

Qu'est-ce que les Lumières ?

Par Raymond Court

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

16 mars 2008

(Le débat sur les Lumières, souvent passionné, gagnerait sans doute en clarté et sérénité si l'on portait davantage attention aux contextes nationaux, bien différents en France, Angleterre, Amérique et Allemagne, dans lesquels est apparu puis s'est développé ce grand élan en faveur de la raison. Ainsi la conception de l'Aufklärung défendue par Kant peut être qualifiée de « critique » par rapport à une orthodoxie des Lumières, souvent française, généralement dogmatique à l'égard du christianisme. Cette référence au facteur religieux, loin d'être secondaire, apparaît au contraire décisive au point de vue politique, notamment quant à la manière de comprendre la démocratie. A cet égard Rousseau a radicalisé le débat sur les Lumières et la réflexion magistrale de Kant sur ce dernier est particulièrement riche de signification pour penser le destin de l'Europe depuis la Révolution française. Et il importe de souligner la poursuite de ce débat chez des penseurs français défenseurs du libéralisme politique comme Chateaubriand, Tocqueville et B.Constant).

L'idée générale des Lumières (en allemand *Aufklärung*, en anglais *Enlightenment*) est que l'humanité ne remplira ses fins que par l'usage de la raison. Mais cet usage de la raison a été entendu de différentes façons. Ainsi pour Diderot, l'homme de l'*Encyclopédie*, l'idée centrale est celle de **savoir** comme principe à la fois de libération par rapport aux superstitions (notamment religieuses) et de progrès vers le bonheur grâce aux techniques et aux sciences. Telles sont les Lumières de cette raison universelle qui éclaire les hommes et leur ouvre l'horizon d'un progrès inéluctable et indivisible (à la fois matériel, intellectuel et moral). Or c'est précisément à cette conception qu'il trouve matérialiste et bourgeoise que, dans ses deux fameux *Discours*, s'oppose Rousseau au nom même de la raison. « Nous pouvons être homme sans être savant » écrit-il dans l'*Emile* L'important n'est pas en effet la puissance d'acquérir des connaissances mais la puissance de se déterminer soi-même, soit individuellement sur le plan moral (avec l'obligation librement consentie), soit collectivement sur le plan politique (avec la souveraineté populaire par laquelle « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». Et, sur ce point, Kant suivra Rousseau et selon cette seconde perspective l'idée centrale pour définir les Lumières sera alors l'idée d'*autonomie*¹.

On notera que cette manière d'entendre les Lumières implique une attitude tout autre que la précédente à l'égard du phénomène religieux et notamment du christianisme. Alors que le rationalisme optimiste du progrès d'un Diderot dans l'*Encyclopédie* avec sa connotation utilitariste va dans le sens de l'idéologie dominante du 18^{ème} siècle français qui est anti-chrétienne², par contre on peut estimer que la critique rousseauiste du progrès des Lumières

¹ La réponse de Kant à la question *Qu'est-ce que les Lumières?* débute par la définition suivante de l'Aufklärung : « Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute... Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des lumières » (II 209). :

² A noter que le mot *optimisme* lui-même, semble-t-il, apparaîtrait entre 1735 et 1740.

conduisant au bonheur de l'humanité ouvrait la voie à une autre philosophie des Lumières au nom de ce que Kant allait nommer la *raison pratique*. Or celle-ci, en allant dans le sens de la défense de la dignité personnelle selon la ligne défendue par l'école du droit naturel, était d'inspiration fondamentalement chrétienne. Ainsi pour Kant en effet la vérité des Lumières réside dans cette double autonomie à la fois morale et politique, et elle se définit au niveau de la destinée humaine dans son ensemble, à travers les épreuves multiples et tragiques de l'histoire (notamment les guerres), par l'établissement de la liberté dans les relations entre les hommes grâce à l'instauration d'une constitution civile et d'un Etat³.

On remarquera d'ailleurs qu'en Allemagne, comme en témoigne par exemple la *Théodicée* de Leibniz, la réflexion sur l'*Aufklärung* ne s'est pas engagée comme en France dans un climat anti-religieux mais en coexistence notamment avec un courant piétiste très fort⁴. D'ailleurs celle-ci répondait d'abord moins en priorité à des préoccupations politiques qu'à un souci d'intervention de la raison critique dans le domaine des catégories éthico-religieuses. Il revenait à Kant de poser dans toute sa radicalité et dans toute son ampleur, à la fois religieuse et politique, le problème fondamental des rapports entre philosophie des Lumières et christianisme. Problème redoutable dans la mesure où il touche au fameux complexe *théologico-politique* qui représente vraiment, peut-on dire, le *diabolus in politica*.

L'*Aufklärung* selon Kant

La conception de l'*Aufklärung* défendue par Kant en matière religieuse peut être qualifiée de « critique » par rapport à une orthodoxie des Lumières généralement dogmatique à l'égard du christianisme. En effet – pour les partisans de l'*Aufklärung* qui, au nom de la « religion naturelle » purement rationnelle et intérieure, excluent de celle-ci tout élément historique et révélé, la vérité pleinement démontrée de cette religion naturelle rejette comme fictive et inutile toute religion positive. Et même si un rationalisme plus large et plus ouvert comme celui de Lessing n'oppose plus élément révélé et élément rationnel au point que le premier peut précéder le second dans le temps et par sa pureté, Kant par contre, comme le souligne Delbos (*La philosophie pratique de Kant*, p.678), « fait au christianisme une place tout à fait à part ». L'image des deux cercles concentriques développée dans la *Préface de la seconde édition de la Religion* est à cet égard décisive. La révélation (en l'occurrence chrétienne) enferme en elle la religion rationnelle pure mais celle-ci, en tant que religion naturelle, ne peut pas contenir l'élément historique de la révélation.. Ainsi il s'agit pour Kant de montrer que le christianisme est compatible avec l'élément rationnel de la religion naturelle mais qu'il déborde celui-ci car il ne saurait être déduit de la simple raison.. Il importe donc de ne pas confondre « religion dans les limites de la simple raison » (c'est le titre de l'ouvrage kantien) et religion tirée de la simple raison (comme s'il s'agissait de déduire de la raison tout le contenu de la religion révélée).

Nous touchons là assurément le point névralgique central au cœur de la philosophie des Lumières. Celui-ci concerne la réalité du mal, affirmation à la lettre cruciale dans le

³ On comprendra dès lors pourquoi la référence religieuse et spécifiquement chrétienne intervient, on le verra, de manière fondamentale dans la conception kantienne des Lumières. En effet dans la mesure où l'originalité de Kant est de fonder la religion sur la morale (et non l'inverse), la religion se trouve alors impliquée de façon radicale dans l'attitude d'autonomie morale ici présente au cœur des Lumières.

⁴ Il importerait d'ajouter la présence en Allemagne d'un fécond foyer juif avec des penseurs éminents, à la fois homme des Lumières et penseurs religieux, tel par exemple Mōse Mendelsshon, proche de Kant. D'autre part en Angleterre non plus qu'en Amérique la référence aux Lumières n'a eu une signification anti-religieuse comme ce fut le cas en France en raison du monopole traditionnel du catholicisme lié à la monarchie de droit divin et de son rapport conflictuel à la République.

christianisme (avec ses deux corollaires majeurs : l'espoir d'une grâce divine et le recours à une Eglise comme œuvre indispensable de rédemption et de salut). Et là assurément il y a un triple débordement scandaleux de la raison aux yeux des philosophes des Lumières mais pas pour Kant. Pour ce dernier en effet, remarque Delbos, « la tâche éminente de la religion, c'est de résoudre le problème du mal en tenant la réalité du mal pour positive et essentielle » (id. p.607). L'Essai de 1791 intitulé *Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* apportait une réfutation décisive de tous les systèmes d'optimisme dogmatique et à cet égard il s'inscrivait directement en faux contre l'esprit le plus répandu des Lumières. Le conflit à ce sujet avec Kant atteindra son sommet à propos des textes de la *Religion* (1^{ère} Partie) sur *le mal radical* dans la nature humaine⁵.

Assurément se trouve ici engagé ce qui touche au fondement même de la pensée kantienne. Par rapport à la pensée antique la plus élaborée jusqu'aux Stoïciens y compris, le christianisme marque l'émergence de la liberté comme intériorité. Celle-ci apparaît avec le conflit qui, brisant la volonté au plus intime d'elle-même, inaugure le *libre arbitre* comme pouvoir radical de choix sur soi-même. La volonté humaine, à la différence de l'instinct animal, est la faculté d'agir à la fois en vertu de la représentation d'une *fin* (comme l'avait montré Aristote) et en vertu, comme le précise Kant, de la représentation d'une *règle* (c'est-à-dire selon des *principes*) (par exemple rendre service à un ami par intérêt ou désintéressement)⁶. Tel est alors le fondement du jeu interne de la volonté défini par le pouvoir de choix entre se soumettre ou non à la loi de la raison. D'où le fameux *libre arbitre* à la « bifurcation de deux routes » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, édition Delbos p.99). Mais il importe de préciser aussitôt qu'il ne s'agit nullement ici d'opposition simpliste entre raison et sensibilité. La faculté de désirer est une et certes soumise à l'amour de soi mais Kant affirme explicitement que « les inclinations, considérées en elles-mêmes, sont bonnes..et pas à proscrire..mais qu'on doit plutôt se borner à les maîtriser » (*Religion* O.C. II ,p.73). En clair ceci signifie qu'il s'agit de ne pas céder à la préférence coupable de soi et de ne pas y sacrifier égoïstement autrui. Ainsi le mal n'est pas en fait à « chercher dans les inclinations mais dans la perversion de la maxime et par suite dans la liberté même » (id. p.72 note). Kant ne confond donc pas *obligation* et *répression* : il ne s'agit pas, dirions-nous, de « refouler » le désir (pas plus d'ailleurs de le glorifier dans sa spontanéité sans règles) mais de m'*obliger* par référence au droit d'autrui à respecter (aussi bien Nabert, en toute rigueur kantienne, au lieu de *sublimation*, parlait-il d'*intégration* du désir au « penchant pur », à savoir concrètement à l'exigence éthique comme inspiratrice d'une conduite désintéressée). La notion positive du mal, insiste ainsi avec raison l'auteur des *Fondements*, ne réside pas dans les inclinations naturelles en elles-mêmes, comme le crurent à tort les Stoïciens, mais dans la seule volonté qui, par sa manière d'en user, sacrifie autrui au « cher moi », sombrant alors, comme le détaille l'*Anthropologie*, dans le triple esclavage passionnel de l'avoir (appétit de possession), du valoir (appétit d'honneur) et du pouvoir (appétit de domination).

Demeure alors la difficulté fondamentale relative au fondement de la maxime par laquelle la volonté opte contre la loi et à l'obligation pour y répondre de présupposer un penchant au mal non transparent à la raison, intemporel et inhérent à l'humanité. Incompréhensible en elle-même, l'origine du mal exige en conséquence pour être décrite, estime Kant, une représentation *figurée* comme celle présentée dans le récit biblique. Celui-ci

⁵ L'idée de mal radical, on lesait, révoltait des personnalités comme Goethe, Herder et Schiller.

⁶ Ainsi montre Kant, alors qu'avec l'instinct chez l'animal « une raison étrangère a déjà pris soin de tout pour lui », l'homme au contraire, dépourvu d'instinct, a besoin de sa propre raison pour façonner sa propre conduite » ; en conséquence « l'homme doit user de sa propre raison », principe suprême des Lumières et de perfectibilité..mais aussi du mal. D'où le libre-arbitre « à la bifurcation des deux routes ».

ne fait pas du péché une faute héréditaire comme l'a soutenu saint Augustin (ce serait oublier selon le mot de Paul, que « tous ont péché en Adam ») mais le décrit sous la forme d'un double mensonge, le Serpent trompant Eve en accusant Dieu lui-même de mentir à l'homme. Ainsi est évoquée sous la figure d'une séduction extérieure cette plongée de l'homme dans l'abîme de l'origine du mal et son univers de ruse, méfiance et division. Dès lors la rupture sur ce point avec l'Aufklärung classique apparaît consommée, d'autant plus que Kant reconnaissait par là que l'homme a besoin d'une rédemption.

Toutefois en s'opposant ainsi radicalement sur les points importants précédents avec les partisans ordinaires de l'Aufklärung, Kant ne pense pas pour autant avoir rompu avec l'idéal des Lumières. Tout au contraire il estime avoir défendu une conception réellement *critique* de l'Aufklärung. C'est ce qu'expose avec force le texte de 1786 intitulé : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* dans une argumentation qui sera au cœur du livre de 1793 sur *La Religion dans les limites de la simple raison*. L'article de Kant paru en 1786 dans la *Revue de Berlin* prenait position dans la querelle entre Jacobi et Mendelssohn autour de la question des rapports entre foi et raison à propos du spinozisme et sa prétention à la connaissance démonstrative des choses supra-sensibles. Kant rejette en ce domaine le double dogmatisme de la connaissance rationnelle et de l'inspiration irrationnelle pour lui substituer l'idée critique centrale de *foi de la raison*⁷.

Cette dernière n'est pas à entendre comme simple foi rationnelle au sens d'opinion raisonnable susceptible de se transformer par adjonction d'arguments objectifs en savoir démontré. Elle répond à un vrai besoin de la raison, besoin nécessaire qui n'est pas d'ordre *théorique* et donc susceptible de donner lieu à des *hypothèses*, mais d'ordre *pratique* en rapport direct avec la loi morale et définissant ainsi ce que Kant appelle un *postulat* de la raison (c'est-à-dire un pur usage *pratique* de la raison). Là se trouve dès lors fondé le droit de la raison à parler sur des objets supra-sensibles en dépit de son impuissance démonstrative à atteindre un savoir les concernant. Ni savoir au-delà des limites de la raison, ni intuition illusionniste (à la merci des fantaisies et superstitions individuelles et collectives), *la foi de la raison* se fonde sur des exigences inéluctables de la raison pratique pour *orienter* nos concepts et promouvoir un usage de la raison qui ne peut prétendre qu'à une valeur régulatrice⁸.

Tel est donc le principe de ce que Kant nomme l'« orientation » critique dans la pensée, seule capable d'arracher la raison « à répéter sans fin ses égarements » en oscillant entre illuminisme et positivisme : « s'orienter signifie donc : étant donnée l'insuffisance des principes objectifs de la raison, se déterminer alors selon un principe subjectif de celle-ci » (OC p.533). Est ainsi défini l'usage vraiment *critique* de la raison, seul garant d'une liberté authentique de la pensée. Celle-ci représente bien en effet pour Kant l'Aufklärung authentique, à savoir la résolution de penser par soi-même, c'est-à-dire chercher en soi-même (dans sa propre raison ici pratique) la suprême pierre de touche de la pensée (y compris, précise-t-il, notamment pour juger du caractère divin d'une révélation OC p.540-541 et Delbos p.404). Et

⁷ Kant, en renvoyant dos à dos Mendelssohn et Jacobi, estime défendre seul une conception véritablement critique de l'Aufklärung. Mais sa position était par là même inconfortable dans ce débat car en s'opposant à Mendelssohn au nom du criticisme il semblait infidèle à l'Aufklärung et ce, d'autant plus que Jacobi n'avait pas hésité à invoquer contre le rationalisme mendelssohnien la pensée kantienne elle-même.

⁸ Tel est selon Kant la leçon de Job qui « n'appuyait pas sa moralité sur la foi mais sa foi sur la moralité ». En effet, à la différence de ses amis imputant ses malheurs au châtement de ses fautes, Job au contraire osait proclamer son innocence au nom de l'exigence invincible de la voix de sa conscience. Ainsi Kant oppose théodicée *authentique* et théodicée *doctrinale*.

de conclure alors l'ensemble de son article sur cette formule décisive : « la maxime de penser par soi-même en toutes circonstances est l'Aufklärung »⁹.

Philosophie des Lumières et libéralisme politique

Pour définir l'Aufklärung authentique selon Kant nous venons d'insister sur l'usage critique de la raison dans le domaine proprement religieux. Or il convient d'insister sur le fait que pour l'auteur de la *Critique* il ne s'agit pas là d'un point annexe ni a fortiori secondaire pour caractériser le projet des Lumières dans son ensemble. En clair la dimension éthico-religieuse englobe le champ politique qui engage lui-même le sens de l'histoire et de la destinée humaine¹⁰. Rien ne permet mieux de mesurer l'ampleur philosophique considérable de cet enjeu qu'une confrontation avec la réflexion rousseauiste fort divergente sur ce point quoique tout aussi fondamentale. Cette opposition est en tout cas riche de sens dans la mesure où il est possible d'y lire la double orientation théologico-politique qui depuis a scellé le destin de toute l'Europe.

D'une part, nous l'avons souligné, Kant reprend pour l'essentiel l'analyse du *contrat social* dont le propre est de réaliser la synthèse de l'autorité politique et de la liberté. Seule est légitime une autorité consentie et, comme telle, respectueuse de la personne dans son autonomie, à savoir en tant que sujet libre et moral donc responsable¹¹. Et tel est, réaffirme Kant, le critère de toute légitimité juridico-politique, c'est-à-dire ce que la raison au nom du *droit naturel* exige pour qu'une constitution politique soit avouable devant elle : « le contrat originel (ou *pactum sociale*), en constituant une volonté commune, et publique, permet seul de fonder parmi les hommes une constitution civile, donc totalement conforme au droit, et d'établir une communauté » de sujets égaux en droit (*Pléiade* III, 279 : *Sur le lieu commun..*). Jusque là Kant suit donc Rousseau et met à son crédit la *Déclaration des droits de l'homme* : d'où son enthousiasme pour la Révolution de 89 qu'il célèbre comme l'acte de naissance en France de la liberté politique et ce que nous considérons comme la démocratie au sens moderne du mot..

Mais d'autre part, en dépit de ces prémisses authentiquement démocratiques de l'analyse rousseauiste, force est de constater que cette dernière opère au cours de son développement une dérive fort inquiétante en direction d'une interprétation qu'on peut qualifier de pré-jacobine de la *volonté générale* et de ce qu'il ne faut pas hésiter à nommer le despotisme spirituel de la *religion civile*. Où nous retrouvons le court-circuit religion / politique tout à fait redoutable que nous signalions plus haut. Ce qui est sûr, c'est qu'à partir de là, Kant va diverger totalement de Rousseau en posant deux principes fondamentaux qui constituent les deux piliers-maîtres d'une authentique philosophie des droits de l'homme : la distinction entre société et Etat, puis la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Ce faisant, il s'oriente dans une direction qui en esprit correspond à celle des anglo-saxons (dans la lignée de Locke et son :

⁹ Il convient de rappeler les circonstances qui entourent la rédaction de ces textes, notamment alors, dans la perspective de la mort de Frédéric II, la préoccupation d'une atteinte possible à la liberté de penser Le roi-philosophe devait d'ailleurs mourir le 17 Août 1786, donc l'année même de la parution en octobre de l'article *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*

¹⁰ Que l'usage critique de la raison dans le domaine religieux ne soit pas indifférent à la politique, comment n'en pas prendre conscience aujourd'hui face à la montée des fondamentalismes de tout poil, par principe infra-critiques, responsables des glissements vers toutes sortes de despotismes spirituels propres aux religions séculières.

¹¹ Seule est légitime, précise Rousseau, une autorité consentie par celui qui s'y soumet, ce consentement devant être libre dans sa forme (ni tacite, ni extorqué) et dans son contenu (à savoir non contraire à sa dignité d'homme : contre le pacte de soumission).

Essai sur le gouvernement civil 1690) suivie par la nouvelle démocratie américaine (sans oublier la bataille héroïque en France du libéralisme politique contre le despotisme de la Terreur et de l'Empire).

Reste à s'interroger sur les raisons susceptibles d'expliquer ce qui nous apparaît marquer dans la pensée rousseauiste un tel glissement de la démocratie la plus pure vers le pire despotisme. C'est en tout cas la question que se sont posée a posteriori ceux qui ont vécu comme témoins successivement l'*enthousiasme* de 89, puis l'horreur face au bain de sang de la Terreur. et qui dès lors ne manquèrent pas d'être frappés par la correspondance stupéfiante entre la lettre de l'Histoire et l'esprit du célèbre *Contrat social*. Parmi les premiers penseurs de ce drame, il faut citer Kant bien sûr, mais aussi en France, entre autres, Chateaubriand, Alexis de Tocqueville, Benjamin Constant. La réflexion de ces esprits éminents pour déchiffrer cette terrible énigme présente à la fois au cœur de l'Histoire et de la pensée de Rousseau nous semble en tout cas aujourd'hui tout à fait décisive, sans doute à la lumière rétrospective de ce que nous avons vécu au 20^{ème} siècle.

Le point central et originel de dérive dans le système de Rousseau se situe, semble-t-il, au niveau de la notion de *volonté générale*. Volonté de tous, s'appliquant à tous, dans l'intérêt de tous, la volonté générale rousseauiste a des aspects positifs certains, notamment le refus des privilèges et la visée d'un bien commun irréductible aux intérêts particuliers de groupes de pression comme à un intérêt collectif transcendant auquel on pourrait sacrifier une personne singulière. Mais ce qui pervertit tout cet ensemble, c'est la règle de l'unanimité. Ainsi Rousseau ne distingue pas refus des groupes de pression et refus de la délibération comme expression des opinions dans leur diversité (à savoir le détour démocratique par l'opinion). Par ce refus de tout pluralisme et de tout droit reconnu à une opposition on glisse fatalement sur la pente d'une logique révolutionnaire totalitaire, celle même du Club des Jacobins qui fonctionnera comme « une véritable machine d'unanimité » (Winock) par noyautage des Assemblées et à ce titre un véritable ancêtre du « centralisme démocratique »¹².

Plus grave encore, toujours au nom d'une volonté générale vraiment dominante, Rousseau estime que le pouvoir souverain, outre la quête de l'unanimité dans les suffrages, doit s'étendre au-delà des actions extérieures jusque dans l'intimité des consciences : « L'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions » (Article *Economie politique*)¹³. Cette évocation d'un pouvoir qui réussit à nouer le plus extérieur et le plus intérieur trouvera son accomplissement dans le chapitre final sur *la religion civile*. qui couronne le *Contrat social* et où Rousseau, contre le principe de la dualité de Dieu et de César, approuve Hobbes d'avoir « osé proposer de réunir les deux côtés de l'aigle et de tout ramener à l'unité politique ». Mais en réalité il va beaucoup

¹² On objectera que dans le livre IV ch.2 du *Contrat social* Rousseau précise : « Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social ». Mais demeure l'impératif de tendre à l'unanimité : « Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'Etat » Car en définitive il semble bien que pour Rousseau la volonté générale est de droit absolu par rapport aux volontés individuelles. Dans le même chapitre il n'hésite pas en effet à déclarer : « Quand...l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre ». N'est-ce pas le discours jacobin dans son principe même ?

¹³ Sur le plan pédagogique Rousseau reprend sans sourciller cette logique inquisitoriale dans toute sa pureté. Ainsi ce conseil infaillible destiné explicitement à « captiver » la « volonté même » de l'enfant : « Sans doute il ne doit faire que ce qu'il veut, mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse » (*Emile* livre II).

plus loin que ce dernier car il s'agit selon lui de pénétrer jusqu'au cœur des convictions du sujet. Ce dont témoigne cette affirmation dépourvue d'ambiguïté selon laquelle l'Etat a « inspection » sur « la croyance des citoyens » parce que « la croyance des hommes détermine leur moral » et qu'un athée ne saurait être homme de bien (*Lettre à M. de Beaumont*) (Œuvres ,III, 91). Comment ne pas penser à Robespierre et à la Grande Terreur ?

Les analyses de Chateaubriand, Tocqueville et Constant convergent pour l'essentiel de manière remarquable concernant ce que nous avons nommé la dérive rousseauiste. Elles permettent d'en saisir le processus d'engendrement et d'en mesurer les redoutables conséquences sur le plan politique. Nous résumerons le thème général de cette réflexion critique commune à ces trois penseurs qui sur ce point se sont fait des emprunts réciproques multiples¹⁴.

A l'origine de l'usurpation jacobine de la volonté générale chez Rousseau il y a la référence de ce dernier à la liberté-participation collective des Anciens et l'oubli de la liberté individuelle des modernes. Alors que la finalité ultime du contrat social visait initialement à concilier l'autonomie individuelle et l'autorité de l'Etat, finalement, en raison de la fusion des volontés particulières dans l'acte de volonté générale, s'opère ce retournement despotique des principes individualistes par intégration à la communauté indivise unanimement constituée. Et en effet la définition du contrat comme l'« aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté » n'est-elle pas la formule même du jacobinisme¹⁵ ? Cette argumentation relative à la liberté des Anciens opposée à celle des modernes développée explicitement par B.Constant se retrouve chez Chateaubriand qui en a pris connaissance sans doute dans le cercle de Mme de Staël et l'a intégré à sa propre réflexion sur la liberté politique. L'auteur du *Génie du christianisme*, à la suite de sa lecture du premier volume de *la Démocratie en Amérique* de Tocqueville rédigea ainsi un chapitre des *Mémoires d'outre-tombe* dans lequel il procède à une relecture du *Génie* pour y insister sur l'enracinement religieux de la liberté. En effet si, comme il l'affirme dans les *Etudes historiques* de 1831, « le christianisme est la plus grande révolution advenue chez les hommes » en raison de l'esprit d'affranchissement universel qui lui est inhérent (cité par Fumaroli p.722), la liberté des modernes est irréductible à celle des Anciens par sa référence à la fois aux droits de l'homme et à un système politique représentatif mais également à une autonomie éthico-religieuse dans la vie privée¹⁶. Tocqueville sera profondément impressionné par ces pages de Chateaubriand. Et dans *L'Ancien Régime et la Révolution* il n'hésitera pas à dénoncer l'erreur des Français de s'être soumis au « génie anti-chrétien des philosophes du 18^{ème} siècle » en se laissant persuader

¹⁴ On se reportera à Chateaubriand : *Essai sur les révolutions* (1797), *Etudes historiques* (1831), *Mémoires écrits irrégulièrement depuis 1811 et parues en volumes en 1849-1850* sous le titre de *Mémoires d'outre-tombe* ; à Tocqueville *La Démocratie en Amérique* (1835), *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) ; puis à B.Constant *Cours de politique constitutionnelle* (1816, 1872). A signaler l'important *Chateaubriand ,Poésie et Terreur* de Marc Fumaroli (Gallimard) et la remarquable Préface de Marcel Gauchet à *Ecrits politiques de Benjamin Constant*.

¹⁵ A noter toutefois que Rousseau , nous l'avons vu, s'il condamne l'oubli de l'intérêt général au profit des intérêts particuliers, inversement il récuse tout autant un collectivisme qui « sous prétexte du bien commun » n'hésite pas à « sacrifier un innocent au salut de la collectivité » (*Article Economie politique*). Demeure néanmoins chez Rousseau, comme nous l'avons noté plus haut, cette dévalorisation des volontés individuelles face à la volonté générale. D'où la méfiance à l'égard des rapports des individus entre eux et en général à l'égard de la société civile, l'hostilité au pluralisme et au gouvernement représentatif. (lequel, avec la séparation des pouvoirs, définit le gouvernement pleinement *républicain* au sens de Kant, sinon de Rousseau).

¹⁶ Et à cet égard le christianisme n'est-il pas le premier parmi les courants de pensée qui a permis de penser la laïcité ?

que « les sociétés démocratiques sont naturellement hostiles à la religion » . Sur ce point nos deux philosophes rejettent donc de concert les Lumières anti-chrétiennes¹⁷.

Toutefois il convient de remarquer qu'à cet égard la position de Rousseau est beaucoup plus complexe et d'une ambiguïté autrement redoutable que l'attitude franchement antireligieuse propre à l'orthodoxie courante des Lumières. Rousseau, on le sait, dès ses deux *Discours*, critique les Lumières pour leur confiance orgueilleuse dans l'œuvre de la raison et leur assurance d'un bonheur privé et public conquis sur terre par l'homme libéré de la superstition et du fanatisme. En substituant à cet optimisme historique la chute de l'homme dans le malheur, suite à son éloignement de l'état de nature, Rousseau, comme le remarquera Chateaubriand, ne se rapprochait-il pas alors du christianisme? Et ce, d'autant plus que, de surcroît, à l'encontre du rationalisme des Lumières, il n'hésitait pas à défendre le sens intime comme voie d'accès direct à l'évidence d'un Dieu sensible au cœur. Aussi bien on comprend que dans un premier temps, Chateaubriand ait pu emprunter à Rousseau sa critique des Lumières avant de prendre ses distances avec lui à l'épreuve des événements tragiques vécus par lui et sans doute aussi la lecture du *Contrat social* avec tout le massif si inquiétant de la religion civile. Aussi bien, dans le chapitre cité des *Mémoires*, Chateaubriand va jusqu'à opposer à Rousseau la méditation politique pascalienne qui, à la lumière de la foi chrétienne relative à la nature humaine déchue, juge préférable un ordre conventionnel et imparfait au désordre absolu qui résulterait fatalement de la prétention utopique à un ordre temporel absolu.(cf Fumaroli p.719-720)¹⁸ Défi vertigineux pour un homme viscéralement attaché en action et en pensée à conjurer le despotisme de la Terreur (et de l'Empire) sans pour autant rien renier de 89 et ses valeurs humanistes fondamentales. Sur ce vœu profond Chateaubriand est assurément en communion avec Tocqueville et B.Constant, tous trois défenseurs d'un libéralisme politique à la française proche en esprit de la tradition de l'Angleterre et de l'Amérique¹⁹.

Pour ces penseurs un tel libéralisme politique répond seul aux vraies Lumières renouant ainsi avec leur propre généalogie qui est chrétienne. En promouvant la liberté des modernes fondée dans l'esprit du judéo-christianisme sur la dignité de la personne et l'égalité de droit, en conjurant le despotisme grâce à l'accord majoritaire garant de la dimension critique propre à la

¹⁷ Au rejet fréquent de cette position comme inféodée à une dogmatique religieuse, on peut trouver un élément de réponse chez Tocqueville lui-même qui affirme (toujours dans *L'Ancien Régime*) que « c'est le despotisme qui peut se passer de la foi (chrétienne), non la liberté ». Et l'on peut remarquer à la lumière de ce qu'on désigne aujourd'hui comme la crise de la démocratie (déjà pressentie d'ailleurs par Tocqueville quand il compare l'individualisme à « la rouille des sociétés »), que pour un ultra-libéralisme rejetant toute référence transcendante, métaphysique ou religieuse, à savoir toute dimension normative, il n'y a plus de limite assignable à la dérive des désirs individuels et à une tolérance généralisée qui interdit d'interdire jusqu'à y compris par exemple l'anti-racisme. L'honneur de 89, c'est la *Déclaration des droits de l'homme*. Telle est la charte du libéralisme véritable et tel est le rôle incontournable des *principes* irréductibles, comme l'a noté B.Constant contre E.Burke, à de simples abstractions. Ajoutons que Tocqueville, comme le souligne Fumaroli (p.725), dans les chapitres de *La démocratie en Amérique*, consacrer à la religion chrétienne, voyait en celle-ci une des raisons de l'étonnante stabilité et fécondité de la République américaine. Chateaubriand a lu attentivement ces pages. A noter que ni l'Angleterre, ni l'Amérique n'ont coupé les ponts avec le christianisme, ayant passé à la démocratie sans rupture.

¹⁸ Le sens de la réflexion pascalienne sur la politique serait ainsi selon Chateaubriand de nous mettre 'en garde contre toute *ubris* de la raison en ce domaine et de nous épargner les déviances redoutables de ce qu'il appelle *la jacobinerie*.

¹⁹ Tocqueville apparaît pour nous aujourd'hui assurément comme le plus grand penseur libéral de l'époque. Son libéralisme tourné vers la politique, dans l'esprit de l'élan de générosité de 89, défend le primat de la morale sur la politique tout comme Kant qui écrivait dans *Projet de paix perpétuelle* : « la politique doit toujours plier le genou devant la morale ». L'auteur de la démocratie en Amérique se distinguait alors du libéralisme anglais qui lui était contemporain et qui incontestablement faisait une part plus importante aux préoccupations économiques avec leurs risques très réels de dérive impérialiste.

vie politique, en défendant au nom de l'exigence de justice l'autorité de l'Etat sur la société civile, en assurant enfin contre toute dérive totalitaire en direction des religions séculières le respect d'une laïcité ouverte, on peut légitimement estimer que ces auteurs nous offrent une analyse de la liberté politique et de la démocratie aujourd'hui encore plus digne de réflexion suite à l'expérience tragique du 20^{ème} siècle. Finalement on peut conclure avec Marc Fumaroli que si Chateaubriand a pris ses distances avec la critique rousseauiste des Lumières, c'était pour mieux défendre ce que les Lumières avaient de plus généreux et de plus libéral » et « pour refuser ce qui en elles était contradictoire avec leur propre générosité et leur propre libéralisme » (p 28). Cette remarque vaut complètement pour Tocqueville et B.Constant, et, est-il nécessaire de le souligner, de manière éminente, pour la conception kantienne de l'Aufklärung ?

© Raymond Court

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

16 mars 2008