les deux penseurs entretiennent des relations depuis plusieurs années, qu'ils ont déjà « croisé le fer » et ce, notamment lors d'un concours lancé par l'Académie prussienne des Sciences en 1761 dont les résultats, publiés en 1763, octroyaient respectivement le premier prix à Mendelssohn et l'*accessit* à Kant. Il est également notoire que les deux penseurs s'estimaient réciproquement au point d'attendre avec impatience l'avis de l'autre lors de la publication d'ouvrages majeurs, Kant répondant immédiatement au *Jérusalem* (1783) par une lettre favorable (il lui répondra plus formellement et de façon plus critique dans son *Théorie et Pratique* après la mort de Mendelssohn) à une époque où il attend lui-même un mot du philosophe berlinois au sujet de sa récente *Critique de la raison pure*. Il n'est donc pas clair si Kant est ironique ou non lorsqu'il termine sa note en souhaitant un certain *accord* de leurs pensées, car la distance encore incertaine qui les sépare l'un de l'autre ne sera réellement confirmée que dans leurs réponses respectives à la question de Zöllner et surtout à travers la querelle du panthéisme (*Pantheismusstreit*) à partir de 1785. Cf. QQL, AK VIII, 42, *note*.

¹¹ Le terme de « *Bildung* » est parfois traduit par « culture », parfois par « éducation » ou « éducation de soi-même ». W. von Humboldt définit ainsi la différence entre *Bildung* et *Kultur* : « Quand nous prononçons dans notre langue le mot de formation [*Bildung*], nous entendons par là quelque chose de

plus sûr en ce qui concerne le progrès de l'humanité¹². Ces termes sont relativement récents pour les germanophones et Mendelssohn entend précisément en éclairer le sens. Alors que la *Kultur* correspond au volet *pratique* d'une société, c'est-à-dire l'artisanat, les arts et les mœurs sociales, l'*Aufklärung* coïncide plutôt avec sa dimension *théorique* :

[L'*Aufklärung*] sembl[e] se rapporter davantage au *théorique*, à une connaissance rationnelle (partie objective) et un savoir-faire (partie subjective) permettant une réflexion raisonnable sur les choses de la vie humaine en fonction de leur importance et de leur influence sur la destination de l'homme¹³.

Il faut le noter, tant la *Kultur* que l'*Aufklärung* sont nécessaires à la « destination de l'homme » (*Bestimmung des Menschen*), c'est-à-dire qu'il est essentiel que les pratiques sociales et la science avancent d'un même pas et qu'il n'y ait pas un trop grand décalage entre elles. Une autre façon de le dire est qu'il doit y avoir une certaine conformité entre la destination essentielle de l'homme (l'*Aufklärung*) et sa destination accessoire (la *Kultur*). Dès lors, seule la *Bildung* dit-il, promet de combattre les maux évoqués plus haut et la droite marche de l'humain vers « ses plus hautes aspirations »¹⁴. Elle a en outre pour paradigme la culture grecque antique et son meilleur indice est la qualité de la langue, puisque la langue s'enrichit « théoriquement » grâce aux sciences et « pratiquement », grâce à la poésie et à l'éloquence¹⁵.

plus élevé et de plus intérieur [*que la Kultur*], c'est-à-dire le mode de pensée qui, à partir de la connaissance et du sentiment de la quête morale et spirituelle en son ensemble, se répand harmonieusement sur la sensibilité et le caractère.». Il y a donc bien aussi chez Humboldt cette unité entre théorie et pratique revendiquée par Mendelssohn. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, Bd. 7, I, p. 30. Cité dans : Hans-Georg Gadamer. *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Paris : Seuil, 1996, pp. 26-7.

¹² Cf. Moses Mendelssohn. « Que signifie éclairer? » (*Über die Frage :was heißt aufklären?*) dans G. Raulet (1995), *op. cit.*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 18

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

La destination de l'homme comprise dans la *Bildung* se subdivise cependant en « destination de l'homme en tant qu'homme » et sa « destination en tant que citoyen » et rien, dit Mendelssohn, ne garantit la concordance entre ces deux poursuites. Bien au contraire, « [c]ertaines vérités, utiles à l'homme en tant qu'homme, peuvent parfois lui nuire en tant que citoyen »¹⁶. Ce sont, dit-il, notamment les principes au fondement de la religion et de la morale qui risquent d'être mis à mal si l'*Aufklärer* ne procède pas prudemment au dévoilement des vérités que sa science lui a permis d'acquérir. L'inquiétude évidente du philosophe berlinois est de voir sombrer l'humanité, suivant une telle perte de repères, dans de nouvelles difficultés aux conséquences encore plus malheureuses¹⁷. L'ordre social demande dans ce contexte certaines restrictions à la diffusion de la connaissance et c'est en premier lieu la philosophie qui est ici visée, sommée de se taire dans le cas où ses axiomes pourraient mettre cet ordre en péril. Ce pourquoi nous pouvons affirmer avec Gérard Raulet que « Mendelssohn admet implicitement que l'*Aufklärer* n'éclaire plus, dès lors que ses lumières pourraient être dangereuses! »¹⁸.

L'effort proposé par l'auteur du *Jérusalem* requiert dès lors la « difficile mais non impossible » tâche de distinguer clairement l'équilibre permettant de ne basculer ni dans l'abus, ni dans la carence d'*Aufklärung*, cela au prix même du maintien de certains préjugés potentiellement funestes au sein de la société. Mendelssohn est bien au fait des

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷ Ainsi, un abus ou « excès » d'*Aufklärung* poursuit-il, conduirait à la dureté, l'égoïsme, l'irrégion et l'anarchie. D'un autre côté, une diffusion trop restrictive de la connaissance risquerait de causer la prolifération de nouveaux préjugés, l'abondance, l'hypocrisie, l'amollissement, la superstition et même l'esclavage. On voit comment pour Mendelssohn, la superstition, enjeu central du débat initial, est explicitement liée à un manque de connaissances. Cf. *Ibid.*, p. 22.

¹⁸ Gérard Raulet. « Us et abus des Lumières. Mendelssohn jugé par Kant » dans *Les études philosophiques*, 1978, no. 3, p. 309.

écueils de sa propre posture, qui implique une *Bildung* fort instable¹⁹ et donc une destination de l'homme qui n'est jamais assurée, voire même improbable, ainsi que le maintien de la population dans un certain degré d'ignorance. Ce doute quant à l'avènement de la *Bildung* va d'ailleurs de pair avec une conception du progrès qui n'est pas croissant dans l'histoire, mais qui s'effectue par petites « oscillations »²⁰. La destination de l'homme dans ce contexte n'est pas un événement philosophico-historique inéluctable, mais bien un phénomène contingent se produisant au sein de certaines cultures plus avancées – et rien n'empêche par ailleurs leur rechute dans un état inférieur. Il apparaît dès lors paradoxal de voir un penseur qui plaçait de si hauts espoirs dans la raison entretenir une méfiance aussi flagrante quant à ses possibles répercussions sur l'humanité. Mendelssohn persiste et signe pourtant au nom de la *philanthropie*, principe qui sera d'ailleurs critiqué par Kant dans *Théorie et pratique* en 1793²¹.

L'on constate que chez Mendelssohn l'assimilation de l'*Aufklärung* à la théorie n'est jamais réellement remise en question²². Une telle conception présuppose la connaissance en tant que condition de possibilité de l'éthique et place l'émancipation dans le cadre d'une érudition individuelle. Soulignons aussi que la méthodologie même de sa démarche fait foi de cet héritage leibnizo-wolffien, procédant par l'analyse des concepts dans une déduction toujours plus pointue. Cependant, peut-être encore plus explicitement redevable à cette nomenclature rationaliste, citons brièvement la publication de Karl L.

¹⁹ Gérard Raulet ne relève pas moins de six cas où les destinations essentielles et accessoires entrent en contradiction. Cf. G. Raulet (1995), *op. cit.*, p. 24.

²⁰ Cf. Moses Mendelssohn. *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism*, trad. A. Arkush, University Press of New England, 1983, p. 96.

²¹ Nous y reviendrons au second chapitre.

²² Si l'expression « ...sembl[e] se rapporter davantage au théorique » paraît laisser croire à quelque hésitation de sa part, la suite du texte ne laisse cependant aucun doute quant au présupposé théorique de l'*Aufklärung* mendelssohnien. Cf. G. Raulet (1995), *op. cit.*, p. 18.

Reinhold, philosophe autrichien installé à Weimar, qui défend dans ses « *Pensées sur l’Aufklärung* » (*Gedanken über Aufklärung*) également publiées en août et septembre 1784²³, une conception de l’*Aufklärung* qui consiste à « faire des hommes rationnels à partir d’hommes qui sont capables de rationalité »²⁴. De plus « [p]our être considéré comme un être rationnel » dit-il, « l’on doit avoir accumulé un certain nombre de concepts distincts, et cela, avec un certain degré de distinction »²⁵. Pour lui, l’*Aufklärung* concerne généralement « tout ce qui fait naître une idée dans l’âme » et plus spécifiquement « la mise en application de nos dispositions naturelles afin de rendre distincts les concepts confus »²⁶. Le progrès ne signifie dès lors rien d’autre qu’une clarification graduelle des concepts. Cette tâche d’élucidation nous dit-il, s’inscrit dans un système fortement élitiste suivant lequel « [l]es philosophes enseignent ; les masses apprennent. Les philosophes analysent le concept ; les masses appréhendent ce qui a été analysé »²⁷. Pour celui qui contribuera grandement à la diffusion de la philosophie kantienne quelques années plus tard, l’*Aufklärung* est donc résolument une affaire théorique et demande, pour son passage à la pratique, que l’on fasse appel, comme le résume Claude Piché, à des éducateurs²⁸.

²³ Mais sans lien direct avec l’interrogation de Zöllner. Preuve que l’étendue du débat sur l’*Aufklärung* dépasse le contexte de la *Mittwochsgesellschaft*.

²⁴ Karl Leonard Reinhold. “Thoughts on Enlightenment” [*Gedanken über Aufklärung*] dans James Schmidt (éd.). *What is Enlightenment?: Eighteenth-century Answers and Twentieth-century Questions*, Berkeley: University of California Press, 1996, p. 65. *Je traduis*.

²⁵ *Ibid.*, p. 66. *Je traduis*.

²⁶ *Ibid.*, p. 65-66. *Je traduis*.

²⁷ *Ibid.*, p. 67. *Je traduis*.

²⁸ Cf. Claude Piché, « Kant et le concept d’*Aufklärung* de Reinhold » dans L. Bianchi et al. (2009), *op. cit.*, pp. 133-140.

1.2. L'AUFKLÄRUNG À L'AUNE DU CRITICISME KANTIEN

Observons tout d'abord ce que Kant dit lui-même d'une compréhension intellectualiste de l'*Aufklärung* dans *Que signifie s'orienter dans la pensée?* (1786) :

Elle [la maxime] ne requiert pas pour cela autant que se l'imaginent ceux qui placent [l'*Aufklärung*] dans les *connaissances* ; car elles sont plutôt un principe négatif dans l'usage de notre faculté de connaître et celui qui est extrêmement riche en connaissances est fréquemment le moins éclairé quant à leur usage²⁹.

L'*Aufklärung* kantienne, « moins exigeante », introduit d'abord un déplacement dans le débat, en insistant sur son aspect essentiellement *négatif* – l'*Aufklärung* n'est pas un contenu doctrinal positif, mais consiste avant tout en la « sortie » d'un certain « état » jugé indigne³⁰. Cela ne fait pourtant pas de l'*Aufklärung* une simple formalité aux yeux de Kant, car bien au contraire, « il est la plus importante révolution qui se puisse accomplir dans l'intériorité de l'être humain »³¹ comme le mentionne l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Il faut comprendre que le philosophe de Königsberg n'écarte évidemment pas non plus la légitimité de la quête de la connaissance. On ne saurait trop souligner que la première des trois *Critiques* tentait précisément d'identifier quelles en étaient les conditions de possibilité en tentant de répondre systématiquement à la fameuse question cardinale « Que puis-je savoir? ». En ce sens, cultiver son entendement demeure une nécessité pour Kant, cela consiste en un devoir de l'être humain envers lui-même³². Il est donc nécessaire dans un premier temps de définir quelles sont les modalités de la théorie de la connaissance selon la pensée kantienne afin de bien déterminer en quoi consiste proprement le tournant épistémologique opéré par la philosophie critique.

²⁹ QOP, AK VIII, 146.

³⁰ QQL, AK VIII, 35.

³¹ A, AK VII, 219.

³² MM (DV), AK VI, 444.

Pour Kant, la connaissance se définit davantage comme une relation de données de la représentation à des objets plutôt que comme le reflet passif de réalités livrées toutes faites. C'est dire que le sujet connaissant participe activement à l'élaboration de la connaissance non pas simplement en éclairant ses propres concepts, ainsi que le voulaient les rationalistes de l'école précitée, mais à travers les formes de l'intuition *et* de la pensée, ce qu'établissaient respectivement l'*Esthétique* et l'*Analytique transcendantales* dans la *Critique de la raison pure*. En effet, pour Kant, l'expérience est toujours subordonnée aux modalités ou formes sensibles *et* intelligibles du sujet connaissant, modalités qui sont au sens propre les conditions de possibilité de l'expérience³³. C'est grâce aux intuitions de sa faculté sensitive (*le temps et l'espace*) et aux concepts de sa faculté intellectuelle (*les catégories*), que l'être humain est en mesure de constituer et d'organiser l'expérience afin d'en extraire une réalité *connaissable*. Dans ce contexte, toute connaissance possible est nécessairement soumise aux facultés du sujet, elle concerne moins les propriétés réelles de l'objet même que les relations entre le sujet et le phénomène – la formule la plus forte qu'utilise Kant est sans aucun doute que « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »³⁴. Il convient d'ailleurs ici d'insister sur le terme de *phénomène*, qui est pour Kant l'intuition qui affecte le sujet et se présente à lui de façon encore indéterminée³⁵. La connaissance se constitue précisément par la détermination du phénomène, c'est-à-dire l'application des formes pures de l'entendement à cet objet indéterminé de la sensibilité. La conséquence immédiate de cette conception de l'être humain qui, grâce à ses facultés, a le pouvoir de

³³ Il s'agit là précisément de la définition kantienne du terme de « *transcendental* » : « J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant que celui-ci doit être possible *a priori*. » Cf. C1, AK III, 43.

³⁴ C1, AK III, 13.

³⁵ C1, AK III, 50.

produire une connaissance d'expérience est que l'objet en lui-même, ce qu'il est *en-soi*, ne peut être l'objet d'aucune science, car il excède par définition les capacités humaines. D'une part, le modèle scientifique kantien est donc résolument physico-mathématique – Kant est newtonien – c'est-à-dire que le monde est constitué de façon telle qu'il revient à l'entendement de le déchiffrer en appliquant ces formes pures (intuitions et concepts) à la matière (le phénomène) produisant ainsi une lecture qui se traduit par un ensemble de lois intelligibles. Kant se situe alors à mi-chemin entre l'empirisme, qui fondait la connaissance sur la sensibilité et le rationalisme dogmatique, qui ne jurait que par les concepts innés de la raison appliqués à un objet extérieur. D'ailleurs, il faut souligner le double sens de la formule que Kant employait à l'endroit de Wolff, à la fois un éloge et un désaveu. Pour avoir systématisé le savoir en un tout cohérent dans le registre de la raison spéculative, Wolff est effectivement un *grand* savant de l'avis de Kant. Mais pour n'avoir pas su employer la critique, c'est-à-dire pour n'avoir pas su déterminer les limites de la rationalité humaine et les conditions de possibilité de la connaissance, Wolff demeure néanmoins un métaphysicien *dogmatique*.

Or c'est en quelque sorte bien malgré eux si Leibniz, Wolff et leurs successeurs se sont ainsi illusionnés quant au rôle de la raison, admet Kant, puisque l'être humain désire de manière générale et de façon tout à fait légitime connaître des objets qui dépassent le cadre de l'expérience possible³⁶. Ainsi les questions de la liberté de l'arbitre, de la vie après la mort et de l'existence – ou non – de divinités ou d'un Être suprême, demeurent des interrogations qui de tous temps, occupent une place essentielle dans la pensée humaine. Mais ces interrogations excèdent la possibilité de leur connaissance, car elles ne peuvent ni être saisies par l'intuition sensible et ce faisant, ni par le concept. Et c'est

³⁶ Cf. C1, AK III, 13-14.

précisément sur ce point que les philosophies dogmatiques font erreur, prétendant pouvoir en arriver à une connaissance de ce type d'objet. Or selon Kant, ce sont des objets que l'on peut seulement *penser*, mais que l'on ne peut *connaître*. Et de tels objets que l'on peut seulement penser, ce sont dit Kant, les *idées* de la raison pure. Dans le vocabulaire kantien, l'idée, qui rappelle explicitement l'idée platonicienne, est un pur *apriorisme* de la raison³⁷, l'idéal d'une perfection ou *maximisation* quantitative et qualitative qui ne se trouve pas et ne peut précisément se trouver dans l'expérience³⁸. L'idée n'est donc pas constitutive mais régulatrice ; elle n'est pas un état de fait mais un idéal vers lequel doit tendre la raison pure. Autrement dit, elle n'a pas de réalité théorique, ni historique, mais une réalité seulement pratique. Il s'agit d'une pensée que l'on ne peut ni démontrer, ni réfuter *par la théorie*.

Ce sont dès lors deux usages bien délimités de la raison pure qui sont à distinguer et qui sont les objets des deux premiers volets de la philosophie critique. Le premier, qui concerne la raison pure théorique, est cette faculté de connaissance qui élabore les lois du monde phénoménal. Elle est essentiellement une physique pure qui rend possible la physique mathématique. Le second, qui concerne ainsi que nous l'avons dit la raison pure pratique, est un usage qui postule ces mêmes idées de la raison. Si Kant s'est livré à une critique de la raison pure théorique dans sa *Critique de la raison pure* – critique qui aboutissait au constat (*Resultat*) négatif suivant lequel la connaissance n'est pas possible au-delà du champ de l'expérience – c'est pour ménager une plus grande place à la raison pure pratique, ce que résume la proposition : « [i]l me fallait donc mettre de côté le *savoir*

³⁷ Tout comme les intuitions sensibles et les catégories, également *a priori*, mais qui dans leur cas s'appliquent à l'expérience. On peut donc affirmer sans trop schématiser que les idées sont à la raison pure ce que les catégories sont à l'entendement.

³⁸ A, AK VII, 199-200.

afin d'obtenir de la place pour la *croissance*... »³⁹. La bévue que commettait Mendelssohn aux yeux de Kant consistait dès lors à situer intégralement l'*Aufklärung* du côté de la philosophie spéculative, pour ensuite faire appel au *consensus* (la *Kultur*) et de ce fait, à l'entendement commun, afin d'évaluer le processus de transformation du savoir en pratique. Or pour Kant, il serait périlleux de livrer la science à l'entendement commun et c'est dans le registre pratique que ce dernier trouve sa fonction première⁴⁰.

1.2.1. PENSER SANS L'AUTORITÉ D'UN AUTRE

Comme chacun sait, *Qu'est-ce que les Lumières?* assimile l'*Aufklärung* à la sortie de cette condition jugée indigne, « l'état de tutelle » (*Unmündigkeit*), qui se manifeste à proprement parler par « l'incapacité de se servir de son propre entendement sans la conduite d'un autre »⁴¹. D'ailleurs, dit Kant, beaucoup d'hommes demeurent dans un état de tutelle leur vie durant, donc même une fois libérés de l'autorité parentale (*naturaliter maiores*)⁴². Si le terme d'*Unmündigkeit* fait référence à la minorité juridique telle que définie en fonction de l'âge, il renvoie également à un état de protection judiciaire dans lequel une personne, incapable de s'occuper de l'organisation de ses propres affaires, s'en remet à une autorité extérieure. Mais il n'est pourtant pas ici question d'un état impliquant une anomalie de l'entendement ou une quelconque déficience intellectuelle. C'est donc dire que même après avoir atteint l'âge de la majorité, certaines personnes choisissent, par « lâcheté » et par « paresse », de demeurer sous l'autorité d'instances

³⁹ C1, AK III, 19.

⁴⁰ Cf. QOP, AK VIII, 141-142.

⁴¹ QQL, AK VIII, 35.

⁴² La traduction d'*Unmündigkeit* par « état de tutelle » paraît dès lors plus juste que par « minorité ».

extérieures⁴³. Faisant obstacle à l'*Aufklärung*, les tuteurs participent dès lors d'un cercle vicieux au sein duquel les individus se plaçant sous tutelle font appel aux tuteurs qui renforcent à leur tour la dépendance des individus sous tutelle. Plus précisément, Kant énonce trois cas de figure correspondant à ces tuteurs ; il s'agit de laisser un livre se substituer à son propre entendement, un pasteur ou directeur de conscience remplacer la sienne propre et enfin, un médecin décider à sa place de son régime. Il s'agit dans le premier cas, d'un livre qui devient le substitut de la connaissance. Dans le second, d'une autorité religieuse qui dicte la conduite morale à adopter. Dans le cas du médecin, d'un substitut à l'établissement de sa propre diète. Trois sphères, dit Kant, dans lesquelles il est nécessaire de faire l'usage de sa propre raison. Il importe cependant de regarder du côté du *Conflit des facultés* (1798) afin d'obtenir plus d'éclaircissements sur ce dernier cas, qui peut de prime abord paraître déroutant. Dans ce texte plus tardif, Kant souligne le fait que ce qui est globalement demandé à la médecine, c'est une longévité accrue. Or, dit-il, il suffit de faire preuve de retenue dans les penchants et de patience dans la maladie afin de contrer une mort prématurée :

[V]ivre honnêtement, ne pas commettre d'injustice, se comporter avec mesure dans la jouissance et avec endurance dans la maladie, en y faisant fond, avant tout sur les ressources de la nature ; toutes attitudes pour lesquelles il n'y a certes pas précisément besoin d'un grand savoir, et en vue de quoi d'ailleurs, on peut même, pour la plus grande part, se dispenser de ce savoir, pourvu que l'on veuille maîtriser ses penchants et confier le gouvernement de son esprit à sa raison...⁴⁴

⁴³ En 1798, l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* sera claire à cet égard, distinguant la « minorité » de la « tutelle légale ou civile » : « L'incapacité (naturelle ou légale) qui frappe un homme par ailleurs sain pour l'usage personnel de son entendement dans les affaires civiles correspond à ce que l'on nomme *existence sous tutelle* ; si cette incapacité a pour fondement la non-maturité de l'âge, on parle de *minorité* ; mais si elle repose sur des dispositions légales relatives aux affaires civiles, elle peut être désignée comme une existence sous tutelle *légale* ou *civile*. » (A, AK VII, 208-209.)

⁴⁴ CF, AK VII, 30.

Une vie honnête et sans excès sous l'égide de la raison est donc le moyen le plus sûr de conserver une bonne santé. Cette prescription en matière de santé n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'idée de « juste mesure » qu'Aristote définissait comme suit : « [t]out homme averti fuit l'excès et le défaut, recherche la bonne moyenne et lui donne la préférence »⁴⁵. Mais on ne saurait pourtant voir Kant étendre un tel principe pratique en matière de morale. Kant affirmera même dans sa *Métaphysique des mœurs* qu'un tel principe de « juste mesure » sombre dans la tautologie, du moment qu'il présuppose une norme et n'y ajoute rien en indiquant qu'il s'agit de ne pas s'en écarter, ni dans l'excès ni dans le défaut⁴⁶. Pour Kant, le principe du *devoir* se rapporte précisément à cette norme présupposée par le principe de juste mesure et suffit donc en ce qui concerne la conduite éthique adéquate à adopter⁴⁷. L'erreur surgit donc ici lorsque l'on prétend pouvoir remplacer l'effort soutenu que requiert une saine modération dans la conduite par les connaissances d'une autorité extérieure. Or il n'est nullement nécessaire de faire appel ou d'être soi-même docteur en médecine afin de vivre sainement. L'entendement commun est pour cela suffisant. De plus, dit Kant, le médecin est souvent considéré comme un « faiseur de miracles » ou un « devin ». En surévaluant le pouvoir du médecin, le patient conforte ce dernier dans son autorité et se complaît de son côté dans son propre état de tutelle. En somme, dit Kant, l'être humain est d'abord et avant tout le premier

⁴⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre II, chap. 6.

⁴⁶ MM (DV), AK VI, 433.

⁴⁷ Comme le fait remarquer Otfried Höffe, la question de savoir si la critique kantienne de l'eudémonisme atteint réellement l'éthique aristotélicienne demeure ouverte. Cela tient, comme il l'indique, à deux conceptions différentes du *bonheur*, Aristote ne considérant pas celui-ci comme une « satisfaction du point de vue subjectif », mais comme « la fin suprême, au-delà de laquelle on ne saurait penser d'autre fin ». Cf. Otfried Höffe. *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, Albeuve : Castella, 1985, p. 130.

responsable de sa propre santé, tout autant qu'il l'est de son apprentissage théorique et moral.

1.2.2 L'AUFKLÄRUNG, PREMIÈRE MAXIME DE L'ENTENDEMENT COMMUN

Dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), une remarque sur l'*Aufklärung*⁴⁸ s'inscrit dans une réflexion plus large : Kant ne cherche pas seulement ici à établir l'autorité du sujet seulement dans son exercice moral, mais également dans l'exercice de sa faculté de juger en général. Pour ce faire, il s'attarde premièrement à éclaircir la notion de « sens commun », laquelle est trop souvent et à tort, dit-il, associée au champ de l'affectivité. Pour Kant, le sens commun renvoie en effet à un « pouvoir de juger », à une « réflexion ». Vouloir attribuer à un sens tel que la vue ou l'ouïe les aptitudes morales ou esthétiques, comme par exemple l'avancent les théoriciens du *moral sense* Shaftesbury et Hutcheson, revient à prendre l'effet – le sentiment de plaisir qui découle de l'action vertueuse – pour la cause. Le sens commun, mieux traduit par « entendement commun » (*sensus communis logicus* dans le cas des jugements moraux, par opposition au *sensus communis aestheticus* qui concerne les jugements esthétiques), a donc à voir avec l'entendement plutôt qu'avec les sens.

Ainsi défini, l'entendement commun se décline en trois principes de conduite subjectifs principaux ou « maximes » : (1) penser par soi-même ; (2) penser en se mettant à la place de tout autre ; (3) toujours penser en accord avec soi-même. L'*Aufklärung*, nous le voyons, correspond littéralement à la première maxime de l'entendement commun. Par là, Kant affirme non seulement l'accessibilité de l'*Aufklärung* à tout être

⁴⁸ C3, AK V, 293-294 (§40).

raisonnable, c'est-à-dire simplement pourvu d'un entendement commun – d'ailleurs « non encore cultivé » précise-t-il – mais il fait de celle-ci davantage qu'une simple sortie d'un état de tutelle : en tant que maxime fondamentale de l'entendement commun, elle est ici présentée comme une tâche, autrement dit, un devoir – ce que corrobore par ailleurs *Que signifie s'orienter dans la pensée?*⁴⁹

L'obéissance à ces trois simples principes pratiques est donc un gage de moralité, de sagesse même, dira l'*Anthropologie*⁵⁰. Dans une note explicative, que nous citons en entier, Kant dit :

[L'*Aufklärung*] constitu[e] *in thesi* une chose aisée, mais *in hypothesi* une entreprise difficile et longue à mettre en œuvre : cela, dans la mesure où ne pas faire preuve d'une passivité de sa raison, *mais se donner constamment à soi-même sa propre loi*, c'est certes très facile pour l'homme qui ne veut qu'être en accord avec sa fin essentielle et qui ne désire pas savoir ce qui dépasse son entendement ; mais étant donné que l'aspiration à un tel savoir est à peu près inévitable, et que ne manqueront jamais ceux qui promettent avec beaucoup d'assurance de pouvoir satisfaire cet appétit de savoir, il ne peut qu'être très difficile de maintenir ou d'établir dans la manière de penser (surtout quand elle est publique) cette démarche simplement négative (qui définit l'*Aufklärung* proprement dite)⁵¹.

La difficulté du « penser par soi-même », objet de la première maxime, soit celle de l'*Aufklärung* tient donc à cette tentation chez l'être humain de poser le fondement de ses propres connaissances et de ses propres actions ailleurs qu'en lui-même. Voilà pourquoi l'*Aufklärung*, qui se résume très succinctement en cette simple maxime, est si aisée en théorie (*in thesi*), mais difficile dans son application (*in hypothesi*), en ce qu'elle est un effort volontaire constant et ne correspond pas à un état qui, une fois atteint, serait garant d'une moralité sûre. Le courage auquel Kant fait appel afin de s'extirper de la tutelle est dès lors une vertu qui s'inscrit dans la durée, elle est un effort soutenu dans le temps. La

⁴⁹ QOP, AK VIII, 146.

⁵⁰ A, AK VII, 200.

⁵¹ C3, AK V, 294, note.

difficulté de l'*Aufklärung* consiste donc non pas dans sa *formulation* – qui va précisément à l'encontre d'un appareil théorique élaboré – qui, après tout, se résume chez Kant en simples locutions (« sortie de l'état de tutelle », « libération de la superstition », etc.) et en maximes fort simples, mais dans son *application*, c'est-à-dire dans le fait de « se donner constamment à soi-même sa propre loi ».

Enfin, penser par soi-même, dit Kant, c'est penser hors de tout « préjugé » et le plus grand préjugé d'entre tous, c'est celui qui « consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise à des règles que l'entendement, à travers sa propre loi essentielle, lui donne pour fondement »⁵², préjugé qui n'est pas autre chose que la superstition. En assimilant la libération de la superstition à l'*Aufklärung*, Kant démontre qu'il partage bel et bien un objectif analogue à celui de ses contemporains en souhaitant libérer les esprits de la superstition. Mais il confirme par ailleurs sa propre nouveauté en définissant celle-ci comme la représentation d'une nature qui n'obéit pas aux lois de l'entendement⁵³. Avant de cerner ce qu'il entend précisément par cette définition singulière, il convient de se pencher sur certains des textes concernant explicitement le volet pratique de la philosophie kantienne, entre autres la *Critique de la raison pratique* et la *Fondation de la métaphysique des mœurs* – ouvrages d'ailleurs parus sensiblement à la même époque que sa réponse à l'interrogation du *Berlinische Monatsschrift*.

1.2.3. LA VOLONTÉ LIBRE OU L'AUTONOMIE

Avant de passer à la dimension proprement politique du concept kantien d'*Aufklärung*, il convient de signaler qu'en cette même année 1784 Kant rédigeait sa *Fondation de la*

⁵² C3, AK V, 294.

⁵³ Alors qu'un rationalisme tel que nous l'avons vu y voyait plutôt un manque de connaissances à combler.

métaphysique des mœurs dans laquelle il prônait le refus de toute autorité extérieure en matière de conduite morale. C'est alors qu'il est amené à développer la conception spécifiquement éthique de l'« autonomie », laquelle n'est manifestement pas sans lien avec l'appel à penser par soi-même dans l'écrit sur l'*Aufklärung*, sauf que dans ce dernier cas la perspective est beaucoup plus large. Dans la *Fondation*, l'autonomie morale se définit comme suit :

[Elle] est la propriété que possède la volonté d'être pour elle-même une loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc de choisir toujours en sorte que les maximes de son choix soient conçues en même temps, dans le même acte de vouloir, comme loi universelle⁵⁴.

Kant réactualise ici le sens littéral du terme d'autonomie (*αὐτόνομος*) posant un élément normatif, régulateur et universel (*νομος*) situé dans l'individu (*αὐτό*). Inversement, on retrouve dans la seconde *Critique* une description correspondant au délaissement de la raison devenue passive, que Kant associe au terme d'hétéronomie (*ἑτερονομος*) : « [L'hétéronomie de l'arbitre] fait qu'on suit une impulsion ou une inclination quelconque ; et alors la volonté ne se donne pas elle-même la loi, mais seulement le précepte d'obéir, en usant de la raison, à des lois pathologiques. »⁵⁵ La raison devenue passive est donc une raison qui chercherait ailleurs qu'en elle-même, soit dans les inclinations, le principe de son action. Cette acception rejoint expressément la passivité qui découle d'une personne en proie à ses propres penchants tel que promulgué dans *Qu'est-ce que les Lumières?* (lâcheté et paresse). Ne pas avoir le courage de penser par soi-même signifie donc résolument sombrer dans l'hétéronomie, soit chercher ailleurs qu'en sa raison propre, les principes de son action – ce qui prive dès lors cette dernière de

⁵⁴ FMM, AK IV, 440.

⁵⁵ C2, AK V, 33.

toute possibilité d'action morale au sens kantien. Et c'est pour ainsi dire *a fortiori* que, s'abandonnant aux jugements de tuteurs, l'individu sous tutelle fait preuve d'hétéronomie. Kant lie d'ailleurs explicitement l'abandon du libre arbitre à l'autorité d'autrui au concept d'hétéronomie dans sa *Critique de la faculté de juger* dans un passage concernant l'esthétique : « [f]aire de jugements d'autrui le principe déterminant du sien correspondrait à l'hétéronomie »⁵⁶.

⁵⁶ C3, AK V, 282.

CHAPITRE 2.

LES ENJEUX POLITIQUES DE L'*AUFKLÄRUNG* : L'USAGE PUBLIC DE LA RAISON, LA REPRÉSENTATIVITÉ ET LE RÉPUBLICANISME

Les proclamateurs et les interprètes naturels de ces droits [du peuple à l'égard de l'État] sont les philosophes [...], propagateurs des lumières, alors même que leur voix n'est pas dirigée confidentiellement vers le peuple, mais respectueusement vers l'État [...], ce qui ne peut s'accomplir autrement que par le moyen de la publicité.
– CF, AK VII, 89.

Si l'*Aufklärung* concerne en premier lieu le développement de l'autonomie chez l'individu, il va sans dire que Kant envisage dans *Qu'est-ce que les Lumières?* quels sont les ressorts politiques susceptibles de favoriser cette émancipation par la libre pensée. L'être humain, en tant qu'être empirique, aspirant à une liberté illimitée – la liberté n'est pas seulement autonomie au sens éthique, mais elle est également liberté extérieure au sens juridique¹ – l'enjeu politique fondamental est d'établir quels sont les principes qui permettront la coexistence d'individus libres à l'intérieur d'un État, soit d'établir une société de *droit*, qui est précisément « l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté. »² Certains éléments portent à croire que Kant défend une certaine forme de *statu quo* politique, *Qu'est-ce que les Lumières?* culminant dans un éloge explicite à l'endroit de Frédéric II, souverain encore en place en 1784³. Qui plus est, Kant y condamne expressément toute tentative de révolution en plus de prescrire une obéissance civile absolue⁴. Plusieurs commentateurs ont conséquemment retenu la

¹ A, AK VII, 268.

² MM (DD), AK VI, 230.

³ Le règne de Frédéric le Grand tire cependant à sa fin en 1784. Sa santé se dégrade au cours de l'année suivante et il meurt en août 1786.

⁴ QQL, AK VIII, 36-37.

faiblesse et le conservatisme de la pensée politique du philosophe de Königsberg, pointant du doigt ici et ailleurs dans son corpus cet accommodement vis-à-vis de régimes ouvertement autoritaires⁵. Nous voudrions démontrer dans ce second chapitre que la pensée politique déployée dans l'opuscule de 1784 et ailleurs, bien qu'elle puisse difficilement être qualifiée de particulièrement audacieuse et qu'elle ait pu être dépassée par certains contemporains de Kant, comporte néanmoins certains éléments importants qu'il convient de faire ressortir afin de mieux saisir une posture plus nuancée que celle qui réduirait l'inventeur du criticisme à un simple conservateur politique. Si le texte de 1784 fournit certaines clés à cet égard, il importe cependant de consulter d'autres œuvres parmi les écrits politiques de la décennie 1790, dont *Théorie et Pratique (1793) Vers la paix perpétuelle (1795)*, ainsi que la *Doctrine du droit (1796)*, afin d'appuyer cette lecture. Mais d'abord, penchons-nous à nouveau sur l'article sur les *Lumières* paru en 1784 afin de développer la conception du public déjà brièvement esquissée plus haut. Il appert en effet que le concept d'espace public constitue un pivot majeur de la pensée politique kantienne.

2.1. L'ACCÈS À L'ESPACE PUBLIC ET L'USAGE PUBLIC DE LA RAISON

On connaît désormais la postérité du concept d'espace public inauguré par Kant, remise à l'ordre du jour dans la seconde moitié du XX^e siècle et ce, notamment par Hanna Arendt⁶, mais aussi Jürgen Habermas⁷ et plus récemment, John Rawls⁸. Habermas

⁵ Cf. Notamment : Georges Vlachos. *La pensée politique de Kant*, Paris, Puf, 1962, p. 522.

⁶ Hannah Arendt. *Condition de l'homme moderne*, Paris : Pocket, 2002. Arendt y voyait d'ailleurs l'essentiel de la philosophie politique kantienne.

⁷ Jürgen Habermas. *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. de Launay, Paris : Payot, 1978.

⁸ John Rawls. *Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris : La Découverte, 2006.

explicitait en outre cette notion d'espace public chez Kant comme « ce principe qui représente la seule instance capable de garantir l'unité de la politique et de la morale »⁹. Tentons ici de cerner cette idée en apparence élémentaire d'espace public et de voir comment effectivement il s'agit pour Kant d'unir la politique ou le droit et la morale, dont les fins ne convergent pas nécessairement.

Dans *Qu'est-ce que les Lumières?*, Kant brosse le portrait de celui qui s'est libéré de l'état de tutelle, comme celui de quelqu'un qui n'hésite pas, le cas échéant, à faire un « usage public de sa raison », ce qui ne requiert rien d'autre que de prendre la plume « en tant que *savant (Gelehrter)*, devant l'ensemble du public *qui lit.* »¹⁰ Il ne s'agit pourtant pas de faire appel à des spécialistes afin d'éclairer les masses par leurs connaissances rigoureuses, ce qui nous reconduirait sans peine aux tuteurs évoqués plus tôt¹¹. Au contraire, l'usage public de la raison ne requiert tout au plus qu'une aptitude minimale à écrire et à pouvoir s'exprimer publiquement, en un mot donc, un entendement commun sain pourvu d'un certain niveau d'éducation. Dans ce contexte, l'*Aufklärung* mutuelle des membres d'une communauté devient très probable et même inévitable aux yeux de Kant.

Cependant, un passage de *Que signifie s'orienter dans la pensée?* (1786) paraît s'inscrire en faux contre ce qu'avance *Qu'est-ce que les Lumières?* en ce qui concerne la difficulté de la sortie de l'état de tutelle. Citons d'abord les deux passages :

Il est donc difficile à chaque homme pris individuellement de s'arracher à l'état de tutelle devenu pour ainsi dire une nature [...] Mais qu'un public s'éclaire lui-

⁹ J. Habermas (1978), *op. cit.*, p. 114.

¹⁰ QQL, AK VIII, 36.

¹¹ Il faut signaler que dans le *Conflit des facultés* (1798), un texte plus tardif, Kant procédera à une définition plus restrictive du « savant »; celui-ci est médecin, théologien, docteur en droit (les facultés « supérieures ») ou philosophe (faculté « inférieure »). Or seul le philosophe est réellement libre, du moment que les facultés dites supérieures servent toutes l'État à leur façon. Dans ce contexte, seul le philosophe peut être qualifié de « savant ». Cf. CF, AK VII, 21; 28; 35. *Qu'est-ce que les Lumières?*, en revanche, ouvrait le statut de « savant » à l'officier, au prêtre et au haut fonctionnaire.

même est plus probable ; cela est même presque inévitable pourvu qu'on lui accorde la liberté¹².

Instaurer les lumières en *quelques sujets* est donc chose facile ; il suffit de commencer tôt à habituer les jeunes esprits à une telle réflexion. Mais éclairer une *époque* est une tâche de très longue haleine ; car il se trouve beaucoup d'obstacles extérieurs qui interdisent pour une part ce mode d'éducation, pour une autre part le rendent plus difficile¹³.

L'on constate aisément qu'à première vue, il semble y avoir ici contradiction. À bien y regarder, on observe par contre quelques distinctions dans les termes susceptibles de suggérer une certaine voie de sortie. D'abord dans le premier extrait, Kant parle d'un « public » (*Publikum*) de gens lettrés alors que dans le second, il s'agit d'une « époque » (*Zeitalter*) entière. Le terme d'*époque* a certes dans le langage courant un sens plus large que celui de *public*, ce dernier qui comme nous l'avons vu réfère chez Kant à une communauté qui partage à tout le moins une unité linguistique et un certain niveau d'éducation. C'est d'ailleurs précisément le terme de *Zeitalter* qu'utilise Kant lorsque répondant dans *Qu'est-ce que les Lumières?* à la question de savoir « *[si nous vivons] maintenant à une époque (Zeitalter) éclairée?* » – il précise plus loin qu'il réfère par là à l'« ensemble des hommes »¹⁴. Ainsi, il est aisé de concevoir que la libération de toute une époque puisse être longue et fastidieuse, alors que celle d'une communauté plus restreinte serait fort probable et même inévitable. Quant à la libération des sujets pris isolément, c'est sans doute Henry E. Allison qui offre la suggestion la plus plausible concernant le contraste entre les deux textes :

The emphasis in “What is Enlightenment?” is on the difficulty of a single individual leaving a state of *Unmundigkeit* and becoming enlightened. The claim is that once one is in this condition it becomes virtually impossible to work one's way out of it. In “What is Orientation in Thinking?” however, Kant assumes an

¹² QQL, AK VIII, 36.

¹³ QOP, AK VIII, 147.

¹⁴ QQL, AK VIII, 40.

individual who is not yet corrupted, and argues that for such a being enlightenment is easily attained, given a proper education¹⁵.

La distinction tient donc au contexte. Le texte de 1786 porte sur l'éducation, ce qui présuppose en outre un éducateur déjà éclairé. En revanche, à l'intérieur du public évoqué en 1784, c'est-à-dire une société qui déjà met en avant le *penser par soi-même*, il devient aisé d'instaurer l'*Aufklärung en quelques sujets*, alors que cela est plus improbable lorsque de telles conditions ne sont pas au préalable réunies. Donc, dans le cas global d'une époque, il est manifeste que les effets d'un public éclairé sur la population en général ne se feront sentir qu'avec le temps. C'est en substance ce que reconnaît Kant lorsqu'il qualifie sa propre époque comme une époque « des Lumières » plutôt que comme une époque d'emblée « éclairée »¹⁶. L'ère de Frédéric II, si elle n'a pas encore permis d'affranchir la population, a néanmoins favorisé l'émergence de certaines conditions propres à l'émancipation – notamment par sa libéralité en matière de religion¹⁷.

Kant distingue néanmoins l'« usage public » parfaitement libre de l'« usage privé » de la raison, lequel est soumis à des contraintes institutionnelles. Ce dernier est ainsi prescrit à l'intérieur de toute charge civile, au sein de laquelle un sujet est tenu d'obéir aux règles qui légifèrent l'exercice de ses fonctions afin de garantir un certain ordre social et une certaine efficacité. Plusieurs commentateurs ont relevé l'étrangeté de cette

¹⁵ Henry E. Allison. "Kant's Conception of Enlightenment" dans Mark D. Gedney, (éd.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, vol. 7: Modern Philosophy*, Charlottesville: Philosophy Doc Ctr, 2000, p. 40.

¹⁶ QQL, AK VIII, 40.

¹⁷ Kant loue en effet son souverain du fait que son règne permissif a en outre donné libre cours aux tenants de la théologie rationnelle, tels que Wilhelm Abraham Teller et Johann Joaquim Spalding. Ces derniers avaient tenté de rallier la foi et la raison en purgeant la doctrine religieuse officielle de ses éléments jugés irrationnels : les fables, les mythes et les allégories et les « miracles » du récit biblique.

distinction¹⁸ : après tout, l'usage privé de la raison concerne tout autant l'officier dans l'exécution de ses fonctions que le pasteur qui prêche devant ses catéchumènes – ce qui, il faut bien l'admettre, semble correspondre au sens courant d'intervention « publique ». Or l'usage privé de la raison est à entendre au sens où il prévaut à l'intérieur du cadre établi par la fonction sociale attitrée d'un quelconque acteur sous l'égide d'une autorité précise (qu'il s'agisse du conseil œcuménique, de l'état-major ou du ministère des finances), alors que l'usage public suppose un dépassement de cette fonction particulière et privée vers un plus grand public, voire à la société « cosmopolite ». Un prêtre serait donc tenu de s'astreindre à la doctrine officielle dans le cadre de ses fonctions, mais aurait tout le loisir – ou plus précisément le devoir – de partager publiquement, soit *par écrit*, toute critique concernant la dite doctrine.

2.2. LE CONTRACTUALISME KANTIEN

Afin d'explicitier la distinction entre l'usage public et l'usage privé de la raison, il est sans conteste fort utile d'évoquer le contractualisme inhérent à la pensée politique kantienne. Le contrat social, selon Kant – le « contrat originnaire » tel que formulé par exemple dans *Théorie et Pratique* –, partage certaines caractéristiques avec le contractualisme que défendaient ses prédécesseurs Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau. Il s'agit d'une manière générale d'un pacte par lequel les membres d'une société acceptent certaines limitations à leur liberté en échange de lois garantissant la perpétuation de l'harmonie sociale. Ce pacte implique en outre un état de

¹⁸ Voir entre autres: H. E. Allison (2000), *op. cit.* ; Antoon Braeckmann. "The Moral Inevitability of Enlightenment and the Precariousness of the Moment: Reading Kant's 'What Is Enlightenment?'" dans *Review of Metaphysics*, vol. 62, no 2, pp. 285-306, 2008; aussi, Ciaran Cronin. "Kant's Politics of Enlightenment" dans *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, no 1, pp. 51-80, 2003.

nature¹⁹, état préexistant à toute organisation sociale et avec lequel il rompt. Selon Kant, toute forme de contrat particulier, tel le contrat d'affaires ou le contrat matrimonial par exemple, présuppose un contrat originaire dont la fin est précisément l'union des citoyens au sein d'une constitution civile en vue du bien commun²⁰. Cette union reproduit d'ailleurs l'idée d'une « volonté générale » de Rousseau. Dans *Du contrat social*, ce dernier distinguait comme suit la volonté générale de la « volonté de tous » :

[La volonté générale] ne regarde qu'à l'intérêt commun, [la volonté de tous] regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale²¹.

La volonté générale n'est pas l'expression de la majorité et ne requiert donc pas nécessairement l'unanimité des voix²², mais elle désigne plutôt ce qui subsiste lorsque l'on fait abstraction des désirs particuliers de chacun. Chez Kant, comme nous le verrons, la volonté générale doit être *représentée* et elle s'exprime ultimement dans l'élaboration du droit, qui est la manifestation « extérieure » de la moralité²³. De même que pour Rousseau, elle n'est donc pas la somme ou l'agrégat des volontés particulières et divergentes de la multitude, mais la volonté commune dont on soustrait les intérêts particuliers de chacun. Cette union des volontés caractérise la sortie de l'état de nature ou pré-politique, qui loin d'être un idéal de liberté, se traduit par la menace constante du conflit et de la guerre. Ici, Kant se rapproche moins de Rousseau que de Thomas Hobbes (1588-1679), qu'il invoque d'ailleurs dans la première des trois *Critiques* :

¹⁹ L'état de nature est un état fictif tant pour Kant que pour Rousseau.

²⁰ TP, AK VIII, 296-297.

²¹ Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social*, Paris : GF Flammarion, 1966, p. 66.

²² « Pour qu'une volonté soit générale il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées... ». *Ibid.*, p. 64, note.

²³ Il est en ce sens adéquat d'affirmer que selon la perspective kantienne, le progrès de l'humanité se mesure à l'aune du progrès du droit, plutôt que du progrès de la moralité, qui est « intérieure » et conséquemment, « insondable ».

Comme l'affirme Hobbes : l'état de nature est un état de non-droit et de violence, et force est de l'abandonner pour se soumettre à la contrainte légale qui limite notre liberté uniquement pour qu'elle puisse coexister avec la liberté de tout autre et par là même avec le bien commun²⁴.

Mais d'un autre côté, l'État ou le pouvoir en place est sommé de gouverner selon le principe suivant lequel les seules lois qui sont véritablement valides sont celles *qu'un peuple est susceptible de se donner à lui-même*²⁵ – ce qui fonde proprement l'État moralement légitime et sans quoi cet État bascule nécessairement dans le despotisme. C'est donc la distinction même entre l'usage privé et l'usage public de la raison qui définit les modalités de ce contrat entre l'État et ses sujets. Dans le contexte privé, le citoyen est contraint par un devoir d'*obéissance* absolu. Mais dans le contexte public, soit à l'intérieur de l'espace public idéalement libéré de toute censure, le citoyen jouit d'une liberté illimitée afin de partager le fruit de ses *réflexions* en s'exprimant publiquement.

Kant admet pourtant qu'un tel contrat n'a probablement jamais existé dans les faits et qu'au reste, là n'est pas l'essentiel, puisque qu'il ne doit pas être compris comme une réalité effective, mais comme une idée de la raison :

Mais ce contrat (appelé *contractus originarius* ou *pactum sociale*) en tant que coalition de chaque volonté particulière et privée dans un peuple en une volonté générale et publique (...), il n'est en aucune façon nécessaire de le supposer comme un *fait* <Factum> (...) [mais] au contraire [comme] une *simple Idée* de la raison...²⁶

Nous l'avons vu, l'idée pour Kant réfère à une pensée qui par définition ne se trouve pas dans la réalité. Il serait dès lors vain, voire même nuisible de vouloir trouver dans l'histoire les signes concrets de la réalité d'un tel contrat. Plus généralement, il serait

²⁴ C1, AK III, 492.

²⁵ QQL, AK VIII, 39. Je souligne.

²⁶ TP, AK VIII, 297.

contre-productif de ne s'en tenir qu'à l'effectivité concernant les affaires humaines puisque cela fermerait pour ainsi dire le champ des possibles. C'est d'ailleurs précisément cet argument que Kant mobilisait contre le « philanthrope » Mendelssohn qui fondait son propre pessimisme quant au progrès de l'humanité sur l'histoire, laquelle disait-il, ne démontre pas les indices d'un réel progrès humain. Mendelssohn prônait un certain contrôle du savoir en guise de bienveillance à l'égard d'une société dont le progrès était davantage marqué par l'irrégularité que par la constance. Or, en plus de dénoncer l'union de cette prétendue philanthropie à une aussi piètre opinion du genre humain, Kant affirme dans *Théorie et Pratique* que « prétendre que ce qui n'a pas encore réussi jusqu'à présent ne réussira jamais, voilà qui n'autorise même pas à renoncer à un dessein d'ordre pragmatique ou technique [...], encore bien moins à un dessein d'ordre moral. »²⁷ Prenant pour exemple l'aéronef²⁸, l'auteur des trois *Critiques* affirme que ce sont finalement toutes les inventions dignes du progrès technique qui seraient inenvisageables si l'être humain s'en tenait à ne considérer que ce qui a déjà eu cours dans l'histoire. Pour Kant, l'humanité progresse nécessairement, tant en ce qui concerne la technique que la morale. Il faut toutefois préciser que ce progrès constant n'est en rien observable dans l'expérience ; une telle conception *eudémoniste* s'apparente pour Kant à un optimisme naïf qui revendrait à vouloir se placer du point de vue de la Providence²⁹. Si Kant observe donc lui aussi certaines interruptions, certains « ajournements » du progrès humain, il n'en conclut pourtant pas à la possibilité d'une rupture définitive – voire la régression à des stades inférieurs. Kant souligne d'ailleurs l'incongruité d'un

²⁷ TP, AK VIII, 309.

²⁸ Cela n'est pas anodin : les frères Montgolfier réalisent en 1783 le premier vol d'un être humain dans l'un de leurs fameux ballons à air chaud.

²⁹ CF, AK VII, 81-84.

Mendelssohn qui, en tant qu'*Aufklärer*, cherche à définir les conditions de possibilité de la libération du genre humain et de l'autre, n'admet que le progrès individuel.

Si l'*Aufklärung* kantienne doit donc finalement permettre de passer de l'époque « des Lumières » à une époque « éclairée », elle ne saurait ultimement laisser derrière ne serait-ce qu'un seul individu. Or si cette dimension universaliste de la liberté politique défendue par Kant laisse entendre qu'il prône l'instauration d'un régime de type participatif au sein duquel la société éduquée a le plein droit de délibérer des mesures législatives à mettre en place et de se prononcer sur leur adoption, il y a pourtant loin de la coupe aux lèvres.

2.3. LA FORME IDÉALE DU GOUVERNEMENT

Dans *Vers la paix perpétuelle*, Kant se livre à une critique sans appel de la démocratie, comprise comme l'une des formes de la souveraineté (« *forma imperii* ») de l'État³⁰. Ces formes de la souveraineté, qui correspondent au nombre de dirigeants exerçant le pouvoir, ne peuvent prendre que trois figures : « Ou bien *un seul*, ou bien *quelques uns* liés entre eux, ou bien *tous* ceux ensemble qui constituent la société civile, détiennent le pouvoir souverain (*autocratie, aristocratie et démocratie*) »³¹. Elles désignent dès lors la forme empirique, phénoménale, que peut prendre l'État. Or les formes de la souveraineté sont jugées moins décisives que les formes de gouvernement (« *forma regiminis* »), qui elles, correspondent à *la manière* de gouverner, c'est-à-dire à *l'idée* selon laquelle l'État doit être orienté. Deux formes de gouvernement sont possibles et s'opposent, aux yeux de Kant : le *républicanisme* (*Gemeines Wesen*), principe politique de la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, et le *despotisme*,

³⁰ PP, AK VIII, 352.

³¹ PP, AK VIII, 352.

qui au contraire, les place dans les mains d'une même instance. Kant est peu explicite quant à cette notion de séparation des pouvoirs, sous-entendant simplement qu'elle permettrait d'éviter l'abus qui résulterait d'une trop forte concentration des pouvoirs, c'est-à-dire, que « la volonté publique [soit] maniée par le chef d'État comme si c'était sa volonté privée »³². Il s'ensuit que le républicanisme est évidemment préférable au despotisme, ce dernier ne désignant au reste pas seulement le règne absolu d'un seul homme – un tel despotisme est d'ailleurs, soulignons-le, « le plus supportable de tous »³³, dit Kant –, mais peut également se manifester à l'intérieur de constitutions aristocratiques et démocratiques. Il en va de même en ce qui concerne le républicanisme, les différentes formes de souveraineté étant susceptibles d'établir une gouvernance à tout le moins conforme à son « esprit »³⁴ – c'est-à-dire convergente avec l'idée de liberté³⁵ – à l'exception pourtant notable de la constitution démocratique.

En effet, cette dernière, au sein de laquelle « tous veulent y être le maître »³⁶, est exclue du registre des régimes politiques légitimes puisqu'elle est nécessairement despotique aux yeux de Kant, étant donné que le règne de la totalité réunit inévitablement

³² PP, AK VIII, 352. C'est donc sans surprise que l'on voit Kant attribuer la pire forme de despotisme au régime dit « paternaliste », c'est-à-dire un régime ne tenant plus compte de la volonté générale et maintenant par là même ses sujets dans l'état de tutelle sous prétexte de veiller à leur bonheur. D'ailleurs, aucun État ne saurait faire plus généralement la promotion d'une conception particulière du bonheur à ses citoyens – ce qui reviendrait à considérer ceux-ci comme des êtres immatures incapables de forger leurs propres conceptions du bien-être. Rappelons que le bonheur, au contraire de la liberté, n'est pas uniforme mais particulier à chacun selon Kant – c'est d'ailleurs la raison même pour laquelle il rejette toute forme d'eudémonisme, soit la fondation d'une morale *universelle* à partir d'une réalité *contingente*. L'État ne doit donc en aucun cas se mêler de la recherche, par ailleurs légitime, de chacun en vue de son propre bien-être.

³³ PP, AK VIII, 353.

³⁴ PP, AK VIII, 352.

³⁵ « Il faut qu'il y ait dans toute République [...] un *esprit de liberté* étant donné que chacun exige, en ce qui touche au devoir universel des hommes, d'être convaincu par la raison que cette contrainte est conforme au droit, afin de ne pas se trouver en contradiction avec soi-même. » Cf. TP, AK VIII, 305.

³⁶ PP, AK VIII, 352.

les différents pouvoirs en une seule et même administration. Une démocratie de ce type³⁷ place donc la volonté générale en contradiction avec elle-même, puisque toute dissidence verrait son instigateur à la fois inclus (en tant que membre du tout) et exclu du pouvoir (suite à cette divergence) : il en résulte que « tous [...], ne sont pourtant pas tous »³⁸. Kant nomme cette aporie un « vice » ou « néant » de forme (*Unform*)³⁹, c'est-à-dire un problème formel intrinsèque à l'État. En bref, selon la perspective kantienne, la démocratie ne propose tout au plus que l'illusion de la représentation universelle et s'apparente davantage à la tyrannie de la majorité d'un Alexis de Tocqueville.

Seul le républicanisme est donc conforme au principe de représentativité et ce faisant, fidèle au principe de volonté générale. En cela, l'idée républicaine est l'équivalent politique de l'autonomie au sens où elle traduit la possibilité pour un peuple de se donner à lui-même ses propres lois⁴⁰, soit de voir la volonté générale d'un peuple garantie par le principe de représentativité. Ceci, d'autant plus que Kant atteste le fait que l'être humain a besoin d'un maître, maître qu'il ne requiert évidemment pas pour penser à sa place, ce qui en ferait précisément un tuteur, mais plutôt pour le détourner de ses intérêts égoïstes afin de penser collectivement et ainsi fonder la société civile légitime, soit une société dont les lois sont représentatives de la volonté générale⁴¹. En d'autres termes, le monarque est pour ainsi dire la manifestation empirique ou la représentation de l'autonomie politique, qui est une forme idéale. Dès lors, l'esprit

³⁷ Il faut le noter, la démocratie telle que révoquée par Kant est une démocratie de type direct ou participatif – elle exclut donc le principe de représentativité. Il y a cependant tout lieu de croire que sa conception du républicanisme est compatible avec les démocraties représentatives contemporaines, qui après tout, si elles ne sont pas nécessairement formellement républicaines, possèdent la caractéristique d'intégrer la représentativité comme principe phare de leur fonctionnement. Au reste, très peu de penseurs s'avouent « démocrates » à cette époque.

³⁸ PP, AK VIII, 352.

³⁹ PP, AK VIII, 352.

⁴⁰ Cf. Alain Renaut. *Kant aujourd'hui*, Paris : Aubier, 1997, p. 484.

⁴¹ IHU, AK VIII, 23.

républicain est mieux représenté par une volonté réduite, voire idéalement unique, que par une multitude de volontés disparates, susceptibles d'entrer en conflit les unes avec les autres en confondant leurs propres intérêts privés avec des devoirs universels. Suite à cette analyse, il appert que la qualité de la gouvernance est inversement proportionnelle au nombre de législateurs, ce qui fait de la monarchie républicaine le régime politique le plus souhaitable⁴². C'est également pourquoi même dans le cas d'un régime despotique, le règne d'un seul maître est préférable à celui de plusieurs et *a fortiori*, de tous.

Conséquemment à ce rejet de la démocratie, l'influence du public à l'endroit de l'appareil législatif doit être comprise comme une influence *indirecte*. Le public ne décide pas réellement de la législation à adopter, à l'instar de la démocratie athénienne, mais *éclaire* plutôt le pouvoir en place quant aux orientations à prendre par l'intermédiaire de ses publications. Le monarque, investi du rôle de représentant de la volonté générale, est donc bien le seul à être apte et autorisé à procéder aux réformes nécessaires en vue d'un État de droit juste. L'appel à Frédéric II dans *Qu'est-ce que les Lumières?* prend donc ici tout son sens. En y interpellant le législateur et en lui suggérant de maintenir la liberté de publication, y compris « au regard de la *législation* »⁴³, Kant s'adresse en tant que savant à la seule autorité digne de procéder aux réformes souhaitées. Un législateur éclairé, tel que l'est Frédéric II aux yeux de Kant, n'a rien à craindre des délibérations du public, y compris en matière de droit, puisqu'il doit savoir qu'il est ultimement, en tant que représentant de tous, l'unique décideur légitime. Au contraire, il en va de l'intérêt général et du sien propre d'être à l'écoute du précieux conseil de la

⁴² Kant reconnaît néanmoins la dangerosité de voir ce type de régime sombrer dans le despotisme. Cf. MM (DD), AK VI, 339.

⁴³ QQL, AK VIII, 41.

société savante, puisque toute personne qui penserait sans consultation publique risquerait de sombrer dans le particularisme :

Toutefois, quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre *pensée*, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous *communiquerions* nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs!⁴⁴

Insistons-y, pour Kant, « penser » signifie toujours penser en communauté. Cet appel au souverain est donc également une défense du rôle de savant et en premier lieu celui du philosophe⁴⁵, qui n'est plus maître de la cité comme chez Platon, mais dont la diffusion de sa pensée doit toujours être garantie par la liberté absolue de l'usage public de la raison.

2.4. LA QUESTION DU DROIT À LA RÉVOLUTION

Cette défense de l'idéal politique en tant que monarchie républicaine chez Kant va donc de pair avec un devoir d'obéissance inconditionnel envers la législation en vertu de l'usage privé de la raison, ce qui ultimement se traduit par une révocation absolue de toute possibilité de révolution. Cette dernière peut d'ailleurs tout au plus, dit-il, substituer un despotisme à un autre puisque de par sa nature fugace, la révolution ne peut jamais instaurer une véritable réforme dans le mode de pensée, un processus qui au contraire demande du temps⁴⁶. La révolution est même à ses yeux « le crime le plus grave et le plus condamnable » qui soit dans le cadre de la constitution républicaine :

[T]oute opposition au pouvoir législatif suprême, toute révolte destinée à traduire en actes le mécontentement des sujets, tout soulèvement qui éclate en rébellion est, dans une république, le crime le plus grave et le plus condamnable, car il en ruine le fondement même⁴⁷.

⁴⁴ QOP, AK VIII, 144.

⁴⁵ Ce qu'explicitera davantage le *Conflit des facultés*, ainsi que nous le verrons au chapitre suivant.

⁴⁶ QQL, AK VIII, 36.

⁴⁷ TP, AK VIII, 300.

Car de vouloir par ce moyen modifier une constitution, même dans le cas où celle-ci s'avère « défectueuse », aboutit nécessairement à une contradiction, à savoir que cela reviendrait à agir selon une maxime qui ne saurait être dévoilée publiquement – alors que le propre d'une maxime est précisément son potentiel universalisable, et donc publiable. En effet, au sein d'une constitution pourvue d'un amendement autorisant la révolution, l'autorité ne pourrait plus être considérée comme telle, du moment que serait entériné le droit de tout autre individu ou groupe d'individus d'usurper le pouvoir à tout moment s'il le juge nécessaire. Comme le mentionne Alain Renaut, un tel amendement reviendrait « à inscrire dans une constitution, qui définit les conditions d'un ordre public, une légitimation du désordre »⁴⁸. La révolution ne saurait donc se constituer en tant que droit dans ce contexte.

D'ailleurs, même dans le cas d'une nouvelle constitution fondée à la suite d'une révolution – donc via un processus intrinsèquement illégitime –, un peuple ne peut « se refuser à obéir loyalement à l'autorité qui a maintenant le pouvoir. »⁴⁹. Cela vaut également dans le cas d'un régime despotique, sous le règne duquel tout citoyen est tenu d'obéir aux lois, même si ces dernières s'avèrent entachées d'injustice. Cette dernière sentence, il faut en convenir, paraît on ne peut plus inquiétante. Or Kant justifie cette posture en indiquant que toute constitution, même injuste, vaut en effet mieux que l'absence de constitution, ce qui équivaldrait à un état d'anarchie et qui résulterait sans doute, au moins temporairement, de l'état d'urgence provoqué par une révolution. Aux yeux de Kant, en définitive, les tenants d'un droit à la révolution font preuve d'une compréhension erronée du contractualisme, entretenant la conception d'un contrat social

⁴⁸ A. Renaut (1997), *op. cit.*, p. 438.

⁴⁹ MM (DD), AK VI, 323.

réel, historique, qu'il est possible de rompre au besoin. Or l'*apriorisme* du contrat originaire tel que soutenu par Kant vient interdire cette dernière possibilité. L'on ne saurait rompre ce pacte sans porter atteinte au fondement même du droit qui, nous l'avons vu, doit être compatible, abstraction faite de toute application empirique, avec le critère de publicité. Le critère éthique et juridique par excellence du droit public est donc, nous l'observons, le principe de publicité, il en est, comme le stipule *Vers la paix perpétuelle*, la « formule transcendantale »⁵⁰.

Si l'obéissance à la législation prônée par Kant est sans équivoque, loin d'être une tare, la contrainte civile est considérée comme nécessaire à toute cohésion sociale – c'est d'ailleurs « la malignité de la nature humaine [qui] rend la contrainte nécessaire »⁵¹. Toute contrainte extérieure n'est donc chez Kant légitime que dans la mesure où elle autorise la plus grande liberté de chacun. Cependant, malgré la rigueur de ses appels à une obéissance citoyenne absolue, qui apparaît comme le remarque Dimitri Lang « au mieux [...] opter pour le maintien de la monarchie [et] [a]u pire, justifier le despotisme »⁵², il faut observer que l'avis de Kant à propos de certains faits de l'époque paraît plus tempéré. En ce sens, il est utile d'évoquer son appréhension de l'événement de première importance que constitue la Révolution française. Cela est bien connu, Kant note dans le *Conflit des facultés* que la Révolution française est pour celui qui l'observe « un événement de notre temps qui prouve [la] tendance morale de l'humanité »⁵³. Cette considération paraît dans un premier temps fortement incompatible avec sa désapprobation vis-à-vis de toute tentative de révolution, qui était précisément contraire

⁵⁰ Formule qui s'énonce comme suit : « Toute action qui a trait au droit des autres hommes, ou dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité, n'est pas de droit. ». Cf. PP, AK VIII, 381.

⁵¹ PP, AK VIII, 381.

⁵² Dimitri Lang. « Émancipation sans révolution chez Kant » dans L. Bianchi et al. (2009), *op. cit.*, p. 297.

⁵³ CF, AK VII, 85.

aux modalités de la publicité et donc par le fait même, moralement condamnable. Mais il faut observer de plus près le déclenchement des événements afin de mieux comprendre l'enthousiasme de Kant, ainsi que le suggère Alain Renaut dans *Kant aujourd'hui*⁵⁴. Ce dernier fait remarquer que pour Kant, Louis XVI, par sa convocation des États généraux en 1789, renonce implicitement à sa propre autorité et entérine le nouveau pouvoir, constitué par ce qui, suite à l'alliance du Tiers état, d'une partie de la noblesse et de certains ecclésiastes, deviendra l'Assemblée constituante. Ce transfert de pouvoir, en soi tout à fait légal, justifierait la légitimité de la réforme qui s'ensuivît, aussi radicale a-t-elle pu être, engagée par cette instance représentative nouvellement instituée, à savoir l'institution d'une république. Le processus révolutionnaire au sens propre ne s'est donc réellement amorcé, aux yeux de Kant, que dans la suite des événements – et en premier lieu suite au régicide de 1793, Louis XVI ayant été injustement condamné pour ainsi dire rétroactivement, sous les termes d'une nouvelle constitution pour des actes perpétrés durant l'Ancien Régime. Il appert donc que le réformisme de Kant laisse place à des changements constitutionnels qui peuvent s'avérer significatifs, et ce en tout respect des formes légales.

Si cet événement historique d'envergure capitale dévoile avec éclat pour Kant l'aspiration de l'être humain à un degré supérieur de moralité, c'est précisément parce qu'il est le signe manifeste de la revendication légitime d'un peuple de se donner une constitution républicaine. Et ce, nonobstant les conséquences concrètes de ce grand bouleversement⁵⁵, que Kant constatera au reste avec la même horreur que plusieurs de ses contemporains. Mais il n'en demeure pas moins que toute salutaire l'émotion provoquée

⁵⁴ A. Renaut (1997), *op. cit.*, pp. 442-444.

⁵⁵ C'est-à-dire de la *Terreur* sous Robespierre à l'avènement d'une forme renouvelée de despotisme sous Napoléon 1^{er}.

sur son spectateur puisse-t-elle être aux yeux de Kant parce qu'elle révèle en quelque sorte le potentiel humain, une révolution ne saurait pourtant pas déboucher sur une véritable théorie du droit qui, nous l'avons souligné, ne peut dépendre de maximes qui ne peuvent être dévoilées publiquement.

2.5. COSMOPOLITISME ET PAIX PERPÉTUELLE

C'est donc l'idée républicaine et ce faisant, la gestion des réformes par le(s) représentant(s) du peuple, qui doit fonder le droit. Cette représentativité en conformité avec l'usage public de la raison assure, pour reprendre les mots d'Habermas, la concordance entre politique et morale, ou entre les réformes constitutionnelles d'un gouvernement particulier et la volonté générale d'un peuple gouverné. Au demeurant, seulement cette constitution politique précise, en accord avec le droit naturel des hommes⁵⁶ affirme Kant, doit permettre d'établir un état de pacification durable au sein de la société civile :

[L]a République qui, pensée conformément à cette idée par des concepts purs de la raison, s'appelle un idéal platonicien (*respublica noumenon*), loin d'être une élucubration vide, [elle] est la norme éternelle de toute constitution civile en général, et éloigne toute guerre⁵⁷.

Mais au nom de l'aspiration universelle de la morale kantienne, il doit y avoir des principes politiques qui puissent se porter garants non seulement de la paix civile *au sein de l'État*, mais également de relations pacifiques internationales. Kant spécifie d'ailleurs que le globe étant un espace limité, les relations entre nations ne sont pas seulement inévitables, mais tout accroc au droit risque ultimement de se faire sentir à l'échelle

⁵⁶ CF, AK VII, 90-91.

⁵⁷ CF, AK VII, 90-91.

mondiale. Dans ce contexte, la référence à la « société cosmopolite »⁵⁸ dans *Qu'est-ce que les Lumières?* demande une plus ample élaboration.

Il faut cependant d'abord observer que Kant voit dans le conflit armé plusieurs aspects apparemment contradictoires. Ainsi, la guerre est « inévitable [...] mais [est] néanmoins un mobile supplémentaire [...] pour développer au plus haut degré tous les talents qui servent à la culture »⁵⁹; elle a même « quelque chose de sublime en elle »⁶⁰. Pourtant, la guerre est « le fléau du genre humain »⁶¹; « la source de tous les maux et de toute corruption des mœurs »⁶²; « la ruine de tout bien »⁶³ et « le plus grand obstacle à la moralité »⁶⁴. Enfin, tributaire du remarquable oxymore d'« insociable sociabilité »⁶⁵ voulant que l'être humain soit à la fois porté vers et susceptible d'entrer en conflit avec ses semblables, la guerre est également, dit-il dans *Vers la paix perpétuelle*, ce qui a permis de peupler les régions inhospitalières du globe⁶⁶. L'on observe donc sans grande surprise une détermination équivoque analogue à celle qui désignait la révolution, qui après tout, est à bien des égards un état de guerre au sein d'une nation.

Or Kant théorise cette ambiguïté dans la *Critique de la faculté de juger*. Il précise qu'un spectacle tel que celui d'un conflit armé provoque chez son observateur une réaction subjective mitigée, thématifiée en tant qu'affect devant le « sublime », c'est-à-dire d'un phénomène qui, par définition, dépasse le cadre de toute compréhension rationnelle. Kant affirme qu'un plaisir mêlé d'effroi découle de la vue de cet effort par

⁵⁸ QQL, AK VIII, 37.

⁵⁹ C3, AK V, 433.

⁶⁰ C3, AK V, 262-263.

⁶¹ RE, AK VI, 34.

⁶² CF, AK VII, 86.

⁶³ CF, AK VII, 91.

⁶⁴ CF, AK VII, 93.

⁶⁵ IHU, AK VIII, 20-21.

⁶⁶ PP, AK VIII, 363-365.

lequel la pensée humaine « tente de se hisser à la hauteur d'une totalité »⁶⁷. Mais pour bien mesurer cette ambivalence à l'égard du conflit et de l'affect qui en résulte, il faut souligner l'insistance du philosophe sur l'activité productrice de forces antagonistes à l'œuvre dans l'univers. Ce sont des forces attractive et répulsive qui structurent la matière et le phénomène⁶⁸; ce sont les oppositions entre le bon et le mauvais principe qui produisent la morale; ce sont également les conflits armés entre nations qui doivent pour ainsi dire préparer l'avènement d'une paix géopolitique. C'est donc précisément en raison de la dualité de l'être humain⁶⁹, de son insociable sociabilité, qu'il est nécessaire pour une société libre ou en voie de l'être, d'envisager le droit : droit entre les hommes au sein de la constitution républicaine et plus largement, au sein d'un « *État cosmopolitique universel* [...], foyer où se développeront toutes les dispositions primitives de l'espèce humaine. »⁷⁰.

Seule cette dernière doit en effet permettre l'avènement d'une *pacification* durable entre États, ce à quoi référerait littéralement le titre « *Vers la paix perpétuelle* ». Nous marquons d'ailleurs ici à escient le terme de « pacification » afin de souligner qu'un véritable traité de pacification (Kant dit lui-même « *Foedus pacificum* »⁷¹), soit un traité qui mettrait fin à toutes les hostilités, est quelque chose qui doit être *institué* puisque l'état pré-politique des relations internationales se caractérise virtuellement par l'ombre constante d'un possible conflit, ainsi que nous l'avons déjà observé. À cet égard, il faut remarquer, à l'instar de Paola Vasconi, que si les « articles préliminaires » du traité

⁶⁷ C3, AK V, 245-248.

⁶⁸ Ainsi la fameuse théorie de Kant-Laplace selon laquelle la constitution des astres est le produit de telles forces. Cf. G. Raulet (1995), *op. cit.*, p. 91.

⁶⁹ Divisé, dirions-nous, entre l'appel universel de sa propre raison en tant qu'être intelligible et l'individualité de ses intérêts particuliers, en tant qu'être naturel.

⁷⁰ IHU, AK VII, 28.

⁷¹ PP, AK VIII, 356.

élaboré par Kant sont tous restrictifs, les « articles définitifs » sont quant à eux, tous positifs⁷². Pour instaurer une véritable pacification durable, il faut donc d'abord « œuvrer à l'éradication des causes de la guerre »⁷³ puis enfin, établir les principes positifs en vue du maintien de la paix.

On constate pourtant à la lecture de ces articles préliminaires que la solution proposée par Kant s'apparente à un équilibre durable entre nations armées – une paix universelle durable équivaut à une *balance des forces*⁷⁴. Ainsi, s'il somme les États de se départir de leurs armées permanentes, qui toujours « menacent de guerre », Kant prône néanmoins le maintien de réserves militaires afin de se prémunir contre les attaques extérieures⁷⁵. D'ailleurs, l'ensemble des articles préliminaires ne représente pas autre chose que les moyens qui doivent servir à baliser les guerres afin d'en limiter les effets pervers, soit distinguer les guerres légitimes ou justes – les guerres « défensives », qui n'utilisent pas des mercenaires ou des « assassins », etc. – des guerres injustes. Si l'objectif d'un traité de paix perpétuelle n'est autre qu'une éventuelle éradication des possibilités mêmes du conflit armé, le philosophe n'est pourtant pas dupe et admet implicitement que le chemin vers la pacification suppose de nouveaux affrontements.

L'alliance cosmopolitique requiert donc l'unification d'États libres, *républicains*, au sein d'une superstructure universelle⁷⁶. Les constitutions républicaines, estime Kant, seront plus réticentes à entrer en guerre contre d'autres États, étant donné que ceux qui, dûment représentés, feraient ce choix, seraient les mêmes à subir les conséquences

⁷² Paula Visconti. « “Fiat Iusticia. Pereat Mundus”. Paix perpétuelle et cour internationale » dans L. Bianchi et al. (2009), *op. cit.*, p. 321-322.

⁷³ *Ibid.*, p. 321.

⁷⁴ TP, AK VIII, 312.

⁷⁵ Il s'agit du troisième article *préliminaire* en vue de la paix perpétuelle. Cf. PP, AK VIII, 345.

⁷⁶ Il s'agit précisément des deux premiers articles *définitifs* en vue de la paix perpétuelle. Cf. PP, AK VIII, 349-350.

matérielles de la guerre en vertu de la représentativité de la volonté générale – ce qui n'est par exemple pas le cas lorsqu'un despote décide d'entrer en guerre nonobstant la volonté générale. De plus, Kant fait le pari que de telles constitutions vont fort probablement de par leur simple valeur qualitative irradier auprès des États voisins et convaincre ces derniers de suivre cette même voie républicaine.

Il s'agit donc ensuite pour l'auteur des trois *Critiques* de définir quelle est cette superstructure internationale qui offrira le terreau le plus propice au bon développement de ces États républicains. Trois modèles sont envisagés en ce sens, soit : (1) une *alliance des peuples* à l'intérieur d'un unique État ; (2) une *fédération* ou mieux, une *confédération* d'États libres ; (3) une *monarchie mondiale*⁷⁷. Kant retiendra de ces trois modèles les deux premiers comme viables, priorisant cependant la fédération d'États libres, considérée comme plus probable. Suivant cette avenue, ces États fédérés seront libres au double sens qu'il s'agira de constitutions républicaines et qu'ils pourront adhérer ou se retirer librement de la dite fédération – contrairement à la structure fixe et permanente que représente l'État des peuples et qui risquerait de conduire à un despotisme mondial.

Mais si la *pax perpetua* envisagée doit être davantage que le repos des morts, ce que suggérerait la sinistre inscription sur l'enseigne de l'aubergiste hollandais⁷⁸, elle doit à tout le moins pouvoir être une chose possible, quand bien même cela serait-il très lointain, voire très improbable. En dernier lieu, l'argument de Kant est que pour assurer la paix perpétuelle, la Providence a placé ce but ultime dans la nature. Si on ne peut reconnaître les signes d'une intervention divine dans la nature à proprement parler – cela

⁷⁷ PP, AK VIII, 354-357.

⁷⁸ PP, AK VIII, 343.

équivaldrait à la réintroduction de la preuve téléologique de l'existence de Dieu – il faut néanmoins *l'ajouter par la pensée* dit Kant, afin d'envisager la possibilité réelle d'une éventuelle paix perpétuelle⁷⁹, condition nécessaire à l'avènement du *souverain bien*, qui est véritablement l'horizon ultime de l'être humain.

⁷⁹ PP, AK VIII, 362.

CHAPITRE 3.

LES ENJEUX THÉOLOGIQUES DE L'*AUFKLÄRUNG*: L'AUTONOMIE D'UN POINT DE VUE RELIGIEUX

Il nous importe moins de savoir ce que Dieu est en lui-même (en sa nature), que ce qu'il est pour nous comme êtres moraux.
– RE, AK VI, 139.

Nous avons vu au chapitre précédent comment l'idéal politique kantien se traduit par une alliance cosmopolitique de sociétés républicaines, ce que suggérait déjà *Qu'est-ce que les Lumières?* Mais Kant de son propre aveu, situe l'essentiel de son concept d'autonomie « dans les choses de la religion »¹ – ce qui ne surprend point puisque comme nous l'avons dit, le directeur de conscience devenu tuteur est susceptible de se substituer à la conviction morale – précisément le levier de l'*Aufklärung* kantienne. Évidemment, la religion est sans aucun doute un élément capital de la conscience humaine, dans le contexte où ce dernier recherche inévitablement des réponses à ses questionnements dans l'ordre suprasensible, notamment la question de la perfection en matière éthique, autrement dit du souverain bien. Cependant, précisément parce que ces interrogations émergent de la conscience intime de l'individu, la tentation est grande pour l'autorité politique de bafouer la liberté de ses sujets et d'instrumentaliser les croyances spirituelles à des fins politiques. Nous allons examiner dans cette troisième partie comment l'Église « visible » ou la religion « révélée », bien que son interprétation soit problématique, demeure néanmoins indispensable en ce qu'elle agit comme véhicule en vue de ce que Kant appelle la véritable religion, la religion rationnelle ou la religion naturelle, qui est une perspective relevant strictement de la raison pure pratique. Ensuite, nous

¹ QQL, AK VIII, 41.

déterminerons quelles sont les relations que doivent entretenir l'État et l'Église visible à la lumière du *Conflit des facultés* (1798), un ouvrage qui articule les modalités des relations entre les différentes facultés universitaires – dont les facultés de théologie et de philosophie – ainsi que les relations entre ces dernières et l'appareil étatique.

3.1. CONSCIENCE MORALE ET RELIGION RATIONNELLE

Kant énonce dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* que rien dans le monde ne peut être tenu pour *bon* en lui-même – à savoir, sans aucune considération de sa finalité – à l'exception de la *volonté bonne*, soit la volonté mue par le seul impératif du devoir ou loi morale, soit finalement, l'autonomie². Cependant, l'être humain participe à la fois au monde phénoménal en tant qu'être « naturel » et à la fois au monde intelligible en tant qu'être doué de raison. En conséquence, ce dernier a – tel que reformulé dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* :

Deux points de vue d'où il peut se considérer lui-même et connaître les lois [...] de toutes ses actions : *d'un côté*, en tant qu'il appartient au monde sensible, il se trouve soumis à des lois de la nature (hétéronomie) ; *deuxièmement*, en tant qu'il appartient au monde intelligible, il est soumis à des lois qui, en toute indépendance vis-à-vis de la nature, sont fondées non pas empiriquement, mais uniquement dans la raison.³

C'est ce à quoi aboutissait la *troisième antinomie* de la première *Critique*, à savoir que l'être humain est soumis aux lois causales du monde phénoménal d'un côté, mais possède également la capacité d'être autonome, soit d'inaugurer en agissant selon sa propre législation une chaîne causale dont la source est tributaire d'une causalité *autre*, dont le fondement ultime nous échappe⁴. Une liberté sans effet dans le monde empirique n'aurait évidemment aucun sens. Du coup, *liberté* et *nécessité* ne sont pas deux notions

² On ne s'étonne guère dès lors, qu'il en ait fait l'épicentre de l'*Aufklärung*.

³ FMM, AK IV, 452.

⁴ C1, AK III, (A 444/B 472).

incompatibles chez Kant, mais seulement deux différents points de vue que l'on adopte à l'égard de l'être humain. En distinguant l'objet des sens de l'en-soi, Kant préserve la possibilité de la liberté / de l'autonomie d'un côté et maintient néanmoins de l'autre une conception d'un monde déterminé, soumis aux lois de la physique. Les philosophes dogmatiques quant à eux, peinaient à assurer une place à la liberté dans leur conception d'un monde entièrement mécaniste. À ce titre, Kant parlera d'une liberté leibnizienne simplement « psychologique et comparative » et non pas « transcendante [ou] absolue » et donc équivalente à celle d'un « tournebroche »⁵.

Mais est-ce donc à dire que les seuls êtres humains réellement libres / autonomes sont aux yeux de Kant ceux qui, libérés du joug de l'état de tutelle, agissent par pur devoir et donc selon les lois de leur propre raison seulement? Or d'une part, la liberté doit être considérée comme une propriété intrinsèque de l'être humain, elle est un « fait » de la raison, ce qui constitue sa dignité même. Il serait dès lors plus juste d'affirmer que toutes les fois qu'un sujet agit selon les seules lois de sa raison, *il exprime* son autonomie / sa liberté, alors qu'il ignore pour ainsi dire cette disposition toutes les fois qu'il agit selon tout motif extérieur à sa raison – plus précisément ses inclinations. La terminologie qu'utilise Kant (une raison autonome est dite « *active* », alors qu'une raison hétéronome est dite « *passive* ») va d'ailleurs dans ce même sens. D'autre part, une action purement morale est invérifiable, puisque l'on ne peut jamais complètement départager les intentions pures des intentions impures (« intéressées ») du sujet – Kant dira qu'une telle action n'a peut-être même jamais eu lieu dans l'histoire. Au reste, il est manifeste que toutes les actions humaines ne peuvent être comprises comme des expressions de

⁵ C2, AK V, 97.

l'autonomie. Il va sans dire que toute action perpétrée en vue d'un but précis hors du cadre éthique est une action légitimement hétéronome, au sens où il s'agit de prendre certains moyens en vue d'une fin précise. Mais l'accroc consiste précisément à transposer cette façon de penser, c'est-à-dire de choisir simplement quelque moyen afin d'obtenir une fin, dans une situation qui demande une posture morale.

Suivant un tel dualisme, l'être humain doit être considéré comme potentiellement bon, en tant qu'être intelligible doté de la loi morale, *et à la fois* comme potentiellement mauvais, en tant qu'être naturel dont les penchants et les inclinations peuvent servir de motifs aux actions⁶. Afin qu'une véritable morale puisse être fondée, l'être humain doit évidemment être considéré comme un être capable d'opter *librement* pour le bien⁷. La liberté ou l'autonomie de la raison pratique constitue dès lors une première idée qui se dégage de la morale. Mais Kant reconnaît par ailleurs cette quête universelle et légitime de l'être humain qui cherche le bonheur, socle commun des morales eudémonistes, auxquelles Kant réduisait l'ensemble des théories éthiques le précédant. Or l'impératif du devoir tel que formulé par l'auteur de la deuxième *Critique*, s'il permet de se rendre *vertueux*, ne permet pas de se rendre *heureux*, mais bien seulement *digne* de l'être, suivant la célèbre formule⁸. Car la morale, nous l'avons dit, relève de l'intelligibilité et se soustrait aux déterminations du monde sensible, tandis que le bonheur, qui est « la satisfaction de toutes nos inclinations »⁹, et qui est dès lors particulier à chacun, s'inscrit

⁶ Cela distingue en outre Kant de Rousseau, ce dernier qui considérait l'être humain comme naturellement bon et dont la déchéance découlait du processus de socialisation.

⁷ Kant est l'un des premiers à démontrer qu'une éthique de la responsabilité n'est pas compatible avec une conception déterministe de l'agir humain.

⁸ Cette formule s'énonce comme suit : « La morale n'est donc pas la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. ». Cf. C2, AK V, 130.

⁹ C1, AK III, 523.

précisément dans le registre des lois du monde phénoménal. L'action orientée en vue du bonheur est donc toujours une action *intéressée* ou *hypothétique*, elle n'est que le moyen permettant d'atteindre cette fin. En ce sens, un pur instinct serait de l'avis de Kant beaucoup plus fécond que la raison délibérative en vue de l'atteinte du bonheur¹⁰. Comment dès lors comprendre cet écart entre la moralité qui ne garantit aucunement le bonheur comme récompense et cette recherche légitime et universelle du bonheur?

Car si le bonheur ne coïncide pas avec la moralité, l'être humain est néanmoins en droit d'espérer ultimement une éventuelle gratification divine s'il s'est rendu moralement bon. Une telle gratification, qui correspondrait à une rétribution du bonheur proportionnelle à l'effort dont chacun a fait preuve en agissant par devoir, Kant la nomme le *souverain bien*, réitérant le *summum bonum* cher à la philosophie augustinienne. Et c'est précisément le souverain bien qui doit être considéré par tout être rationnel comme l'horizon ultime dans le registre moral. Opérant la synthèse entre le bonheur et la vertu, le terme conserve un sens clérical très chrétien chez Kant et correspond à l'établissement d'une communauté éthique parfaite, soit celui du royaume de Dieu sur terre. En ce sens, ni un être heureux mais dépourvu de vertu, ni un être vertueux sans être heureux ne pourrait être qualifié de parfaitement accompli aux yeux du philosophe. Or concernant cette idée de souverain bien, le problème suivant se pose : du point de vue de la raison pure théorique, sa réalisation paraît impossible, puisqu'aucun lien nécessaire n'existe entre la vertu (le fait de se rendre moralement bon) et le bonheur proportionnel à cette réalisation. D'un autre côté, dans la *praxis*, le bonheur ne peut être tenu pour la fin en vue de laquelle doit être orientée l'action proprement morale.

¹⁰ FMM, AK IV, 396.

Comme l'affirme Kant, « [c]'est seulement lorsque s'ajoute la religion [à la morale] que pointe l'espérance d'avoir un jour part au bonheur dans la mesure où nous avons été soucieux de n'en être pas indignes »¹¹. La religion consiste dès lors en ce subtil ajout, à savoir que l'autonomie ou ce qui revient au même, le devoir d'obéissance envers la loi morale ou la volonté bonne, doit être comprise comme *conduisant ultimement à l'idée d'un Être suprême*. Plus précisément, la véritable religion aux yeux de Kant consiste à reconnaître que la loi morale en nous conduit nécessairement à l'idée d'une perfection ou maximisation morale et au constat que, l'être humain n'étant pas l'auteur de la nature, cette loi doit donc être un décret d'ordre divin :

[La religion, c'est le fait de reconnaître] tous les devoirs comme des commandements divins [...], parce que c'est seulement d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et tout à la fois toute-puissante que nous pouvons espérer le souverain bien que la loi morale nous fait un devoir de poser comme objet de nos efforts, et ainsi espérer y parvenir par un accord avec cette volonté¹².

Une volonté dite « sainte », c'est-à-dire une volonté qui ne délibérerait plus, mais agirait invariablement selon le seul impératif moral aussi sûrement que le phénomène se soumet aux lois de la physique, doit donc être posée en tant qu'idée régulatrice de la raison pure pratique. L'assimilation des devoirs humains à des commandements divins marque ainsi l'introduction d'une seconde idée dans l'ordre moral, celle d'une volonté sainte ou ce qui revient au même, de l'existence de Dieu¹³. La morale, nous y avons insisté, est pour la volonté humaine simplement « bonne », un combat continu – entre le « bon principe » et le « mauvais principe » dira la *Religion dans les limites de la simple raison* – qui

¹¹ C2, AK V, 130.

¹² C2, AK V, 129.

¹³ Kant admet pourtant que l'introduction de ce postulat d'un Être suprême demeure une opération délicate puisqu'elle risque de transformer la moralité en simple moyen en vue d'une fin. Or agir conformément à la loi à la seule fin de se rendre agréable à Dieu et d'en espérer une éventuelle rétribution, cela serait faire fausse route. Cf. RE, AK VI, 191.

demande du courage. Comme l'être humain ne peut réaliser lui-même le souverain bien, mais que par ailleurs il trouve en lui le devoir d'y travailler par sa vertu, il se voit conduit à la *croyance* en la collaboration d'un souverain du monde ou en une disposition prise par lui, pouvant seules rendre cette fin possible¹⁴. Ce qui est ici implicite, c'est qu'une rétribution du bonheur proportionnelle à la vertu de chacun exige l'intervention d'un être omniscient et omnipotent, apte à sonder les cœurs, la vertu étant pour l'être humain quelque chose d'opaque. Nul ne peut en effet juger de la pureté de l'intentionnalité d'une action affirme Kant, pas même son auteur.

Enfin, pour que l'avènement du souverain bien soit considéré comme une réalité possible, davantage qu'une simple « destination inaccessible », il est nécessaire d'envisager que le perfectionnement moral de l'individu est une tâche infinie :

Or la conformité complète de la volonté à la loi morale est la *sainteté*, une perfection dont aucun être raisonnable du monde sensible n'est capable à aucun moment de son existence. Toutefois, comme elle n'est pourtant pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle ne peut être rencontrée que dans un *progrès* allant à l'*infini* [...] et il est nécessaire [...] d'admettre une telle progression pratique comme l'objet réel de notre volonté¹⁵.

Sous cet angle, un progrès à l'infini suppose à son tour la durée de la personnalité de cet être raisonnable au-delà des limites de la vie humaine, ce que l'on nomme communément l'« immortalité de l'âme ». Dans le registre de la raison pure pratique, l'idée de la liberté, d'une existence divine et de l'immortalité de l'âme sont des idées *postulées*, soit des hypothèses nécessaires – des idées que la métaphysique dogmatique tentait précisément de démontrer de façon irréfutable afin de fonder la théologie. Or si le fondement ultime de ces « pures croyances rationnelles » demeure pour l'être humain un « mystère », quelque chose d'inconnaissable, il n'y a pas lieu de s'en formaliser, car dit Kant, la nature

¹⁴ RE, AK VI, 139.

¹⁵ C2, AK V, 122.

elle-même se fonde sur certains « secrets ». Ainsi, la cause ultime de la pesanteur universelle, par ailleurs tout à fait intelligible depuis Newton et sa loi de la gravité, demeure pour l'être humain quelque chose d'inconnu¹⁶.

Soulignons néanmoins que l'assertion selon laquelle la morale véritable se suffit à elle-même n'est pas remise en doute. Kant dira que la morale dans son usage n'a pas besoin de la religion en tant que finalité, mais que la morale et la religion entretiennent toutefois un rapport nécessaire ; autrement dit, que les idées de la raison pure pratique se dégagent de la morale, sans en constituer le fondement¹⁷. Enfin, la *fermeté* de ces idées de la raison, fermeté sans laquelle nous n'aurions ici affaire qu'à des croyances comme tant d'autres, repose sur le fait que n'étant pas *démonstrables*, elles ne sont pourtant pas non plus *réfutables*¹⁸.

Pour Kant, l'humanité doit donc nécessairement aboutir à la religion rationnelle, ou la religion comprise dans les limites de la simple raison. La loi morale conduit à elle seule à la foi en Dieu et la religion véritable ne requiert aucun savoir assertorique. Pour Kant en effet, on ne pouvait déduire la nécessité de l'existence de Dieu à partir de son seul concept, l'existence n'étant pas un prédicat mais une position absolue. En d'autres termes, l'idée d'un Dieu présente dans la raison n'implique nullement sa preuve objective¹⁹. Les tenants de cette prétendue preuve ontologique, tels Leibniz et Wolff, ne pouvaient donc aboutir qu'à une tautologie, confondant possibilité *logique* et possibilité *réelle*. Cette réfutation de l'argument ontologique illustre concrètement les limites d'une raison théorique qui, lorsqu'elle se risque à spéculer sur le terrain de la métaphysique,

¹⁶ RE, AK VI, 138, note.

¹⁷ RE, AK VI, 4.

¹⁸ Cf. QOP, AK VIII, 141, note.

¹⁹ Cf. C1, AK III, 397.

n'aboutit qu'à des formules creuses. Kant substitue à de telles prétentions logiques son propre « argument » moral, soit le postulat de l'idée que nous venons d'exposer – celle d'un Être absolu en tant que nécessité d'ordre moral. Cette thèse distingue en outre Kant d'autres penseurs de la religion rationnelle qui faisaient découler cette dernière d'une raison divine qu'il était éventuellement possible de *connaître* par une raison humaine pour ainsi dire calquée sur celle de Dieu²⁰.

Mais à ce point, il faut se demander quel est donc le rapport entre la religion rationnelle telle que définie par Kant et la manifestation religieuse en tant qu'institution mis de l'avant dans *Qu'est-ce que les Lumières?*

3.2. LA RELIGION RÉVÉLÉE

Kant concède que la religion se manifeste avant tout sous les traits de l'« Église visible », qui réfère à l'ensemble des religions « statuaire », « révélées » ou « historiques » – et notamment les trois monothéismes, profonds marqueurs identitaires de l'humanité. Or la *Religion dans les limites de la simple raison* souligne certains écueils liés à la « foi historique », soit la foi qui repose essentiellement sur l'enseignement professé par l'Église visible. Premièrement, Kant fait remarquer les dangers d'une fétichisation des éléments de culte intrinsèques à la religion révélée. Celui qui en viendrait à considérer des pratiques telles que la prière, la pénitence, la mortification ou le pèlerinage comme la voie de son salut, soit des rituels qui lui permettraient d'obtenir la grâce divine, sombrerait dans l'illusion religieuse²¹. Kant souligne en effet que ces pratiques sont en elles-mêmes moralement neutres et qu'elles

²⁰ Notamment Hugo Grotius (1583-1645).

²¹ RE, AK VI, 169.

risquent en bout de ligne de détourner le croyant de la religion véritable. L'illusion religieuse, qui relève d'une forme de superstition particulièrement pernicieuse, s'érigeant sur une documentation historique d'envergure, revient à entretenir la croyance que certaines pratiques peuvent avoir une incidence sur l'ordre divin et donc se ramène en dernière analyse à une mécompréhension de la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible. Soutenir en effet qu'une cause d'ordre sensible telle que la pratique de la prière puisse avoir un effet d'ordre suprasensible, à savoir l'obtention de la grâce divine, revient à supposer un lien causal là où, suite aux conclusions de la *Critique de la raison pure*, il n'est point permis de le faire – la *causalité*, en tant que *catégorie*, ne peut jamais dépasser le monde phénoménal et donc l'expérience sensible. L'illusion religieuse se décline dès lors en superstitions de toutes sortes, aboutissant à la croyance aux miracles, à la magie, etc. Il s'agit là du fondement même du délire enthousiaste (*Schwärmerei*), ce comportement proprement irrationnel et pour ainsi dire la manifestation la plus vive de la superstition.

Deuxièmement, il y a au sein des Écritures saintes maints passages qui, interprétés de façon littérale, non seulement n'offrent aucun support moral, mais paraissent même aller à son encontre et qui, sans le recours à une interprétation érudite d'exégètes, risquent de confondre le croyant quant à la conduite morale à adopter²². D'ailleurs la Bible regorge de récits qui ne sauraient être considérés comme des exemples moraux. La ligature d'Isaac (*Genèse 22 :1-19*), pour ne citer que ce passage, paraît selon la lettre justifier le sacrifice du fils d'Abraham, une interprétation qui risquerait donc de perpétuer l'illusion religieuse.

²² Kant donne l'exemple de la « *prière pour la vengeance* » tirée du *psaume LIX-V, 11-16*. Cf. RE, AK VI, 110, *note*.

Troisièmement, la foi en la religion révélée est nécessairement particulariste puisqu'elle se fonde sur une « histoire » distinctive et s'adresse ainsi nécessairement à un public d'« initiés » :

Or, la foi historique (qui est fondée sur la révélation, en tant qu'expérience) n'a qu'une valeur particulière, c'est-à-dire pour ceux-là seuls auxquels est parvenue l'histoire sur laquelle elle s'appuie, et comme toute connaissance fondée sur l'expérience, elle ne contient pas la conscience que l'objet auquel on croit doit *nécessairement* être ainsi et non autrement, mais seulement qu'il est ainsi en lui-même; elle contient par suite aussi la conscience de sa contingence²³.

Or pour Kant, la marque de la religion véritable est précisément son *universalité*²⁴. Fonder la morale strictement à la lumière de certains préceptes religieux particuliers reviendrait donc à admettre l'impossibilité de toute amélioration de ce point de vue pour tout un pan de l'humanité, ce qui est pour Kant insoutenable. Enfin, la foi historique, fondée dans une institution marquée par une hiérarchie bien nette, aboutit dans bien des cas à une évaluation disproportionnée du pouvoir des autorités religieuses.

Cela dit, Kant reconnaît néanmoins l'apport à tout le moins transitoire de l'Église visible et de la diversité des religions historiques. Car l'abstraction que constitue la foi véritable ne saurait dans un premier temps suffire à l'être humain, qui requiert pour se convaincre « quelque *appui pour les sens*, quelque confirmation par l'expérience ou autre chose de ce genre²⁵ ». Les différentes Églises, en intégrant certains éléments culturels à leur eschatologie, ont précisément pour rôle de fournir un tel support. Elles doivent en ce sens être reconnues et respectées, c'est-à-dire, suivant l'un des maître-mots de l'*Aufklärung*, être *tolérées*. Il va sans dire que la tolérance religieuse est une idée qui circule en Europe, à une époque où les guerres de religion ne sont pas si lointaines. Plus

²³ RE, AK VII, 115.

²⁴ RE, AK VII, 103.

²⁵ RE, AK VII, 109.

près de Kant, paraissaient *Nathan le sage* de Lessing en 1779 ainsi que *Jérusalem* de Mendelssohn en 1783 – ce dernier effort dont Kant louait sans réserve la démarche conciliatrice entre la religion et une liberté de conscience illimitée²⁶. Par ailleurs, une partie de l'Europe voit en la Prusse de cette fin du XVIII^e siècle un modèle en matière de tolérance, notamment à cause de son accueil des jésuites et de la situation enviable de sa population juive, généralement prospère et admise²⁷. Pourtant, la tolérance à l'égard des diverses confessions religieuses ne saurait constituer aux yeux du philosophe de Königsberg le fin mot de l'histoire en matière de religion. Car si Kant reconnaît certes les apports de cette approche qui permet à tout le moins de réfréner la persécution, la tolérance religieuse ne saurait être qu'une mesure provisoire, les institutions religieuses particulières devant être éventuellement dépassées afin de laisser place à l'Église véritable, soit la religion morale s'appuyant sur la foi libérée de toutes les contraintes propres aux religions statutaires. Au reste, le vocable même de tolérance, taxé par Kant de « hautain »²⁸, suggère une certaine condescendance à l'égard des différents cultes – on ne « tolère » que ce que l'on considère *minoritaire* ou *inférieur*. Or à terme, ce dont il est question en matière de religion, c'est véritablement de la reconnaissance d'un droit fondamental, à savoir le droit pour chacun de choisir librement les voies de son propre salut – autrement dit de la liberté de conscience. Une tolérance religieuse authentique doit donc s'établir à l'aune des principes de « l'unique religion de la raison », dira Kant, c'est-à-dire en considérant, comme le faisait Lessing, la racine commune de toutes les manifestations religieuses, qui n'est rien d'autre que la moralité pure :

²⁶ Cf. G. Raulet (1995), *op. cit.*, p. 157, note.

²⁷ *ibid.*

²⁸ QQL, AK VIII, 40.

[M]algré la divergence des croyances statutaires, on pourra instituer une tolérance réciproque de leurs adhérents grâce aux principes de l'unique religion de la raison, d'après laquelle les docteurs doivent expliquer toutes ces règles et observances jusqu'à ce que, avec le temps, grâce au triomphe des Lumières véritables [...] on pourra, du consentement de tous, échanger la forme d'une foi imposée avilissante pour une forme d'Église conforme à la dignité d'une religion morale, à savoir celle d'une foi libre²⁹.

En somme, l'aboutissement de *l'Aufklärung* se traduit par l'avènement d'une véritable communauté éthique constituée d'individus y adhérant librement. L'Église visible ou la religion révélée, dans ce contexte, tient un rôle temporaire au sein de la trajectoire humaine selon l'avis de Kant. L'Église offre en effet un véhicule propice à l'union des âmes en vue d'une communauté éthique, ne serait-ce que parce qu'elle rassemble ses membres en vue d'un bien supérieur aux seules aspirations individuelles. Les Écritures saintes, pourvu que leur interprétation serve à en faire ressortir les éléments relevant de la véritable moralité et n'entre pas en contradiction avec cette dernière, peuvent s'avérer salutaires dans le processus d'éducation des masses. Mais c'est à la raison, cette *ultime pierre de touche*, qu'il revient de parler et c'est elle qui doit donc éclairer la Bible, plutôt que l'inverse³⁰.

Pour le dire autrement, en matière de religion l'être humain n'a pas à proprement parler de devoir envers Dieu, qui est inconnaissable, mais seulement envers lui-même et envers ses semblables – c'est-à-dire le devoir d'adopter une bonne conduite : « Tout ce que l'homme pense pouvoir faire, hormis la bonne conduite, pour se rendre agréable à

²⁹ RE, AK VII, 123, note.

³⁰ *Ibid.* Kant rappelle que la Bible, quand bien même serait-elle d'inspiration divine, demeure néanmoins en dernier lieu une création humaine, avec tout ce que cela comporte, y compris de possibles erreurs et errements. Il faut donc considérer ce document *comme s'il* était issu de la volonté divine – et dont il est dès lors possible d'en dégager les principes moraux d'une religion véritable – mais pourtant en tant qu'écrit empirique – ce qui rend son interprétation nécessaire, afin de mettre de côté tout ce qui ne relève pas de la moralité pure.

Dieu est simplement illusion religieuse et faux culte de Dieu. »³¹. Les religions historiques ne peuvent tout au plus qu'accélérer le processus devant aboutir à la religion véritable et ne peuvent donc être considérées comme la fin en elle-même. La religion rationnelle doit dès lors peu à peu se dégager de l'empreinte de l'Église statuaire. Si l'époque *des Lumières* a sans doute toujours besoin de l'Église visible afin d'unir et de guider moralement ses sujets, l'époque *éclairée* doit nécessairement aboutir à la religion qui ne repose que sur la conscience morale parfaitement libre d'individus autonomes.

3.3. L'ÉTAT ET L'ÉGLISE

Faut-il dès lors concevoir l'Église et l'État comme deux sphères autonomes évoluant simplement parallèlement? C'est bien ce que semble laisser entendre Kant lorsqu'il affirme que ces deux pouvoirs suprêmes « ne peuvent sans contradiction être subordonnés l'un à l'autre »³². Nous venons de voir que Kant reconnaît certes le facteur de cohésion sociale relatif à la religion révélée. C'est d'ailleurs à cet égard seulement dit-il, que l'État est en droit de s'y « intéresser » : « Ce qui seul peut intéresser l'État dans les choses de la religion, c'est ce à quoi les docteurs en cette matière doivent être tenus, pour qu'il y ait d'utiles citoyens, de bons soldats et, en général, des sujets fidèles. »³³ Mais afin d'approfondir notre compréhension des vues de Kant quant aux relations que doivent entretenir l'Église statuaire et l'État, un problème structurel qui trouve sa source au sein de l'université même, il faut voir ce que dit le *Conflit des facultés* en 1798.

Dans ce texte tardif, le tout dernier publié de son vivant, Kant cherche à exposer certaines problématiques liées à la hiérarchisation des domaines de la connaissance au

³¹ RE, AK VI, 170.

³² MM (DD), AK VI, 368.

³³ CF, AK VII, 60.

sein des universités. Kant montre dans un premier temps comment la distinction entre les « facultés supérieures » (théologie, droit et médecine) et la « faculté inférieure » (philosophie)³⁴ tient précisément au rôle qu'elles entretiennent au regard de l'État, les premières étant celles dont les objets de recherche sont susceptibles de fournir à la gouvernance l'influence la plus forte et la plus durable sur la population :

Ce qui importe le plus au gouvernement, c'est ce par quoi il se procure l'influence la plus forte et la plus durable sur le peuple et les objets des Facultés supérieures sont de cette nature. C'est pourquoi il se réserve le droit de sanctionner lui-même l'enseignement des Facultés supérieures³⁵.

Il est en effet aisé de constater que l'État peut s'assurer la mainmise sur la population en conservant sous sa tutelle les facultés de théologie (qui s'occupe du salut de l'âme ou du « bien éternel » de chacun), de droit (qui s'occupe du bien social) et de médecine (qui s'occupe du bien corporel)³⁶. Ce sont d'ailleurs ces facultés qui fournissent à l'État sa main d'œuvre, qui forment ce que Kant appelle l'*intelligentsia* ou les « ouvriers » du savoir³⁷. Cependant, si l'État est en droit de « sanctionner » les facultés supérieures, il n'a pourtant pas intérêt à s'ingérer dans le contenu des discussions savantes, auquel « il n'entend rien »³⁸, mais doit accorder cette liberté aux savants eux-mêmes. Les savants des facultés supérieures sont donc sommés d'enseigner la doctrine établie dans le cadre de leur fonction, mais demeurent entièrement libres de débattre de celle-ci – ce qui réitère la distinction entre les usages public et privé de la raison. Cela doit prévenir

³⁴ Il ne faut pas voir là un jugement de valeur de la part de Kant. Cette nomenclature, qui le précède, est un héritage des universités médiévales.

³⁵ CF, AK VII, 19.

³⁶ Il est à noter que l'on retrouve sans trop de surprise au sein des facultés supérieures deux des disciplines analogues à celles desquelles étaient issus les exemples de tuteurs – le médecin et le « directeur de conscience » – qui étaient proposés dans *Qu'est-ce que les Lumières?*

³⁷ CF, AK VII, 18.

³⁸ CF, AK VII, 19.

l'établissement de dogmes immuables et de ce fait la fabrication de nouveaux tuteurs, ce qu'un Kant incisif dénonçait d'ailleurs dans *Qu'est-ce que les Lumières?*:

Mais s'entendre sur une constitution religieuse ferme, qui ne puisse publiquement être mise en doute par personne, ne fût-ce que pendant la durée d'une vie humaine, et par là même pour ainsi dire empêcher qu'une époque ne voie l'humanité s'améliorer progressivement, et la rendre stérile, et ce faisant tout à fait préjudiciable aux descendants, est absolument interdit³⁹.

C'est donc dire que toute autorité, y compris – et peut-être surtout – la congrégation religieuse, se voit subordonnée à la délibération rationnelle de ses membres. Adopter une constitution inflexible qui ne pourrait être remise en cause serait dès lors inadmissible au sens où la postérité se verrait subir l'imposition d'un état de fait au sein duquel l'usage public de la raison deviendrait vain et donc toute réforme légitime, impossible. Cela constituerait en fait une violation de l'entente contractuelle, que l'on doit considérer comme *a priori*, c'est-à-dire à la fois *préalable à et condition de possibilité de* toute expérience intersubjective possible⁴⁰.

La faculté de philosophie, de son côté, qui regroupe à la fois les sciences historiques et les sciences rationnelles, est la seule qui doit demeurer entièrement libre, car la seule autorité légitime en ce domaine est la raison elle-même. Mais de plus, puisque son objet est universel, cette faculté peut à bon droit spéculer ouvertement sur l'ensemble des sujets qu'elle considère féconds, y compris les objets des facultés supérieures. Car contrairement aux facultés supérieures, seule la philosophie a pour objet la vérité pure, précédant toute application particulière. Pour reprendre le langage de *Qu'est ce que les Lumières?*, le docteur en philosophie n'a dans ce contexte jamais à se restreindre à l'usage privé de sa raison dans le cadre de ses fonctions, contrairement aux membres des

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ C1, AK IV, 17-18. L'appellation de contrat « *originnaire* » suggère d'ailleurs déjà son apriorisme.

facultés supérieures. Or cela ouvre la porte à ce *conflit* entre facultés évoqué dans le titre de l'ouvrage.

Un conflit, dit Kant, ne peut naître de disconvenances entre concepts issus du seul entendement pur, car la raison est un tout cohérent, mais doit nécessairement opposer certains éléments empiriques⁴¹. Pour qu'un conflit entre facultés soit seulement possible, il doit à tout le moins y avoir certaines d'entre elles qui ne s'occupent que des réalités phénoménales. Ce sont aux yeux de Kant les facultés supérieures qui ont pour objet des réalités phénoménales puisque leurs spéculations se fondent et se développent à partir de documents écrits⁴². Par exemple, l'enseignement du théologien biblique n'est pas fondé sur les principes de la raison, mais sur ceux de la Bible.

Le conflit entre la faculté de philosophie et les facultés supérieures est donc inévitable, dans la mesure où tout savoir se fonde ultimement sur des principes rationnels. Mais pour que ce conflit soit *légal*, c'est la philosophie qui doit en bout de ligne trancher, étant donné que les principes de la raison constituent son objet. Inversement, lorsque les facultés supérieures adoptent des principes allant à l'encontre de la pure rationalité (de la morale) – lorsque par exemple la justice absout le criminel, ce conflit devient *illégal*. Au reste, le conflit entre facultés est permanent, dans le contexte où le savoir évolue de façon continue et il est dès lors nécessaire que la seule faculté entièrement libre puisse pour ainsi dire chapeauter l'ensemble des facultés productrices de connaissances. Le savoir, autrement dit, doit être dans tous les cas soumis au tribunal de la raison et ce rôle revient à la faculté de philosophie. Ce n'est donc pas tant la faculté de théologie qui doit demeurer libre de toute intervention de l'État, mais bien la faculté de philosophie, qui est

⁴¹ C1, AK III, 217.

⁴² CF, AK VII, 22.

la seule à pouvoir fonder les véritables principes de la religion rationnelle – Kant distingue à cet effet le théologien biblique relevant de la première et le théologien rationnel, c'est-à-dire le philosophe.

Mais comme nous le disions plus tôt Kant maintient le rôle de l'Église statuaire en tant que nécessité provisoire. Or il y a bien chez Kant un plaidoyer pour la laïcité. Car si, comme nous l'avons stipulé, le gouvernement est en droit de sanctionner les facultés supérieures, l'État ne saurait s'immiscer dans les discussions savantes sous peine d'appauvrir le débat. De plus, l'État ne saurait pas plus imposer une religion en particulier que refuser ses services au membre d'une confession spécifique :

La religion [...] ne peut ni être imposée, ni être enlevée au peuple par aucun pouvoir civil, et il n'est pas possible non plus [...] d'exclure un citoyen des services de l'État et des avantages qui en procèdent parce que sa religion est différente de celle de la cour⁴³.

L'État doit donc finalement seulement veiller sur l'Église à des fins d'ordre social, sans jamais s'immiscer dans les discussions savantes. Ce dernier rôle, s'il revient à chacun d'y prendre part « en tant que savant » comme l'affirmait *Qu'est-ce que les Lumières?*, semble être d'abord celui des philosophes de la faculté universitaire. Or ce n'est pas tant que le *Conflit des facultés* restreint l'accès à l'espace public aux seuls docteurs. On constate plutôt que Kant espère que l'*Aufklärung* irradiera à partir de son foyer universitaire et s'étendra à la société toute entière à la condition que l'autonomie de l'institution scolaire soit maintenue – et en premier lieu, celle de la faculté de philosophie.

⁴³ MM (DD), AK VI, 368.

CONCLUSION

Dans la mesure où toute une série de fictions politiques pénètre le système kantien, parmi lesquelles prend place la conscience que la sphère publique a d'elle-même en tant qu'« opinion publique », c'est également à partir de Kant qu'il faut donc penser l'idée d'une sphère publique bourgeoise directement liée à l'hypothèse d'un fondement naturel de l'ordre légal. Et ce n'est pas un hasard si le concept de Publicité s'attaque aux fondements du système où il s'élabore, dès que le rapport de la sphère publique à son fondement naturel supposé ne peut plus être garanti.

– J. Habermas, L'espace public..., p. 126.

Nous croyons avoir démontré dans le présent mémoire que l'autonomie de la raison pure pratique est une idée qui ne trouve pleinement son sens que lorsqu'elle est pensée dans le cadre de la communauté, soit en vue des sociétés idéelles civile et éthique développées dans le second et le troisième chapitre. La science dans ce contexte, lorsqu'elle se soumet à la critique et tient compte de ces bornes d'une raison qui ne peut rien connaître au-delà du champ de l'expérience, ne condamne pas la métaphysique en général, mais fait plutôt appel à une suspension du jugement lorsque le besoin spéculatif de la raison, par ailleurs tout à fait fondé, excède ses propres limites. Si pour Kant, « [n]otre siècle est le véritable siècle de la critique, à laquelle tout doit se soumettre »¹, c'est que la connaissance ainsi recentrée sur sa propre phénoménalité laisse place à une foi authentique libérée de la superstition en ce qui concerne le suprasensible. D'ailleurs, si la foi tient un rôle aussi primordial dans le registre de la raison pure pratique, il faut y insister, la foi kantienne concerne les capacités rationnelles de l'être humain, mais d'abord et surtout en tant que disposition à devenir un être libre / autonome – une foi en l'être humain peut-être inégalée dans toute la philosophie moderne. Quant à la superstition, pour Kant le fruit d'un mauvais usage de la raison plutôt qu'un manque de

¹ C1, AK IV, 9.

connaissance à combler, on peut sans conteste affirmer que le philosophe ne voyait pas de danger dans la diffusion illimitée du savoir, à la condition que ce dernier soit néanmoins toujours soumis à la critique – ce que devait garantir l’usage public de la raison. Rappelons-le, Kant voyait dans la paresse et la lâcheté plutôt que dans l’ignorance² l’obstacle principal à l’*Aufklärung*. En ce sens, on peut dire que Kant priorise l’examen critique de la raison par elle-même, plutôt qu’une censure s’établissant par des contraintes provenant de l’autorité politique ou religieuse, qui risque toujours de faire intervenir ses propres intérêts dans la balance – « simple censure [qui d’ailleurs], ne peut [...] jamais mettre fin à la querelle sur les droits de la raison humaine. »³. Kant substitue à la censure institutionnelle une forme d’autocensure rationnelle, censure que par ailleurs le scepticisme d’un David Hume poussait trop loin en étendant son doute aux lois du monde phénoménal, bien qu’il fût en partie l’initiateur d’une telle réserve.

L’on est cependant bien forcé de prendre note que l’*Aufklärung* a depuis ses origines même une fort mauvaise presse sous la plume de nombreux opposants. Depuis les critiques de Friedrich H. Jacobi, Johann G. Hamann, Joseph de Maistre et Edmund Burke au XVIII^e siècle, puis celles de Georg W. F. Hegel et des Romantiques au début du XIX^e siècle, en passant par les violents assauts d’un Friedrich Nietzsche, puis laissant place à la critique renouvelée de l’*École de Francfort* et plus récemment, celle de Peter Sloterdijk dans *Critique de la raison cynique*, pour ne nommer que les plus éminents de ses détracteurs, on accuse à tort ou à raison l’*Aufklärung*, entendue comme un positivisme naïf, de toutes les calamités, et ce tout spécialement suite aux catastrophes de la première

² L’ignorance, ainsi que le réclame *Que signifie s’orienter dans la pensée?*, n’est pas en soi la cause des erreurs, mais seulement des bornes de l’entendement. Conséquemment, celui qui tient compte de ces bornes n’est pas dans l’erreur. Cf. QOP, VIII, 136.

³ C1, AK III, 499.

moitié du XX^e siècle. Ce que dénoncent en outre Max Horkheimer et Theodor W. Adorno dans *La dialectique de la raison* (1944), c'est la création d'un nouveau mythe par les modernes dans leur tentative même de son éradication, mythe qui débouche sur une raison « totalitaire » à laquelle devait se soumettre l'entièreté de l'expérience humaine et par laquelle devait se profiler une domination aveugle sur la nature – dès lors synonyme d'un appauvrissement du réel à force de vouloir le rationaliser. S'attaquant plus spécifiquement à Kant, le tandem lui reproche d'un côté d'avoir concocté un modèle essentiellement scientifique qui, seulement préoccupé par ses propres conditions de possibilité, demeure indifférent à l'égard de sa finalité : « Avec la confirmation du système scientifique comme forme de la vérité – obtenue comme résultat par Kant – la pensée scelle sa propre nullité, car la science est un exercice technique, aussi éloigné d'une réflexion sur ses propres fins que le sont les autres formes de travail sous la pression du système. »⁴. De l'autre côté, Horkheimer et Adorno accusent Kant d'avoir élaboré une morale superficielle, formaliste et bourgeoise, sans réel appui dans la théorie, au demeurant simple substitut d'une morale chrétienne de plus en plus affaiblie. Les « écrivains sombres », de Hobbes à Nietzsche, sont dès lors considérés comme les illustrateurs les plus cohérents des conséquences de *l'Aufklärung* en évacuant une morale tributaire comme nous l'avons vu chez Kant d'articles de foi et en posant le seul principe égoïste de conservation de soi comme fondement de la volition, principe auquel même la théorie kantienne, argue *La dialectique de la raison*, se réduit à son insu. Autrement dit, une raison instrumentale par essence vidée de son contenu peut manifestement servir à justifier n'importe quel contenu, y compris le dessein le plus sinistre – la raison ainsi comprise est d'ailleurs d'autant plus cohérente avec elle-même lorsqu'elle s'oppose

⁴ Max Horkheimer et Theodor W Adorno. *La dialectique de la raison*, Paris : Gallimard, 1974, p. 96.

finalement à l'utopique autonomie kantienne pour n'investir que la nécessité phénoménale⁵. La généalogie nietzschéenne et sa volonté de puissance étrangère à la morale ainsi que l'*Histoire de Juliette ou les prospérités du vice (1797)* du Marquis de Sade sont alors les représentations des conséquences logiques de la raison instrumentale de l'*Aufklärung*. Chez ce dernier, *Juliette* pratique la profanation « de façon assidue et éclairée », se servant « parfaitement de l'organe du penser rationnel » en agissant selon ses désirs non pas comme le ferait une fanatique illuminée, mais comme le pur produit d'une rationalité qui trouve son seul véritable appui dans l'ordre naturel⁶.

Mais quoi que l'on puisse penser de cette critique radicale, qui au fond constate l'impossibilité du rationalisme, inséparablement lié à l'irrationalisme et qui par-là s'autodétruit, qu'elle soit par exemple teintée du pessimisme ambiant d'après-guerre, il reste que l'œuvre de Horkheimer et Adorno marque le renouveau d'une pensée suspicieuse à l'égard de la raison qui allait marquer fortement la philosophie ultérieure. Certes il serait laborieux aujourd'hui de défendre un concept tel que celui d'une rationalité pure, susceptible d'élaborer des jugements sans aucune considération empirique. Même un John Rawls, à certains égards l'un des plus fidèles kantien du XX^e siècle, fait de son *voile d'ignorance* une « expérience de pensée », admettant implicitement la virtualité d'une raison parfaitement neutre à l'égard de sa finalité.

Mais comme nous le soulignons, les attaques fusent déjà sur l'écrit kantien dès sa parution. Ainsi Johann G. Hamann⁷ formulait dès 1784 certaines réserves à l'endroit du

⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁶ *Ibid.*, p. 104-105.

⁷ Hamann, citoyen de Königsberg et ami de Kant, sera l'un des ses premiers critiques, notamment dans sa *Metakritik Über Den Purismus Der Reinen Vernunft*. Il a aussi traduit l'œuvre de David Hume en allemand, et c'est cette traduction qui a vraisemblablement été lue par Kant.

Qu'est-ce que les Lumières? dans une lettre à Christian Jacob Kraus⁸. Selon Hamann, Kant imputait de façon abusive la responsabilité à l'individu sous tutelle, alors que ce dernier subirait plutôt le poids idéologique de ceux qui prétendent posséder l'autorité de le guider – qu'ils soient monarques, prêtres ou *philosophes*. Aussi, Hamann pointait l'ironie d'un Kant s'érigeant lui-même en l'un de ces tuteurs qu'il décriait au préalable⁹: « Un raisonneur et un esprit spéculatif peut-il donc en toute conscience, de derrière son poêle et coiffé de son bonnet de nuit, reprocher ainsi aux mineurs leur lâcheté alors que leur aveugle tuteur dispose pour garantir son infaillibilité et son orthodoxie d'une armée nombreuse et bien entraînée? »¹⁰. Hamann est donc l'un des premiers à critiquer la naïveté de cette conception du public qui fait du lieu de débat un espace où la portée de toutes les interventions s'équivaldrait. Au fond Kant négligerait les rapports de force au sein de la sphère publique, d'où une certaine apparence d'accommodement vis-à-vis du pouvoir politique et de la servilité qui en découle.

Cette idée d'espace public demeure néanmoins l'une des idées de Kant aujourd'hui encore très présente en philosophie politique, comme nous l'avons évoqué au second chapitre. Ainsi pour Jürgen Habermas, ce concept kantien doit être pris en compte mais toutefois reformulé, puisqu'il est inadéquat dans la mesure où chez Kant, la validité

⁸ Cf. « Hamann *Contre Kant* » dans G. Raulet (1995), *op. cit.*, pp. 32-41.

⁹ Relever, comme Hamann, le fait que Kant se pose lui-même en *Aufklärer*, Antoon Braeckman n'y voit cependant que cohérence, l'auteur des trois *Critiques* prêchant par l'exemple en signant un texte dépourvu de jargon philosophique et accessible au grand public – le *Berlinische Monatsschrift* n'est pas une publication « spécialisée ». Davantage qu'une simple réponse à la question « *Qu'est-ce que les Lumières?* », le texte de Kant est alors compris comme une intervention historique survenant à un moment critique, une contribution réelle, positive et assumée à l'*Aufklärung*. Cf. Antoon Braeckman (2008), *op. cit.*, pp. 285-306. L'on peut oser ici un rapprochement avec ce que Michel Foucault avançait dans son propre *Qu'est-ce que les Lumières?* et qui observait dans le texte de Kant « [l]a réflexion sur « aujourd'hui » comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière [...] ». Cf. Michel Foucault. « *Qu'est-ce que les Lumières?* » dans *Philosophie : Anthologie*, édition établie par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Paris : Gallimard, p. 866.

¹⁰ G. Raulet (1995), *op. cit.*, p. 34.

morale se détermine dans l'individu, alors qu'elle se réclame de l'universalité. C'est en filigrane, la difficulté du passage de l'intelligible au sensible ou l'insuffisance de la résolution de la troisième antinomie de la *Critique* qui réapparaît sous la plume du théoricien de l'*École de Francfort* – à savoir que les conséquences empiriques politiques concrètes d'une norme dont l'universalité est finalement abstraite sont douteuses. Habermas opérera dès lors un véritable renversement de la thèse kantienne afin de façonner sa propre théorie d'une « éthique de la discussion » (*Diskursetik*), en soulignant par ailleurs l'apport substantiel du maître de Königsberg – qui après tout en a pour ainsi dire défini le cadre conceptuel. Pour Habermas, il s'agit en effet de réellement soumettre les principes de conduite au jugement public, afin de pouvoir valider ou non leur prétention à l'universalité et ainsi établir les normes morales :

Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle¹¹.

Évidemment avec un tel revirement, c'est tout le système kantien qui s'effondre, puisque la norme morale devient le fruit du consensus et donc un principe *a posteriori* ou *hétéronome*. Or nous le voyons, Habermas réfléchit pour ainsi dire dans les mêmes termes que le philosophe de Königsberg près de deux siècles après sa mort.

D'ailleurs, ne devons-nous pas sans cesse nous étonner du nombre des idées de Kant toujours présentes précisément au sein de l'espace public actuel, de la pertinence de son langage et de certaines de ses conceptions fondamentales du cosmopolitisme, du criticisme, du droit, sans parler de ses réflexions sur l'université encore très fécondes

¹¹ Jürgen Habermas. *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris : Cerf, 1996, p. 88.

dans le contexte où le savoir est de plus en plus instrumentalisé au profit d'intérêts particuliers? Comme l'affirme Renaut, si l'on ne peut guère se réclamer du cartésianisme ou du platonisme aujourd'hui que par « coquetterie » ou par « provocation », se proclamer kantien relève néanmoins toujours d'un authentique sérieux¹².

Au reste, à l'occasion du bicentenaire de la parution de la *Critique de la raison pure*, Peter Sloterdijk réitérait l'importance du *sapere aude*, celui par contre d'une raison désormais empreinte de *cynisme*¹³ et s'assumant comme telle, afin de contrer le « désespoir moderne » devant les « conditions d'existence »¹⁴ : « *Sapere aude!* demeure la devise d'une *Aufklärung* qui résiste, même dans la pénombre des dangers les plus modernes, à l'intimidation par la catastrophique. C'est seulement par son courage que peut encore se développer un avenir qui serait plus qu'une reproduction élargie du pire passé. »¹⁵. S'il faut rappeler que l'appel d'Horace n'était pas exclusivement repris par Kant en son temps¹⁶, c'est toutefois l'auteur de la philosophie critique qui en l'assimilant à l'*Aufklärung* et à l'émancipation du genre humain, en faisait un principe philosophique phare, supérieur à l'acquisition de connaissances – réitérant les visées pratiques de la philosophie, visées qui n'avaient peut-être pas connu un aussi ardent défenseur depuis les philosophes de la Grèce antique.

¹² A. Renaut (1997), *op. cit.*, p. 12.

¹³ Ou plus précisément de « *kunisme* », référant au cynisme antique davantage militant que ce que l'on entend généralement par cynisme aujourd'hui.

¹⁴ Peter Sloterdijk. *Critique de la raison cynique*, trad. Hans Hildenbrand, Paris : Christian Bourgeois, 1987, p. 660.

¹⁵ *Ibid.*, p. 662.

¹⁶ La formule « *sapere aude* » figurait sur l'écusson d'un cercle d'admirateurs de Christian Wolff dirigé par Ernst von Manteuffel en 1736. Cf. Simon Schaffer. "Enlightened Automata" dans William Clark et al. *The Sciences in Enlightened Europe*, Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 152.

Bibliographie

Ouvrages de Kant

Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. Alain Renaut, Paris : Vrin, 1994.

Critique de la faculté de juger, trad. Alain Renaut, Paris : GF Flammarion, 1995.

Critique de la raison pratique, trad. Jean-Pierre Fussler, Paris : GF Flammarion, 2003.

Critique de la raison pure, trad. Alain Renaut, Paris : GF Flammarion, 2006.

Métaphysique des moeurs I. Fondation / Introduction, trad. Alain Renaut, Paris : GF Flammarion, 1994.

Métaphysique des moeurs II. Doctrine du droit / Doctrine de la vertu, trad. Alain Renaut, Paris : GF Flammarion, 1994.

Opuscules sur l'histoire, trad. Stéphane Piobetta, Paris : Flammarion, 1990.

Théorie et pratique, trad. Alain Renaut, Paris : Vrin, 1994.

La religion dans les limites de la simple raison, trad. Monique Naar, Paris : Vrin, 2000.

Vers la paix perpétuelle / Que signifie s'orienter dans la pensée? / Qu'est-ce que les Lumières?, trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris : GF Flammarion, 2006.

Monographies et ouvrages de référence

Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, Paris : Pocket, 2002.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris : GF Flammarion, 2004.

Choulet, Philippe et al. *Méthodologie philosophique*, Paris, Quadrige/Puf, 2009.

Eisler, Rudolf. *Kant-Lexicon*, tomes I et II, éd. établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris : Gallimard, 1994.

Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Paris : Seuil, 1996.

- Habermas, Jürgen. *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. de Launay, Paris : Payot, 1978.
- _____. *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris : Cerf, 1996.
- Höffe, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit et la religion*, Albeuve : Castella, 1985.
- Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W. *La dialectique de la raison*, Paris : Gallimard, 1974.
- Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*, Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris : Quadrige/Puf, 1996.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, préface, présentation et notes de Laurence Bouquiaux, Paris : Gallimard, 1995.
- Lequan, Mai. *La philosophie morale de Kant*, Paris : Seuil, 2001.
- Mendelssohn, Moses. *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism*, trad. A. Arkush, University Press of New England, 1983.
- Philonenko, Alexis. *L'œuvre de Kant. La philosophie critique, tome 2 : morale et politique*, Paris : Vrin, 1997.
- Raulet, Gérard. *Aufklärung : les lumières allemandes*, traduit avec le concours du Centre national du livre, Paris : GF Flammarion, 1995.
- Rawls, John. *Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, Paris : La Découverte, 2006.
- Renaut, Alain. *Kant aujourd'hui*, Paris : Aubier, 1997.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*, Paris : GF Flammarion, 1966.
- _____. *Émile, ou de l'éducation*, Paris : GF Flammarion, 1966.
- Schmidt, James (éd.). *What is Enlightenment? Eighteenth-century Answers and Twentieth-century Questions*, Berkeley: University of California Press, 1996.
- Sloterdijk, Peter. *Critique de la raison cynique*, trad. Hans Hildenbrand, Paris : Christian Bourgeois, 1987.

Vlachos, Georges. *La pensée politique de Kant*, Paris : Puf, 1962.

Chapitres de livres et articles

Castaing, José. « *Aufklärung* et/ou les Lumières », dans Lorenzo Bianchi, Jean Ferrari et Alberto Postigliola, (éd.). *Kant et les Lumières européennes. Actes du 7e Congrès de la Société d'études kantienne de langue française organisé à Naples, 20-22 octobre 2005*, Paris : Vrin, Naples : Liguori, pp. 13-25, 2009.

Allison, Henry E. "Kant's Conception of Enlightenment" dans Gedney, Mark D. (éd.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, vol. 7: Modern Philosophy*, Charlottesville: Philosophy Doc Ctr, pp. 35-44, 2000.

Braeckman, Antoon. "The Moral Inevitability of Enlightenment and the Precariousness of the Moment: Reading Kant's 'What Is Enlightenment?'" dans *Review of Metaphysics*, vol. 62, no 2, pp. 285-306, 2008.

Cronin, Ciaran. "Kant's Politics of Enlightenment" dans *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, no 1, pp. 51-80, 2003.

Foucault, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières? » dans *Philosophie : Anthologie*, édition établie par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Paris : Gallimard, pp. 857-881, 1994.

Guyer, Paul. "Kant on the Theory and Practice of Autonomy" dans *Social Philosophy and Policy*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. 20, no 2, pp. 70-98, 2003.

Lang, Dimitri. « Émancipation sans révolution chez Kant » dans Lorenzo Bianchi, Jean Ferrari et Alberto Postigliola, (éd.). *Kant et les Lumières européennes. Actes du 7e Congrès de la Société d'études kantienne de langue française organisé à Naples, 20-22 octobre 2005*, Paris : Vrin, Naples : Liguori, pp. 295-304, 2009.

Piché, Claude. « Kant et le concept d'*Aufklärung* de Reinhold » dans Lorenzo Bianchi, Jean Ferrari et Alberto Postigliola, (éd.). *Kant et les Lumières européennes. Actes du 7e Congrès de la Société d'études kantienne de langue française organisé à Naples, 20-22 octobre 2005*, Paris : Vrin, Naples : Liguori, pp. 133-140, 2009.

_____. « Rousseau et Kant. À propos de la genèse de la théorie kantienne des idées », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 180, no. 4, pp. 625-635, octobre-décembre 1990.

- Raulet, Gérard. « Us et abus des Lumières. Mendelssohn jugé par Kant » dans *Les études philosophiques*, no. 3, pp. 297-313, 1978.
- Schaffer, Simon. “Enlightened Automata” dans Clark, William et al. *The Sciences in Enlightened Europe*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 126-156, 1999.
- Verdeau, Patricia. « Comment Kant définit-il le concept de "Lumières"? » dans Bianchi, Lorenzo, Ferrari, Jean et Postigliola, Alberto (éd.). *Kant et les Lumières européennes. Actes du 7e Congrès de la Société d'études kantienne de langue française organisé à Naples, 20-22 octobre 2005*, Paris : Vrin, Naples : Liguori, pp. 63-71, 2009.
- Vasconi, Paola. « “Fiat Iusticia. Pereat Mundus”. Paix perpétuelle et cour internationale ». dans Bianchi, Lorenzo, Ferrari, Jean et Postigliola, Alberto (éd.). *Kant et les Lumières européennes. Actes du 7e Congrès de la Société d'études kantienne de langue française organisé à Naples, 20-22 octobre 2005*, Paris : Vrin, Naples : Liguori, pp. 321-325, 2009.