

Gérard Raulet

Lumières
politiques

puf

Gérard Raulet

Lumières politiques



This work was financed by Portuguese funds provided by FCT – the Foundation for Science and Technology (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.), under the project PTDC/FER-FIL/30686/2017, “Cosmopolitanism : Justice, Democracy and Citizenship without Borders” (Centre for Philosophy of the University of Lisbon and CEDIS of the NOVA School of Law of the Universidade NOVA de Lisboa).

ISBN 978-2-13-086238-3

Dépôt legal – 1^{re} édition : 2024, janvier

© Presses Universitaires de France/Humensis, 2024
170 *bis*, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

AVANT-PROPOS

Ce livre est issu d'un recueil d'essais ; l'auteur ne prétendra pas le contraire. Il retrace une fréquentation quasiment ininterrompue des Lumières européennes dont les textes réunis ici ne donnent qu'un reflet partiel¹. L'esthétique, notamment, en est absente malgré ses liens étroits avec la politique, étudiés dans d'autres contextes². C'est qu'il s'agit ici, au terme de cinquante ans, de rassembler des réflexions sur la question de la tolérance et sur sa mutation au fil des décennies qui ont vu l'effondrement des « grands récits » puis l'offensive du multiculturalisme et la reformulation radicale des relations entre justice et tolérance. La pratique de l'histoire des idées qui est ici défendue est une pratique active, ancrée tout autant dans l'histoire de la philosophie que dans la philosophie politique contemporaine.

Ces « Lumières politiques » sont donc une contribution à l'invention d'une démocratie postmoderne³. Le retour au XVIII^e siècle qu'elles mettent en œuvre ne constitue en rien un repli sur les idéaux

1. Voir notamment *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995 ; *Kant. Histoire et citoyenneté*, Paris, Puf, 1996 ; *Critical Cosmology. On Nations and Globalization*, Lanham, Lexington Books, 2005.

2. Voir récemment *Politik des Ornaments*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2020, et *L'Éducation esthétique selon Schiller. Une contribution à l'archéologie du libéralisme*, Lyon, ENS Éditions, 2023.

3. Sur le passage au postmoderne : *Chronique de l'espace public. Utopie et culture politique*, Paris, L'Harmattan, 1994.

des Lumières ou sur une conception normative de la raison. Il obéit à deux motivations. D'abord une motivation philologique qui peut passer pour une provocation : montrer que, pour la philosophie kantienne de l'histoire et pour sa conception de la citoyenneté, la téléologie est plus fondamentale que le point de vue normatif de la raison morale¹. Le chapitre 3 se consacre à exposer cet usage de la téléologie. Sur cette base, il s'agit ensuite de relire rigoureusement les textes fondateurs de la notion moderne de citoyenneté en questionnant l'articulation qu'ils proposent entre l'identité nationale moderne et l'altérité. Je cherche à démontrer que l'articulation entre nationalisme et cosmopolitisme ne relève, chez Kant, nullement de la morale – comme s'il suffisait de s'affranchir d'un nationalisme « empirique » pour accéder à l'universalité morale du cosmopolitisme – mais d'une « faculté des passages » qui réunit sans unifier et qui respecte donc les différences et les différends, notamment les identités et les souverainetés nationales.

La relecture de Kant implique par là aussi un retour sur la validité du modèle français de l'intégration, c'est-à-dire sur la viabilité de cette conception téléologique du respect des différences dans la perspective de leur résorption dans une identité républicaine : la citoyenneté, qui entend être dans un État particulier le symbole de la citoyenneté universelle. Il faut ici se souvenir du *Conflit des facultés*, qui apporte une précision décisive à la conception de la publicité des maximes : la publicité des maximes, c'est l'état de guerre civilisée de la critique contre l'obscurantisme. La république est donc indissociable du respect des différences et des différends, ce qui suppose cependant leur identification publique et *exclut leur camouflage*. Pour la même raison est ainsi reconnu un conflit durable entre l'identité rationnelle de l'adhésion à la république et les identités « naturelles ». Ce qui vaut pour chaque État dans la perspective de la république universelle vaut bien sûr aussi pour chaque peuple ou identité nationale ou raciale dans chaque État de droit républicain.

1. C'était l'argument de Kant. *Histoire et citoyenneté* en 1996.

Avant-propos

La république est indissociable du différend. La rationalité républicaine ne consiste pas à le mettre au pas et à le réprimer, mais à le mettre en œuvre afin d'en faire une réflexion sur les normes communes. La « postmodernité », à cet égard, a sans doute moins « inventé » une nouvelle rationalité que permis de retrouver la fonction première de la rationalité des Lumières : être l'organon d'une éthique et d'une pratique communes.

À partir et au-delà de Kant, il s'agit donc de saisir la chance que nous donne l'éclatement apparemment chaotique du consensus pour réapprendre le débat public et la démocratie, et de repenser la philosophie de l'histoire comme une téléologie sans télos *a priori*, une « esthétique matérialisée » en quelque sorte¹, c'est-à-dire un processus s'articulant en figures communautaires qui sont autant de constellations consensuelles par lesquelles les hommes s'accordent sur le sens de leur être-ensemble et de leur agir commun sans avoir besoin d'une moralité qui, pour Kant lui-même, ne pouvait être que tyrannique lorsqu'elle prétendait s'imposer aux individus et aux États à un stade de leur développement encore loin d'avoir atteint la moralité, et qui, aujourd'hui, serait *a fortiori* tyrannique puisqu'elle prendrait inévitablement la forme d'une campagne morale contre l'effondrement de la normativité. La téléologie se veut en ce sens l'école de la tolérance, d'une tolérance qui n'adopte plus le ton condescendant que Kant lui-même lui reproche, mais qui joue le jeu des configurations sociales ébauchant un nouvel espace public.

Au regard de ces évolutions de la condition démocratique, la « théorie de l'action communicationnelle » de Habermas, qui tente de sauver le fonctionnement démocratique de nos sociétés par une logique de l'argumentation ressuscitant la publicité des Lumières, ne me paraît pas aller au bout de ses présupposés, au bout de la

1. Une ligne de réflexion que je développe dans d'autres ouvrages consacrés à une « philosophie des formes symboliques » dans le domaine social et politique. Voir entre autres *Gebremte Zukunft*, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand, 1985, p. 246 sq, ainsi que *Das Zwischenreich der symbolischen Formen. Ernst Cassirers Erkenntnistheorie, Ethik und Politik im Spannungsfeld von Historismus und Neukantianismus*, Francfort-sur-le-Main et al., Peter Lang, 2005.

logique qui la fonde et au terme de laquelle elle devrait justement en découdre avec le double triomphe de l'expressif et du performatif. Si on relit avec Habermas la « dialectique de la rationalisation », on s'aperçoit que c'est cette dialectique qui révèle et *met en œuvre* le « contenu normatif » jadis implicite dans les sociétés traditionnelles ; leur monde vécu se moralise et se théorise et « ce que nous tenions sans problème pour un fait ou une norme peut désormais être effectif ou ne l'être pas, être valable ou ne pas l'être »¹. L'action communicationnelle résulte elle-même de la traduction, de l'explicitation, de la thématization et de la problématisation, c'est-à-dire de la rationalisation du monde vécu traditionnel et des présupposés implicites de toute interaction sociale. Si cette rationalisation débouche sur un éclatement généralisé, la rationalité communicationnelle doit jouer le jeu de cet éclatement. Se pose alors la question de sa capacité à l'endiguer et à reconstituer un consensus dépassant les contrats temporaires. Or, Habermas a renoncé à la fois à l'*a priori* d'une communauté communicationnelle transcendantale comme chez Apel et au « quasi-transcendantal » de l'histoire d'une classe ou de l'histoire de l'espèce².

Si nous ne pouvons plus présupposer un moment normatif à l'abri des avatars du processus de rationalisation, c'est donc *à partir des jeux de langage dominants* que doit être reconstitué un « tiers symbolisant »³. Que nous le voulions ou non, le sauvetage de la

1. Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983 ; trad. fr. par C. Bouchindhomme, *Morale et Communication*, Paris, Cerf, 1986, p. 128.

2. Voir « Histoires singulières et rationalité plurielle », in Jacques Le Rider, Gérard Raulot, *Verabschiedung der (Post-)Moderne ?*, Tubingue, Narr, 1986, et *Gehemmte Zukunft*, op. cit., p. 199 sq. ; voir aussi « L'archipel. Réflexions sur la démocratie postmoderne », *Les Cahiers de philosophie*, Lille, 6, 1988, et « Critique de la raison communicationnelle », in Christian Bouchindhomme, Rainer Rochlitz (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996. Plus récemment : « Jeux de langage. Le tournant communicationnel et la communauté intraitable », in Corinne Enaudeau, Frédéric Fruteau de Laclos (dir.), *Lyotard et le langage*, Paris, Klincksieck, 2017, p. 101-118.

3. J'ai développé cette notion clef d'une philosophie des formes symboliques appliquée à la politique notamment dans le chapitre « Postmodernité et démocratie » de *Chronique de l'espace public*, op. cit., p. 161-180.

Avant-propos

démocratie passe aujourd'hui par l'épreuve de son plus grand péril : par le bas. Il passe par l'aptitude de constellations consensuelles à redevenir de véritables agents sociaux. Rien ne dit qu'elles soient plus que des « contrats temporaires¹ ». Mais comme le dit aussi Lyotard (tout en confondant cependant terreur et totalitarisme²), elles constituent une ligne de résistance à l'isomorphie (totalitaire) *et* à la terreur de l'arbitraire expressif qui tend à se substituer au terrorisme de la morale. Tout dépend de leur capacité à fonder ou du moins exprimer un sens commun (*Gemeinsinn*) ou communautaire (*gemeinschaftlicher Sinn*), lequel n'est ni cognitif ni à proprement parler normatif mais une hypotypose – pure *constellation esthétique* et non « moment inconditionné » se dégageant d'une argumentation rationnelle qui, contrairement à ce que Habermas semble parfois croire encore, a tout simplement cessé d'être possible, ou – pour le dire plus prudemment – l'est de moins en moins.

Les textes qui constituent la matière de ce livre sont à tel point liés entre eux que j'ai dû les refondre et que je peux finalement revenir sur mon aveu premier : ce n'est plus un recueil d'essais. On pourra bien, ici ou là, repérer des répétitions avec des publications antérieures, voire au sein du livre lui-même ; là où, délibérément d'ailleurs, elles subsistent, elles articulent l'argumentation philologique avec l'enjeu politique contemporain. Cet ouvrage est donc un livre de plein droit : une relecture « téléologique » des écrits de Kant sur le droit et l'histoire dont l'ambition, au-delà de l'enjeu philologique, est de faire bouger les positions politiques en remettant en question leur légitimité et leurs propres prémisses philologiques. C'est en cela que réside la fonction de l'histoire des idées³.

1. Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 107.

2. *Ibid.*, p. 106 *sq.* Sur ce débat avec Lyotard, voir Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, et l'original, publié en allemand sous le titre « Über den Terror und das Erhabene. Ein Nachtrag », in Le Rider, Raulet, *Verabschiedung der (Post-)Moderne ?*, *op. cit.*, p. 269-274.

3. J'ai consacré à ce programme de réflexion plusieurs projets collectifs dont l'aboutissement est l'ouvrage *Geschichte der politischen Ideengeschichte*, Baden-Baden, Nomos, 2018 (Gérard Raulet, Markus Llanque [dir.]).

Us et abus des Lumières. Mendelssohn jugé par Kant

La première donnée à bien appréhender, pour aborder les Lumières politiques, est la divergence radicale entre deux conceptions des rapports théorie-pratique : la position critique kantienne, avec laquelle on identifie à tort l'*Aufklärung*, et ce qui constitue à l'époque la réalité effective de cette dernière¹, la philosophie populaire qui domine la culture des classes qui s'éclairent. Les doutes des *Popularphilosophen* quant à la diffusion des Lumières et à l'usage de la raison déclenchent en 1784 la parution de deux tentatives de clarification : celle de Mendelssohn, *Was heißt aufklären ?*, et celle de Kant, *Was ist Aufklärung ?* C'est à l'intersection de deux couples de concepts (l'usage et l'abus, la théorie et la pratique²) que se creuse le fossé entre les deux démarches. L'attitude normative adoptée par Mendelssohn l'empêche de se demander si l'abus ne serait pas dans la raison elle-même plutôt que dans ses effets pratiques, dans l'usage qui se réclame d'elle. Refusant de renoncer à l'illimitation de l'activité théorique, la raison finit par capituler devant l'autorité extérieure, séparant la destination de l'homme en tant qu'homme et sa destination en tant que citoyen. Dès lors, la distinction luthérienne entre l'homme intérieur et l'homme extérieur

1. Voir Raulet, « Aufklärung », in *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 73-76.

2. *Gebrauch/Missbrauch ; Theorie/Praxis*.

persiste, avec cette seule différence que l'homme intérieur accomplit sa destination par la raison et non plus par la foi. L'utilisation de la théorie pure pour la pratique reste cependant un vœu ; elle devient un abus lorsqu'elle prétend s'affirmer sans réserve. Mendelssohn admet que l'*Aufklärer* doit cesser d'éclairer lorsque ses vérités deviennent dangereuses. Sans cesse, la raison doit supputer s'il convient qu'elle s'exprime publiquement ; et les critères auxquels elle recourt ne peuvent être ceux de la raison. Kant pourra dire en 1793 dans *Théorie et pratique* : « Tout est perdu si on transforme les conditions empiriques, et de ce fait contingentes, de l'accomplissement de la loi en conditions de la loi elle-même¹. » La volonté des *Popularphilosophen* de rapporter l'activité théorique à la sphère pratique échoue. À cet échec, il convient d'opposer la catégorie kantienne de la publicité, comme impératif d'une continuité entre la théorie et la pratique.

AUFKLÄRUNG : LES MOTS ET LA CHOSE.
APPROCHE ANALYTIQUE

En 1763, Mendelssohn et Kant participèrent tous deux au même concours, organisé par l'Académie prussienne des Sciences sur la nature de l'évidence métaphysique. Mendelssohn obtint le premier prix. Mais, en fait, une comparaison des deux écrits semble démontrer² qu'Hermann Cohen, en cherchant dans la période précritique les ferments de l'idéalisme critique³, a surestimé l'opposition entre

1. *Sur l'expression courante : Il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, trad. fr. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, p. 13 sq. (cité en abrégé *Théorie et pratique*).

2. Voir Walter Kinkel, « Moses Mendelssohn und Immanuel Kant », *Kantstudien*, 34, 1929, p. 391-409.

3. Voir Hermann Cohen, « Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum Kritischen Idealismus », in *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1928, t. I, p. 276 sq.

les deux penseurs. En 1786 en revanche, la rupture est manifestement consommée et la querelle du panthéisme fournit à Kant, une fois surmontées ses réticences à prendre part au débat, l'occasion d'une critique explicite de Mendelssohn¹. Dès 1784, cependant, la différence se marque en quelque sorte d'elle-même, à l'épreuve d'une question véritablement symptomatique puisqu'il s'agit de clarifier l'*Aufklärung* elle-même, de critiquer ses us et ses abus, de définir sa théorie et sa pratique. Le clivage se fait entre les méthodes mises en œuvre pour opérer la *crisis* de l'usage et du mésusage, d'une part, et assurer le passage de la théorie en pratique, d'autre part.

Il est tout particulièrement significatif que ce soient les doutes des *Popularphilosophen* quant à l'usage de la raison dont ils sont les vulgarisateurs qui provoquent la parution dans la *Berlinische Monatsschrift* des deux définitions de l'*Aufklärung* – en septembre celle de Mendelssohn, en décembre celle de Kant. En réponse à ces doutes, la démarche de Mendelssohn frappe d'emblée par sa rigueur – ou du moins par sa volonté de rigueur logique : il procède par décomposition et opposition de concepts. De prime abord, cet héritage leibnizo-wolffien se met au service d'un intérêt pratique tout à fait dans l'esprit de la *Popularphilosophie*. Le titre lui-même, comparé à celui de Kant, en est le signe : Mendelssohn choisit le verbe (*aufklären*). C'est, en actes, déjà une première réponse à la question des rapports théorie-pratique, qu'il formule d'ailleurs explicitement dans le corps du développement. Cette orientation pratique l'amène à appliquer à la langue, outil de tous, sa démarche analytique. Il évalue dans le milieu de la langue la diffusion des Lumières à partir de trois concepts essentiels : *Aufklärung*, *Bildung* et *Kultur*², en se demandant jusqu'à quel point ils appartiennent déjà à l'usage commun et dans quelle mesure ils y sont correctement compris. Cet intérêt de Mendelssohn pour le « commun » (*der gemeine Haufe*) traduit

1. Voir l'introduction d'Alexis Philonenko à *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Paris, Vrin, 1972, p. 16 sq.

2. Je renonce, au moins provisoirement, à traduire ces deux termes, *Bildung* et *Kultur*, d'une façon qui les différencie nettement. Seule l'élucidation de leurs rapports chez Mendelssohn permettra de décider si une telle traduction est même possible.

clairement, avant même qu'elle ne soit exprimée, la préoccupation fondamentale de l'écrit : quels rapports y a-t-il et peut-il y avoir entre une opinion bourgeoise matériellement active et la sphère des philosophes de la raison, qui assument *nolens volens* l'héritage d'une philosophie érudite, une *gelehrte Philosophie* aspirant aux vérités métaphysiques supérieures et sans intérêt pour l'activité matérielle. Les trois concepts fondamentaux considérés par Mendelssohn sont, comme il le remarque, trop récents¹ pour s'être déjà introduits sans restriction dans l'usage de tous. Si la philologie lui donne raison, il n'en reste pas moins qu'en quelque quinze années le mot *Aufklärung* était devenu un slogan et même, vers 1770, un objet de suspicion et un sujet de risée ; c'est d'ailleurs bien ce qui explique les doutes de Zöllner, pasteur et philosophe, alors même que se créait la fameuse *Mittwochsgesellschaft*. Même attitude négative chez Knigge, *Popularphilosoph* et tête dirigeante des Illuministes, lorsqu'il fulmine contre « les Lumières, la culture, sa diffusion universelle ». Hommes partagés, dira-t-on ; mais leurs craintes eu égard aux possibles abus des Lumières reflètent la tension fondamentale : celle qui affecte le passage de la théorie en pratique, la conception claire de l'*usage*. Même division intérieure, au fond, chez Mendelssohn lorsqu'il constate que la chose, les Lumières, a une réalité indéniable, mais doit aussi constater que les mots, les trois concepts fondamentaux,

1. Le verbe *aufklären* apparaît pour la première fois, selon le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, en 1727, chez Brockes. Quant au substantif *Aufklärung*, il date du milieu du siècle et semble avoir été forgé par Klopstock. L'*Aufklärer* est pour sa part encore plus tardif : Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, en situe la naissance en 1786, dans une fable politique de Friedrich Carl von Moser (*Fabeln*, Mannheim, in der Schwanischen Hofbuchhandlung, « Der Rheinwein und die Liqueurs », p. 182). Le terme *Bildung* est, pour sa part, plus ancien mais possède jusqu'au XVIII^e siècle un sens essentiellement concret (création, formation). L'évolution vers le sens abstrait de *culture de l'esprit* prend appui sur l'*Inbilden* des mystiques et ne contredit d'ailleurs pas le sens concret, puisque leurs *Bildunge* sont des représentations imagées, concrètes. Le sens pédagogique (formation de l'esprit et de l'âme) date de la traduction de Shaftesbury en allemand (1738, « *formation of a genteel character* ») ; on notera avec intérêt que le terme est d'emblée lié dans l'histoire de l'idéalisme allemand à l'éducation esthétique. Enfin, le terme de *Kultur* est pour sa part plus ancien (fin du XVI^e siècle), avec le double sens de culture de l'esprit (*cultura animi* chez Cicéron) et d'agriculture.

sont loin d'être compris ; car si l'on pousse le raisonnement, c'est par là même la légitimité de la chose qui est remise en question. En dépit de Lessing, a-t-on bien compris avant Kant (et même après l'œuvre de la critique, si l'on songe aux difficultés qu'il connut avec *La Religion dans les limites de la simple raison*) quelle différence il y a entre la lutte contre le dogmatisme et la remise en cause de la foi ? Ce débat n'a pas fini de nous occuper ; il reste, comme on le verra au fil des chapitres de cet ouvrage, un différend majeur au cœur des sociétés contemporaines issues des Lumières politiques. Tout se passe comme si on ne parvenait toujours pas à distinguer la foi de la superstition, et cela se traduit, d'une part, par l'usage démesuré (contre lequel Lessing réagit dès 1775) que les néologues¹ font de la raison en théologie, et d'autre part, justement, par les craintes des philosophes populaires eux-mêmes. On voit poindre ici la vraie question : serait-ce donc que, trop âgés pour connaître la philosophie critique – ainsi que Kant le dira de Mendelssohn –, ils aient eu de la raison une conception métaphysique parfaitement incompatible, par son illimitation, avec l'usage pratique qui était leur premier souci ? On comprendrait alors que les catégories de l'usage et de l'abus soient celles qui servent à Mendelssohn à concevoir le rapport de la théorie à la pratique, et la discrédence linguistique entre les mots et la chose, entre l'*usage* linguistique et l'usage de la chose, constituerait la première constatation d'une coupure qui s'exprime dans cette question inquiète : la chose que nous voyons progresser – à supposer qu'elle soit bien l'œuvre de la raison – ne risque-t-elle pas, par ses abus, de trahir les desseins de l'*Aufklärung* tout entière ? L'attitude normative

1. Tous pasteurs, les « néologues » – Johann Gottlieb Töllner (1724-1774), Friedrich Germanus Lüdke (1730-1792), Wilhelm Abraham Teller (1734-1804) et Johann Eberhard (1739-1809) – déplorent que l'enseignement moral du christianisme soit sujet à discussion. Mais pour eux, cela tient à *ce qu'on n'a pas su en démontrer rationnellement la vérité*. Töllner entend rationaliser le christianisme au moyen de la méthode mathématique. Teller adopte une stratégie plus complexe, sinon plus satisfaisante. D'un côté, il applique de façon absolue le principe protestant selon lequel la Bible, l'Écriture, et elle seule est la base de la foi ; il s'agit donc de construire rationnellement une doctrine chrétienne à partir des seuls textes de l'Écriture. De l'autre, il se replie sur le déisme et invite tous les croyants, y compris les Juifs, à rejoindre cette communauté rationnelle.

adoptée par Mendelssohn dans la suite de l'essai l'empêche en fait de se demander si l'abus, au lieu d'être dans l'usage, ne serait pas dans la raison elle-même. Aussi est-ce l'usage extérieur de la raison, non son usage intérieur, qu'il va dès lors « critiquer », juxtaposant illimitation théorique et limitations empiriques d'une façon qui l'opposera radicalement à Kant. Refusant de renoncer à l'illimitation de l'activité théorique individuelle, la raison devra capituler devant l'autorité extérieure et renoncer à ce que ses vérités soient toujours bonnes à dire, tandis que la raison critiquée de Kant pourra légitimement affirmer que le réel *doit* être à son image et continuer à l'éclairer. Aussi, lorsque Kant admettra certaines limitations à la liberté ainsi affirmée, elles ne mettront pas en cause dans son optique l'activité même de l'*aufklären*. Mais comment Mendelssohn en arrive-t-il à trahir ainsi sa propre intention ?

LA « *BILDUNG* », OU LA SYNTHÈSE IDÉALE

La tentative de synthèse entre la théorie et la pratique s'accomplit en deux étapes. Tout d'abord, c'est la *Bildung*, culture formée à la fois par l'activité théorique et par le monde pratique, qui réunit harmonieusement l'activité du philosophe et la réalité sociale. Mais à cette synthèse *idéale*, prônée au demeurant jusqu'à la fin de l'essai, se substitue en sous-main dans le corps du développement une seconde synthèse, réductrice mais *réelle*, au niveau de la *Kultur*, c'est-à-dire de cette vie pratique vers laquelle se porte, depuis le début, l'intérêt de Mendelssohn¹. La destination de l'homme – selon Mendelssohn, « la mesure et la fin de tous nos efforts et de toutes nos aspirations » – éclatera dès lors en « destination de l'homme en tant qu'homme » et « destination de l'homme en tant que citoyen ».

1. La *Popularphilosophie* (le texte de Mendelssohn en demeure un bel exemple) réhabilite l'activité matérielle, l'application à l'ouvrage (*Fleiss*).

C'est dans la *Bildung*, cette synthèse du pratique et du théorique, que la destination de l'homme total (homme et citoyen réunis) doit idéalement se réaliser. Par le sens pratique qu'il accorde à ce terme, Mendelssohn préfigure déjà la conception hégélienne de la *Bildung*. Selon Hegel en effet, puisque l'homme n'est d'abord qu'abstraitement conscient de sa liberté – par exemple dans la conscience religieuse chrétienne –, il lui faut pour réaliser vraiment cette liberté en « imprimer (*einbilden*) le principe dans le monde, et cette tâche requiert, pour être accomplie et achevée, un dur et long travail de culture (*Bildung*)¹ ». Ce travail forme (*bilden*) le monde et forme l'homme. Certes, l'esprit s'y aliène, mais il ne peut affirmer autrement qu'en se consacrant au règne de la réalité effective sa liberté jusqu'alors abstraite. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, « l'esprit aliéné à soi-même » dans la culture désigne très précisément l'ère des Lumières. Chez Mendelssohn, la *Bildung* ne se réduit pas non plus à la seule culture de l'âme (*Kultur der Seele*), elle désigne non seulement une étape de la synthèse, mais aussi l'idéal de l'homme réalisé dans la culture de soi et du monde. Ainsi, la *Bildung* parachèverait la réhabilitation de la vie pratique entreprise depuis l'aurore de l'*Aufklärung* (Thomasius, Hoffmann) et tout particulièrement affirmée par la *Popularphilosophie*. Elle mettrait fin à la séparation entre le penseur et les autres états de la société. Tel est l'idéal du « gentilhomme » (*artiger Mensch*) chez les philosophes populaires. Il n'en sera que d'autant plus frappant de voir se réinstaurer chez Mendelssohn une différenciation fonctionnelle des états qui conditionnera et la diffusion et la *nécessité* d'une diffusion des Lumières. Comme tout le XVIII^e siècle, Mendelssohn reconnaît en effet que l'essence de l'homme s'atteint dans la vie sociale, où l'homme accède vraiment à la *Bildung* et à sa destination.

Pour illustrer cette idée, Mendelssohn, écho de son siècle, inaugure avec Herder une conception qui ne sera pas non plus sans

1. Je cite le texte allemand dans la mesure où la traduction de J. Gibelin (Paris, Vrin, 1967) ne met pas en relief les termes *einbilden* et *Bildung* ; voir *Jubiläumsausgabe*, t. XI, 5^e éd. 1971, p 45 sq.

lendemain dans l'idéalisme allemand : celle de la langue comme espace de la nation et, en l'occurrence, traduction dans les mots de l'accomplissement de la chose – la *Bildung*. Aussi convient-il d'accorder tout son poids au diagnostic qu'il porte sur la langue au début de l'écrit. Ce diagnostic traduit le *non-accomplissement* de la synthèse réunissant l'*Aufklärung*, l'activité théorique, et la *Kultur*, le monde de la vie pratique¹. Et dans la démarche du texte, la hiérarchisation des trois concepts fondamentaux sert, après les considérations purement diachroniques, à cerner sous forme de construction linguistique et conceptuelle l'espace de la synthèse. Si la langue peut ainsi exprimer la *Bildung*, c'est qu'elle est elle-même formée sous l'effet des deux composantes, *Aufklärung* et *Kultur* : « Elles confèrent toutes deux à une langue sa culture. » L'intérêt de Mendelssohn pour la langue a lui-même une double origine, théorique et pratique. En effet, il contribua activement à développer l'allemand dans la communauté juive et, par ailleurs, l'essai de Herder *Sur l'origine du langage*, qui parut en 1770, s'inscrivait directement dans ses préoccupations théoriques puisque Herder y discutait le *Discours sur l'origine des langues* de Rousseau, à qui Mendelssohn, traducteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, portait un vif intérêt. Or, c'est précisément en 1784 que Herder entreprend la rédaction des *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Il est philologiquement difficile de reconstituer dans quelle mesure Mendelssohn eut connaissance dès 1784 des *Idées* de Herder, mais parmi les éléments qui plaident pour une influence indirecte – il s'agissait de toute façon d'idées qui étaient « dans le siècle » –, on peut mentionner le fait que l'importance de la langue est surtout développée dans les livres ultérieurs des *Ideen* ; nous trouvons par exemple, dans le livre XIX, cette remarque qui s'applique directement à l'importance qu'a eue pour

1. La *Kultur* est le domaine de l'habileté technique (*Kunst*) ; son côté matériel est très pédagogiquement souligné par le philosophe populaire en recourant, comme il se l'est imposé ici, aux sens courants du mot : il la compare au début de l'essai à l'agriculture (*Kultur, Anbau*). Au moins ici, Mendelssohn fait œuvre de *Bildung* en formulant ses distinctions abstraites sous forme d'images (*bildhafte Vorstellungen*).

l'*Aufklärung* le développement de la langue allemande : « Si les conquérants germaniques de l'Europe avaient eu un livre classique en leur langue comme le Coran pour les Arabes, jamais le latin n'aurait dominé leur langue¹. » Mais on peut noter par ailleurs que dès les premiers livres se trouve souligné le lien entre la langue et la culture : le titre du livre IV déclare : « L'homme est organisé en vue de sens affinés, de l'art et du langage² », et les *Ideen* étudient toujours l'histoire des peuples à partir de leurs traditions écrites³. Comme Herder, Mendelssohn voit dans la langue l'outil du génie d'un peuple et, comme Herder, il identifie peuple et nation. D'où sa tentative de définition de la civilisation de l'*Aufklärung* à partir de la langue – tentative diachronique et synchronique puisque le point de vue diachronique est celui de la progression vers la perfection harmonieuse de la *Bildung* et permet de mesurer ce progrès, tandis que le point de vue synchronique permet, pour chaque étape atteinte, d'en dresser le tableau conceptuel.

Si nous nous sommes attardés à cette conception de la langue, c'est qu'elle n'a pas pour seul intérêt de nous montrer en Mendelssohn un penseur étroitement associé aux idées de son siècle, voire un précurseur. En vérité, nous y trouvons la confirmation que c'est dans la lettre du texte de Mendelssohn que se trahiront les défauts de sa pensée. En cernant, comme il l'a fait puis fondé, l'état de l'*Aufklärung* théorique et pratique dans la langue, en déterminant l'*Aufklärung* comme période de l'histoire des idées à partir d'une hiérarchie de concepts, il nous a lui-même indiqué comment mesurer la symbiose du théorique et du pratique : si elle n'est ni accomplie ni possible chez lui, l'organisation même de l'image culturelle qu'il s'efforce de tracer en sera la révélation.

1. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Herders Sämmtliche Werke*, éd. par B. Suphan, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913, t. XIII, rééd. Hildesheim, Olms, 1978, p. 437, trad. fr. par M. Rouché, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 433.

2. *Ibid.*, p. 142, trad. fr., p. 107.

3. Autre élément : les jugements portés sur les Chinois et les Grecs sont les mêmes que dans les *Ideen*.

LA NATION, ESPACE D'UNE SYNTHÈSE RÉDUCTRICE

C'est bien ce qui se passe lorsque, fidèle à sa méthode analytique, il entreprend d'établir de nouvelles distinctions afin de préciser les rapports entre l'*Aufklärung* théorique et la *Kultur* pratique. Il doit alors faire éclater la synthèse idéale de la destination de l'homme en deux modes : la destination de l'homme comme homme et sa destination comme citoyen. On s'étonnera sans doute d'une telle remise en cause ; mais elle est impliquée par la recherche du *bon usage* de l'*Aufklärung* et la nécessité de répondre aux abus dénoncés, ou du moins redoutés, par le pasteur Zöllner. Il est beaucoup plus étonnant de voir se reconstituer, à l'occasion de cette précision des *rapports*, l'imperméabilité des deux domaines. Poussé, par rigueur théorique, à séparer pour démontrer, Mendelssohn va subir littéralement son héritage leibnizo-wolffien et se placer dans l'impossibilité de recomposer ce qu'il décompose.

Dans la première moitié de l'écrit, Mendelssohn définissait l'*Aufklärung* comme se rapportant

plutôt au *théorique*, à la connaissance rationnelle (objectivement parlant) et à l'aptitude (subjectivement parlant) à réfléchir en raison sur des choses concernant la vie humaine, en fonction de leur importance et de leur influence dans la destination de l'homme.

Ce « plutôt », dont l'imprécision traduit en fait le désir d'orienter pratiquement *tout* savoir, va se transformer en alternative : *ou bien* le théorique pur, *ou bien* le pratique. Le théorique pur est indépendant de la division sociale en états ; il est universel et concerne l'homme en tant que tel. En tant que citoyen, ce dernier a en revanche un rapport au théorique fondamentalement conditionné par son appartenance à un état (*Stand*) et l'exercice d'une profession (*Beruf*). À ce niveau s'accomplit une synthèse réelle du théorique et du pratique, mais une synthèse réductrice puisqu'elle ramène l'activité rationnelle à *ce dont le citoyen a besoin* : aux connaissances rationnelles en tant

Table

9. Habermas sur la paix perpétuelle. De la difficulté d'une philosophie politique de la globalisation.....	241
La fin de l'ordre westphalien	242
Droit, morale et téléologie.....	247
Un optimisme contrafactuel	251
10. Un républicanisme mondialisé est-il possible ?	
L'utopie du « constitutionnalisme désétatisé »	257
La modestie méthodologique de la téléologie critique	259
« Constitutionnalisme désétatisé »	
ou déni de souveraineté ?	263
Une spéculation inutile – dans le meilleur des cas.....	268
11. Les passages politiques de Kant	271
Conflits, différends, compromis, passages.....	272
Les passages politiques.....	278
<i>Le passage à l'histoire</i>	279
<i>Le passage à la république</i>	286
<i>Le passage de l'identité raciale à la citoyenneté</i>	288
12. Humboldt était-il kantien ? Kant était-il libéral ?	
Sur la confusion entre libéralisme et républicanisme.....	295
Le débat de 1793 avec les « burkiens »	298
La nature du contrat social.....	301
L'État de droit libéral	307
13. Humboldt, la morale et l'anthropologie du libéralisme...	319
Le bonheur, la sûreté et la justice	319
Une anthropologie du politique.....	326
Une morale du laissez-faire	333
14. Justice et/ou tolérance.....	339
La tolérance et ses limites.....	340
Organiser ou transformer le <i>statu quo</i> ?	346
La boîte de Pandore du communautarisme	349

Lumières politiques

Le laboratoire d'une nouvelle éthique républicaine.....	354
Appendice. Remarque sur la notion d' <i>Öffentlichkeit</i>	360
15. Comment enchaîner ? Réflexions sur le déchaînement de la pensée tolérante.....	367
Différend ou laisser-aller. <i>Critique de la tolérance pure</i> ...	368
Comment enchaîner ?	376
La problématique des contrats temporaires.....	382
L'apport de la théorie de la reconnaissance	387
16. Justice et mondialisation. Les apories d'un droit cosmopolitique	391
L'internationalisation problématique du droit.....	392
Mireille Delmas-Marty et le droit qui n'existe pas.....	397
Habermas sur le droit international.....	404
La téléologie transnationale	407
Sources.....	421
Index.....	423