



HAL
open science

FRANCE-ALLEMAGNE : LES FIGURES DE L'INTELLECTUEL, ENTRE RÉVOLUTION ET RÉACTION (1780-1848)

Anne Baillot, Ayşe Yuva

► **To cite this version:**

Anne Baillot, Ayşe Yuva (Dir.). FRANCE-ALLEMAGNE : LES FIGURES DE L'INTELLECTUEL, ENTRE RÉVOLUTION ET RÉACTION (1780-1848). Presses du Septentrion, 2014, Collection: Mondes Germaniques, 978-2-7574-0675-5. halshs-01150310

HAL Id: halshs-01150310

<https://shs.hal.science/halshs-01150310>

Submitted on 10 May 2015

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

**FRANCE-ALLEMAGNE : LES FIGURES DE L'INTELLECTUEL, ENTRE RÉVOLUTION
ET RÉACTION (1780-1848)**

Anne Baillot, Ayşe Yuva

Remerciements

Nous remercions avant tout le CIERA et le CHSPM d'avoir financé le colloque de novembre 2011 d'où sont issues la plupart des contributions de ce volume. Seules y manquent celles de Philippe Büttgen et de Judith Lyon-Caen, qui éclairaient, pour l'une, un pan allemand essentiel – les enjeux de la distinction entre le culte privé et public en 1784 chez Kant – et, pour l'autre, un pan français du sujet (le girouettisme du début du XIX^{ème} siècle).

Plus spécifiquement, nous tenons à exprimer notre profonde gratitude envers Nathalie Faure, pour avoir soutenu avec un enthousiasme et un engagement tout particuliers le programme de formation-recherche dont est issu ce volume ainsi qu'envers Mathieu Horeau, pour sa patience et sa disponibilité sans limites dans l'organisation du colloque. Que Christian Bonnet et Bertrand Binoche trouvent également ici le témoignage de notre profonde reconnaissance pour leur soutien matériel et moral ainsi que leurs interventions stimulantes lors du colloque.

Maike Engelmann s'est héroïquement chargée d'une partie de la mise en page d'un texte rédigé dans une langue qu'elle ne maîtrise pas : que son audace, tout autant que le soin avec lequel elle s'est acquittée de sa tâche, soit ici saluée.

Sommaire

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ayşe Yuva, Anne Baillot : Introduction | 3 |
| Sylvie Le Moël : Friedrich Heinrich Jacobi, « philosophe et hommes de lettres » entre les Lumières et l'Idéalisme. À la conquête du pouvoir intellectuel ? | 15 |
| Luc Vincenti : Rousseau, Kant et la Révolution : la force du pouvoir instituant..... | 29 |
| Jean-Luc Chappey : Questions sur le « pouvoir des intellectuels » en France dans le moment 1800..... | 39 |
| Stéphane Zékian : « Un petit peuple isolé, sans alliés et sans amis ». Les écrivains et l'Institut au tournant du XIX ^{ème} siècle | 53 |
| Stéphanie Genand : « Je suis entrée dans cette littérature allemande ». <i>De l'Allemagne</i> ou les vertus de l'intercession féminine..... | 65 |
| Ayşe Yuva : La raison pure peut-elle être pratique ? La figure du philosophe allemand au début du XIX ^{ème} siècle en France | 75 |
| Charlotte Morel : <i>Verklärung über Aufklärung</i> : Fichte ou éduquer à vivre les idées..... | 87 |
| Jean-François Goubet : Le savant comme politique ou pur scientifique. Engagement fichtéen et détachement herbartien lors de la catastrophe de Göttingen..... | 99 |
| Anne Baillot : Qu'est-ce qui fait l'intellectuel ? Les professeurs de l'université de Berlin et leur patriotisme (1810-1820)..... | 107 |
| Alain Patrick Olivier : Hegel et la Révolution française | 118 |
| Anne Durand : Ruge et les <i>Annales franco-allemandes</i> | 128 |
| Liste des contributeurs | 138 |

Introduction

Ayşe Yuva, Anne Baillot

Ce volume réunit onze contributions issues dans leur grande majorité du colloque « Les figures de l'intellectuel » qui s'est tenu à Paris en novembre 2011 en clôture du programme de formation-recherche « La présence française dans la vie intellectuelle prussienne de l'*Aufklärung* au *Vormärz* »¹. Le premier volume issu de ce programme analyse la situation de Berlin au tournant du XVIII^{ème} au XIX^{ème} siècle, à travers l'étude des institutions et des formes de sociabilité, mais aussi de phénomènes représentatifs des transferts culturels franco-allemands à l'œuvre dans ce contexte². Le présent volume s'attache pour sa part à mettre en évidence l'émergence de postures intellectuelles en France et en Allemagne à cette période, en les mettant en relation avec le contexte savant, politique et social de chacun des deux pays. Bien que les phénomènes de réception fassent occasionnellement l'objet d'analyses, les transferts culturels restent ici à l'arrière-plan. Traiter un thème si riche de manière exhaustive n'était évidemment pas possible dans le cadre d'un tel volume³. Cependant, les différentes études de cas réunies ici abordent, chacune à leur façon, des problèmes transversaux que cette introduction a pour but de présenter.

I. La notion d'« intellectuel »

La question la plus brûlante est sans doute celle du terme même d'intellectuel et de l'usage qui en est fait. Quelle légitimité y a-t-il à l'employer pour la période qui embrasse la deuxième moitié du XVIII^{ème} et la première moitié du XIX^{ème} siècle ?

Le terme d'« intellectuel » et son usage se sont imposés en France au début du XX^{ème} siècle dans le contexte de l'Affaire Dreyfus, élément fondateur de son historiographie⁴. On trouve en effet cristallisés et ramassés dans cette constellation singulière des éléments définitionnels clairement identifiables :

¹ Le colloque « Les figures de l'intellectuel », qui clôturait le programme de formation-recherche, a été réalisé avec le soutien du Centre Interdisciplinaire d'Études et de Recherches sur l'Allemagne (CIERA) et du Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne (CHSPM) de l'Université Paris-I Panthéon-Sorbonne. Le programme de formation-recherche était co-organisé par l'Université Humboldt de Berlin et l'Université de Paris-IV Sorbonne entre 2009 et 2011. Il s'agissait d'analyser à travers divers types de manifestations scientifiques en quel sens la présence française (personnalités résidant ou voyageant en Prusse-Brandebourg, publications diffusées, contacts épistolaires) a pu contribuer à la constitution d'une sphère intellectuelle en Prusse entre *Aufklärung* et *Vormärz*.

² *Netzwerke des Wissens. Das intellektuelle Berlin um 1800*, dir. par Anne Baillot, Berlin, 2011. Le volume 2 de la collection se penche plus spécifiquement sur la question des transferts culturels franco-allemands: *Französisch-deutsche Kulturräume um 1800. Bildungsnetzwerke – Vermittlerpersönlichkeiten – Wissenstransfer*, dir. par Anna Busch, Nana Hengelhaupt, Alix Winter, Berlin, 2012.

³ Nous regrettons en particulier de n'avoir pu inclure dans ce volume de contribution portant sur les représentants de la *Popularphilosophie* tardive.

⁴ Dans son article « Die Genese des Intellektuellen im Prozess der Kommunikation. Friedrich Melchior Grimms 'Correspondance littéraire', Voltaire und die Affäre Calas » (in : *Geschichte und Gesellschaft*, 33/2, Göttingen, 2007), Kirill Abrosimov renvoie (p. 164, note 3) à trois ouvrages pour lui symptomatiques d'une historiographie crispée sur l'Affaire Dreyfus comme acte de naissance de l'intellectuel : Jean-François Sirinelli et Pascal Ory, *Les Intellectuels en France de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, 1986 ; Christophe Charle, *La naissance des intellectuels (1880-1900)*, Paris, 1990 ; Jacques Julliard et Michel Winock, *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes. Les lieux. Les moments*, Paris, 1996. Kirill Abrosimov oppose à ces analyses celles de Pierre Bourdieu et de M. Rainer Lepsius (*ibid.*, notes 4 et 6). Notons que Christophe Charle a ensuite élargi ses recherches à l'Europe et à l'ensemble du XIX^{ème} siècle.

l'intellectuel est ainsi une personne qui, affectée à des activités théoriques habituellement séparées de l'action politique, décide néanmoins de s'engager dans cette dernière. Pour autant, force est de constater qu'il est difficile, au vu des nombreux travaux consacrés à cette question, d'en donner une définition théorique univoque. Face à cette abondance, la solution ne consiste pas nécessairement à trancher entre toutes les possibilités, ou à transposer avec plus ou moins de bonheur une définition née de l'Affaire Dreyfus. Nous nous proposons ici de tirer parti de l'équivocité du terme et de la richesse des manifestations historiques qui peuvent y être rattachées⁵.

S'il est indéniable que le tournant du XIX^{ème} au XX^{ème} siècle occupe une place prépondérante dans la recherche française sur l'histoire des intellectuels, l'usage qui est fait du terme d'« intellectuel » dans la recherche allemande est en revanche affranchi du carcan d'un tel acte de naissance officiel. Dès les années 1970⁶, et jusque récemment⁷, on a recouru au concept d'« Intelligenz » ainsi qu'à la notion de collectif intellectuel qui en découle, pour décrire des phénomènes propres aux débuts de l'époque moderne. On peut bien sûr argumenter, contre la pertinence d'un tel usage pour ainsi dire anachronique du concept d'intellectuel, qu'il s'inscrit dans la logique de l'histoire sociale, et que celle-ci fait davantage la part belle aux actes collectifs qu'à la singularité de chaque individu. Mais le seul fait qu'il est possible d'identifier une présence intellectuelle au tournant du XVII^{ème} au XVIII^{ème} siècle⁸ montre bien que le phénomène n'émerge pas du néant avec l'affaire Dreyfus.

Car le rapport des philosophes, des écrivains et des savants à l'autorité politique et à l'espace public n'est évidemment pas une question propre au XX^{ème} siècle. Ceci est d'autant plus vrai que les penseurs des Lumières et de nombreux auteurs du XIX^{ème} siècle sont souvent présentés aujourd'hui, dans le débat public, comme des « intellectuels »⁹, voire des ancêtres dont il faudrait poursuivre le combat. Une telle identification ne peut certes être prise pour argent comptant : il est indispensable, afin de parvenir à une compréhension adéquate du présent, de restituer les enjeux du passé, souvent occultés. Mais une telle dénomination offre du moins la trace vivante d'une généalogie revendiquée.

Il ne s'agira pas ici de la reconstituer, mais de voir comment, dans le contexte de ce volume, certains aspects de l'analyse peuvent profiter d'un tel éclairage. En particulier, il est intéressant de voir comment le recours à une telle catégorie peut permettre de décrire des phénomènes en réalité très divers. Envisager les figures d'intellectuels sous cet angle socio-historique n'exclut pas de les éclairer également au moyen des concepts et des textes par lesquels les savants et les écrivains pensent l'efficace de leur action et se désignent eux-mêmes comme « savants » (*Gelehrte*) ou comme « philosophes », pour reprendre les dénominations les plus courantes¹⁰.

⁵ Cf. Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au XIX^{ème} siècle*, Paris, 1996, p. 16.

⁶ Cf. Hans H. Gerth, *Bürgerliche Intelligenz um 1800*, Göttingen, 1976.

⁷ Cf. Helmut Berding (dir.), *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität* (Francfort-sur-le Main, 1994), qui propose la définition suivante : « Zu Intellektuellen werden Angehörige der Intelligenzberufe, wenn sie ihre Stimme im Namen der Allgemeinheit erheben, also den engen Rahmen ihrer individuellen Kompetenzen überschreiten » (p. 347, note 5) ; voir aussi Bernhard Giesen (dir.), *Nation und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit* (Francfort-sur-le Main, 1991), ainsi que, du même, *Die Intellektuellen und die Nation* (Francfort-sur-le Main, 1993).

⁸ Voir même plus tôt si l'on en croit Luise Schorn-Schütte dans *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit*, Berlin, 2010.

⁹ C'est bien le point de départ même de l'analyse de Kirill Abrosimov (cf. note 3).

¹⁰ Sur la notion de « philosophe » entre France et Allemagne à cette période, cf. *Die Formen der Philosophie in Deutschland und Frankreich/Les formes de la philosophie en Allemagne et en France (1750-1830)*, dir. par Anne Baillot et Charlotte Coulombeau [Morel], Hanovre-Laatzten, 2007. Sur le terme de *Gelehrte*, voir la contribution de Charlotte Morel.

Le balancement entre l'unité et la pluralité des « figures de l'intellectuel » est ici inévitable. Plutôt que d'aborder l'intellectuel comme une fonction sociale invariable dans un certain type de sociétés, on partira des singularités historiques, pour envisager ensuite les constantes et les phénomènes spécifiques qui peuvent se détacher sur la période allant de la mort de Voltaire au *Vormärz*, et dans le contexte géographique de la France et l'Allemagne.

II. Les lieux : France/Allemagne

Si l'on considère les représentations symboliques ou même les échanges qui sont à l'œuvre à cette époque, la ligne de démarcation entre la France et l'Allemagne n'est guère étanche – la question de l'intellectuel n'y fait pas exception. Il est ainsi, en ce qui concerne les échanges savants qui nous intéressent ici, indispensable de considérer leur dimension européenne tout autant que les spécificités nationales qui les définissent.

Cette dimension européenne apparaît déjà en amont. Si la République des lettres du XVIII^{ème} siècle ne représente aucune entité politique réelle, du moins symbolise-t-elle un pacte entre les savants européens dans leur aspiration à valoriser leur savoir à l'intérieur de leur communauté, pacte qui s'incarne dans l'échange – bien réel – de livres ou d'opinions par l'intermédiaire de communications épistolaires ou de revues. Après le latin, c'est le français qui remplit le rôle de *lingua franca* : ainsi, la perméabilité à la culture et à la langue françaises caractérisent singulièrement le XVIII^{ème} siècle européen dans son ensemble¹¹. Son ancrage est solide à différents niveaux de la société, et va, dans le domaine lettré qui nous intéresse ici, du maître d'école de campagne au membre de l'Académie des Sciences. L'aspiration à se libérer du mécénat et des structures pré-modernes du savoir permet l'émergence de figures telles que Voltaire en France ou Leibniz en Allemagne, dont la réputation dépasse les seuls cercles savants. Outre l'émergence de telles personnalités éminentes, elle permet également la formation de réseaux, dont les affiliés et les orientations politiques sont le plus souvent identifiés à leurs organes de publication : l'étendue et l'efficacité des réseaux de diffusion de revues qui se met en place durant le siècle des Lumières en témoignent¹².

La période dont il est question ici a, elle aussi, une dimension européenne qui touche plus particulièrement la France et l'Allemagne. Germaine de Staël, bannie un temps par Napoléon, Charles de Villers, Heinrich Heine et de nombreux Jeunes Hégléliens exilés en France, sont des personnalités qui dépassent à bien des égards les frontières nationales et s'appuient sur un réseau européen de relations savantes et politiques. Mais que l'on ne s'y trompe pas : cette forme de cosmopolitisme, qui se déploie sur fond de différenciations nationales, n'a plus grand-chose à voir avec le cosmopolitisme universaliste des Lumières¹³. Ainsi que le montre Stéphanie Genand dans sa contribution, l'ouverture

¹¹ La politique francophile de Frédéric II, qui marque la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle en Prusse, s'inscrit de surcroît dans le prolongement d'une politique d'accueil de réfugiés français qui remonte au siècle précédent. Sur l'aspect proprement linguistique de l'évolution de la présence française en Marche-Brandebourg, on consultera avec profit l'ouvrage de Manuela Böhm : *Sprachenwechsel. Akkulturation und Mehrsprachigkeit der Brandenburger Hugenotten vom 17. bis 19. Jahrhundert*, Berlin, 2010.

¹² Sur l'europanisation de l'espace public aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles en général, cf. Jörg Requate, Martin Schulze (dir.), *Europäische Öffentlichkeit. Transnationale Kommunikation seit dem 18. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, 2002. Voir aussi, plus spécifiquement sur la période napoléonienne, l'article d'Iwan d'Aprile, « Europäische Pressenetzwerke im napoleonischen Zeitalter », in : *Netzwerke des Wissens* (cf. note 2).

¹³ Cf. Pierre Macherey, *À quoi pense la littérature ?*, Paris, 1990, chapitre 2 : « Un imaginaire cosmopolite : la pensée littéraire de Mme de Staël ».

de Mme de Staël aux cultures européennes, sa recherche d'affinités entre la France et l'Allemagne, prennent leur source dans un déchirement identitaire. L'Europe n'est plus, ici, une entité homogène.

Il faut en effet faire preuve de prudence : le mythe¹⁴ d'une Europe et d'une République des lettres unifiée mérite d'être remis en question, et ce particulièrement dans la période qui nous occupe. Comme le souligne Dinah Ribard, le terme de « République des lettres » fait trop croire à l'existence « d'un pur débat écrit, transnational et transconfessionnel »¹⁵. La perméabilité ne saurait gommer les hétérogénéités, aussi bien théoriques que politiques ou sociales. Les positions institutionnelles de Voltaire et de Leibniz, comme leur personnalité de philosophes, sont en bien des points divergentes. Alors que l'un raille à de nombreuses reprises les Académies de son temps¹⁶, le second préside à la fondation de ce qui deviendra l'Académie de Berlin. Les positions des Idéologues et des post-kantiens sur l'université évoluent également dans des directions diamétralement opposées. Certes, ces situations sont, en un sens, difficilement comparables, si l'on entend par là le fait que les Académies, les universités, comme les philosophes eux-mêmes, n'ont pas la même histoire et renvoient à des représentations différentes. Mais ces hétérogénéités rendent peut-être d'autant plus intéressante la confrontation de ces positions : loin de postuler l'homogénéité du comparable, la comparaison a ici pour première vertu de mettre en relief les spécificités des cadres de pensée¹⁷.

La République des lettres semble d'ailleurs perdre, dans la période considérée ici, son caractère transnational, et se lier dans le même temps plus fortement aux institutions du savoir. Kant applique le terme de « République savante » à l'université, conçue comme une société autonome où règne la division du travail¹⁸. Fichte va encore plus loin dans ses *Idées pour l'organisation interne de l'université d'Erlangen*, rédigées en 1806 dans le contexte de la défaite prussienne, puisqu'il considère que, désormais, « une nation allemande pourrait bien ne plus exister que sous la forme d'une République de savants »¹⁹. Celle-ci se tient au-dessus des frontières des États ; elle se substitue à une unité politique inexistante au niveau national.

Les lignes de partage sont également infra-nationales. Cela, non plus, n'est pas nouveau : Rousseau, qui passe la majeure partie de sa vie en France, se démarque des « philosophes » français de son temps et adopte une position originale en tant qu'auteur²⁰. Son œuvre connaît par ailleurs une réception qui déborde les frontières nationales. Si le rousseauisme est ainsi de part et d'autre du Rhin un événement majeur, dont les effets se prolongent encore longtemps après la mort de l'écrivain, le

¹⁴ Au sens où Pierre-Yves Beaurepaire parle d'un « mythe de l'Europe française au XVIII^{ème} siècle » dans l'ouvrage du même nom (Paris, 2007).

¹⁵ Dinah Ribard, *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes 1650-1766*, Paris, 2003, p. 23.

¹⁶ Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, 1994, article « Lettres, gens de lettres ou lettrés », p. 349 : « Les gens de lettres qui ont rendu le plus de services au petit nombre d'être pensants répandus dans le monde sont les lettrés isolés, les vrais savants renfermés dans leur cabinet, qui n'ont ni argumenté sur les bancs de l'université, ni dit les choses à moitié dans les académies ; et ceux-là ont presque tous été persécutés ». Il s'agit évidemment d'un plaidoyer *pro domo*. Sur la conception de l'homme de lettres, « enclume » ou « marteau », développée par Voltaire, cf. Vanessa de Senarclens, « Zwischen Amboss und Hammer ? Der Diskurs über die Position des Schriftstellers in der Gesellschaft des 18. Jahrhunderts anhand der *Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire, écrits par lui-même* », in : *Netzwerke des Wissens* (cf. note 2).

¹⁷ Sur la démarche comparative en philosophie, cf. Bertrand Binoche, *La raison sans l'histoire*, Paris, 2007, p. 392 : « Pourquoi donc comparer ? Pour caractériser précisément cela, qui interdit aux philosophes d'être même en désaccord, à eux qui, au propre comme au figuré, ne parlent pas la même langue. Pourquoi comparer ? Pour repérer l'hétérogénéité des philosophies comme pratiques ».

¹⁸ Cf. Immanuel Kant, « Le conflit des facultés » in : *CŒuvres*, vol. III, Paris, 1986, p. 813. L'université se distingue d'ailleurs des Académies qui représentent comme un « état de nature du savoir », c'est-à-dire une structure lâche où des individus « s'occupent en amateurs, chacun pour lui-même, sans instruction ni normes publiques, à l'élargissement ou à la diffusion du savoir » (*ibid.*, p. 814).

¹⁹ Texte cité dans : Johann Gottlieb Fichte, *Lettres et témoignages sur la Révolution française*, textes traduits et édités par Ives Radrizzani, Paris, 2002, p. 120.

²⁰ On consultera sur ce point l'ouvrage de Christopher Kelly : *Rousseau as author. Consecrating one's life to the truth*, Chicago/Londres, 2003.

sens qu'il prend n'est pas cependant le même partout. La perméabilité des frontières n'exclut pas que la réappropriation devienne une reformulation qui détourne, réinterprète, réécrit l'inspiration revendiquée. Comme le montre Sylvie Le Moël dans sa contribution, Friedrich Heinrich Jacobi est l'héritier d'une critique du monde intellectuel qui se revendique de Rousseau ; il se met en scène comme étant seul contre tous – tout en reprenant de façon concurrente des postures propres à Voltaire. On trouve également une volte de ce genre chez Fichte : dans le dernier chapitre de la *Destination du savant* de 1794, ce dernier se sert de la critique des « philosophes » – tout en se démarquant de l'attitude propre à Rousseau – pour définir la façon dont ses étudiants, futurs savants, devront agir.

Comme veulent le suggérer ces exemples, c'est à travers le rapport à l'autre, à l'étranger (*fremd*), que se construit l'identité nationale, et singulièrement l'identité intellectuelle. En France, les doctrines des philosophes allemands, et particulièrement des kantien, servent de repoussoir ou de source d'inspiration aux intellectuels français pour penser l'efficacité de leurs propres écrits. On le voit dans la contribution d'Ayşe Yuva : autant Destutt de Tracy et Degérando jugent que la philosophie allemande kantienne, par trop obscure et systématique, est vouée à l'inefficacité pratique (contrairement à « l'Idéologie » française qui se veut en prise sur le réel), autant Mme de Staël, dans *De l'Allemagne*, trouve dans les doctrines morales des philosophes allemands des ressources pour nourrir le combat politique en France. Ces auteurs rejettent cependant – contrairement à Charles de Villers – la posture de pur savant universitaire et dépolitisé qui est celle, selon eux, des philosophes allemands.

III. La période : 1780-1848

La période qui couvre la fin du XVIII^{ème} siècle et la première moitié du XIX^{ème} siècle est rarement envisagée comme un tout ; et il est vrai qu'elle offre des éléments de continuité autant que de rupture qui rendent difficile de s'en saisir comme d'une unité au sens où le conçoit l'histoire politique. Mais là aussi, l'on peut à tout le moins retracer des lignes de force. De l'*Aufklärung* au *Vormärz*, les grands événements politiques et scientifiques français sont répercutés à grande vitesse dans toute l'Allemagne. La Révolution française marque le début d'une période où les deux pays vivent au rythme des mêmes événements, initiés généralement par la France, mais repris et prolongés en Allemagne, notamment avec les tentatives de mise en place de républiques comme à Mayence ou à Liège, puis plus tard les guerres napoléoniennes, ou la Restauration, dont les répercussions se font ressentir dans l'ensemble du continent²¹. Durant cette période, l'autorité politique met en œuvre sa volonté dirigiste en réorganisant les différentes institutions du savoir. Après la suppression des Académies en France en 1793, l'Institut est instauré en l'an III et restructuré en 1803. La Classe des sciences morales et politiques, où siégeaient de nombreux Idéologues, est alors supprimée. Entre 1806 et 1808 est créée l'université impériale, qui désigne le système d'enseignement dans son ensemble, et dont le Grand Maître désigné est l'écrivain Fontanes. En Prusse, la longue période de gestation précédant la création de Berlin est elle aussi marquée par un jeu d'échanges (souvent contradictoires) entre les savants et le monde politique. C'est d'ailleurs certainement l'un des plus grands mérites de Wilhelm von Humboldt que d'avoir réussi à concrétiser ces échanges ses quelques mois passés à la tête du ministère. On voit par là que, si la volonté de mettre au pas et de contrôler le monde intellectuel est bien présente sous certains gouvernements, il existe également des formes très variées de collaboration – voire de compénétration – de ces deux sphères : attribution de charges administratives ou politiques, ou même de ministères ; association des organisations scientifiques à la

²¹ Les historiens ont ainsi renoncé à une idée longtemps présente dans l'historiographie allemande, selon laquelle la Révolution française et les réformes prussiennes consécutives à la défaite de 1806 constitueraient deux modèles alternatifs sans rapport direct entre eux. Cf. Helmut Berding, Étienne François, Hans-Peter Ullmann (dir.), *La Révolution, la France et l'Allemagne, deux modèles opposés de changement social ?*, Paris, 1989.

politique du gouvernement ; avis émis par les intellectuels sur les réformes en cours ; fonctionnarisation des savants et formation des futurs fonctionnaires de l'État²²,... Ainsi peut-il être justifié de réviser la réception de certaines personnalités, comme le fait Jean-Luc Chappey, qui met en évidence dans sa contribution, à rebours d'une histoire héroïque présentant les Idéologues comme les victimes du despotisme napoléonien, la continuité existant entre les principes qui ont guidé l'action de ces derniers sous le Directoire et ceux qui ont inspiré les débuts de la politique bonapartiste. *A contrario*, on pourrait montrer que, si certains dirigeants de l'Empire aspirent à renouer avec des pratiques intellectuelles du siècle de Louis XIV telles que le mécénat et l'historiographie²³, cela ne suffit pas à masquer les liens étroits qui les rattachent à la Révolution, notamment par leur volonté de mettre fin aux divisions de « l'esprit de parti »²⁴.

Malgré les disparités politiques et philosophiques existant entre la France et l'Allemagne, il y a bien, par les cohérences structurelles qui président aux relations entre le monde savant et le politique, légitimité à étudier des prises de position et des engagements qui font écho, dans toute l'Europe, aux politiques révolutionnaires ou réformistes au cours de ce siècle « à cheval »²⁵. Parmi les éléments forts de cette continuité, la censure figure en bonne place : constante de l'époque, à laquelle les uns et les autres réagissent de manières différentes, elle reste pour tous structurante²⁶. L'affirmation de plus en plus forte de « l'opinion publique », si elle constitue elle aussi un trait propre à l'époque²⁷, ne doit pas cacher la variété des liens que les intellectuels en viennent à nouer avec elle. Entre ceux qui s'attachent, durant la période révolutionnaire, à former « l'esprit public » en collaborant avec le gouvernement, et ceux qui se conçoivent comme porte-parole d'une opinion publique qui suit son mouvement propre, la différence est grande. On peut songer également aux auteurs allemands post-kantiens qui, sans renoncer à influencer la façon de penser de leurs contemporains, refusent de concevoir cette pensée collective en termes d'opinion publique. Il est vrai que se développent des formes alternatives de communication et de prise de parole semi-publique, tels les salons romantiques à Berlin. Ceux-ci sont les héritiers des structures de sociabilité savante développées durant les Lumières (sociétés savantes, cercles de lecture), dont ils se distinguent toutefois par leur plus grande

²² À cet égard, l'espace autrichien aurait pu également être évoqué à travers les figures de F. Gentz und F. Schlegel, devenus conseillers de Metternich.

²³ Cf. Catriona Seth, « L'Institut et les prix littéraires », in : *L'Empire des muses. Napoléon, les arts et les lettres*, Paris, 2004, dir. par Jean-Claude Bonnet, p. 121

²⁴ Cf. Florence Lotterie : « Madame de Staël et « l'esprit de Coppet » : une littérature d'opposition ? » in : *L'Empire des muses* (cf. note 23), p. 133.

²⁵ L'historien Reinhart Koselleck parle d'époque « selle de cheval » (*Sattelzeit*), une expression désormais communément utilisée pour désigner la période. Cf. ses analyses dans *Zeitschichten* (Francfort-sur-le-Main, 2003) et *Begriffsgeschichten* (Francfort-sur-le-Main, 2006).

²⁶ Cf. Dominique Reynié, *Le triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVI^{ème} au XX^{ème} siècle*, Paris, 1998, p. 225. L'auteur montre les différences de finalité existant entre la censure de l'Ancien Régime, qui veut limiter « la manifestation d'une opinion collective » et celle du XIX^{ème} siècle, qui s'en prend à « la manifestation collective d'une opinion », c'est-à-dire à la force représentée par les masses assemblées. Cependant, D. Reynié montre l'inefficacité de ces stratégies, qui aboutissent aux lois sur la liberté de la presse de 1881. Celles-ci sont le témoignage de la compréhension, par l'autorité politique, que la promotion de l'espace public et des libertés qui y sont attachées peut assurer durablement le maintien de l'ordre public. En ce sens, il est tout de même possible d'étudier la période allant de Malesherbes aux lois de 1881 comme un tout.

²⁷ Ainsi que le montre D. Reynié (cf. note 26), le fait d'opiner devient synonyme de participation politique, aux yeux du pouvoir politique et de certains membres de l'élite intellectuelle, et se comprend par opposition à l'action collective et physique des masses. Cf. *ibid.*, p. 164 : « En valorisant l'espace de l'imprimé comme espace public légitime, les clercs œuvreront donc en même temps pour leur propre compte et pour celui de l'autorité. Ils le feront notamment en usant de leur liberté d'imprimer pour participer à la disqualification de l'espace social comme espace public légitime ». Mais les conflits politiques et sociaux qui traversent le XIX^{ème} siècle rendent plus difficile cette façon d'imposer l'espace public.

politisation et par un éclectisme moins défini par la hiérarchie de la société des ordres que par l'adhésion à une communauté de vues esthétique, morale et politique²⁸.

La figure du philosophe se redéfinit aussi en réponse à la disparition du patriarche de Ferney – et ce, de façon paradoxale, alors que la Révolution française s'était comprise comme l'aboutissement du combat des philosophes du XVIII^{ème} siècle. Certains aspects anti-religieux du combat voltairien et sa défense de la religion naturelle sont remis en question, aussi bien en France qu'en Allemagne, sans que l'on n'en revienne pour autant à une religion politique ou à un nouveau culte dont les intellectuels seraient les prêtres : au contraire, de nombreux auteurs associent désormais la religion à un sentiment, lié à l'esprit de sacrifice.

D'un point de vue social, les intellectuels post-voltairiens, loin de se résumer à quelques grands noms, peuvent être saisis à travers l'étude de réseaux d'intellectuels plus ou moins directement associés à l'État et traversés par des luttes de pouvoir. C'est le cas des Idéologues, des membres de l'Institut étudiés par Stéphane Zékian, des professeurs de l'université de Berlin dont il est question dans la contribution d'Anne Baillot ou encore des Jeunes Hégéliens du *Vormärz*, analysés ici par Anne Durand.

De façon paradoxale, cette puissance des réseaux intellectuels (et non seulement savants) coïncide avec l'apparition d'un nouveau personnage, appelé à une longue postérité : le grand écrivain, incarné par Chateaubriand ou Mme de Staël, qui n'entendent pas renoncer à leur indépendance ni à leur influence sur l'opinion, et passent rapidement d'une collaboration indirecte avec le pouvoir à une opposition affichée²⁹. Le paradoxe est aussi celui d'un Empire qui se présente, selon l'expression de Françoise Lotterie, comme un « pouvoir absolu en quête d'auteurs libres »³⁰. Cette figure du grand écrivain, construite au fil des siècles et des idéologies en quête d'ancêtres glorieux, mérite cependant d'être nuancée. Mme de Staël n'endosse ainsi pas sans mal ce rôle public, et revient sur la difficulté qu'il y a, pour une femme, à devenir une intellectuelle. Stéphanie Genand montre ainsi la place qu'occupe l'intime dans l'écriture de *De l'Allemagne*, où Mme de Staël invente un féminin moins politique que mélancolique, qui trouve outre-Rhin un espace où s'épanouir en conjuguant étrangeté à soi-même et rencontre de l'autre. La finalité politique de l'écriture ne sera accomplie qu'à travers ces médiations multiples.

L'histoire héroïque du « sacre de l'écrivain »³¹ mérite également d'être réécrite, ainsi que le remarquent Jean-Luc Chappey et Stéphane Zékian dans leurs contributions. Ce dernier met en évidence le sentiment d'isolement qui habite les littérateurs au sein de l'Institut et leurs difficiles rapports avec les scientifiques au sein de cette institution. Si, désormais, « l'écrivain » s'oppose au

²⁸ Sur les salons berlinois, cf. l'ouvrage standard de Petra Wilhelmy-Dollinger, *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert*, Berlin, 1989. Sur les exigences morales comme ciment des sociétés savantes autour de 1800, cf. Uta Motschmann, *Schule des Geistes, des Geschmacks und der Geselligkeit. Die Gesellschaft der Freunde der Humanität (1797-1861)*, Hannover, 2010.

²⁹ Cf. *L'Empire des muses* (cf. note 23), introduction de J.-C. Bonnet, p. 16 : « Sous prétexte de faire taire les factions et d'éteindre les passions politiques, Napoléon croyait pouvoir mener aisément le jeu entre les groupes rivaux, mais les écrivains de la stature de Chateaubriand (ou de Madame de Staël) qui étaient de vrais leaders d'opinion avec leur réseau d'influence, n'étaient pas prêts à faire allégeance : leur magistrature ne pouvait se confondre, selon la haute idée qu'ils continuaient à s'en faire, avec un vague service public vassalisé ; elle impliquait tout au contraire une participation active à la vie politique ».

³⁰ Lotterie (cf. note 24), p. 146.

³¹ Cf. Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, 1996 [1973].

« savant », lui-même distinct du « philosophe » et de « l'homme de lettres », la position prédominante du premier n'a rien d'une évidence, du moins dans les organisations étatiques.

Ces changements qui s'opèrent dans les fonctions, les statuts et les dénominations, et qui se poursuivent avec la Restauration et la répression accrue de l'État envers les intellectuels libéraux, n'empêchent pas la revendication de certaines filiations, le rappel de postures passées, bref, l'inscription dans une généalogie intellectuelle. Lors de l'affaire des « sept de Göttingen », ces professeurs mis à pied de l'université de Hanovre en 1837 pour avoir réclamé une constitution, Herbart critique les professeurs renvoyés en rapprochant leur attitude de celle de Fichte, comme le montre Jean-François Goubet. L'ambiguïté inhérente à cette problématique de la continuité et de la rupture se retrouve également dans la contribution d'Anne Durand, où l'on voit comment les Jeunes Hégéliens naissent dans cette relation ambiguë avec la Jeune Allemagne. L'analyse des textes de Hegel proposée par Alain Patrick Olivier amène elle aussi à se demander si la figure du philosophe universitaire dans le contexte de la Restauration ne peut pas elle aussi être lue comme la continuation du processus historique mis en branle par la Révolution.

IV. Entre révolution et réaction

À défaut de mesurer objectivement les effets de la Révolution française et des autres césures politiques sur le monde intellectuel, du moins peut-on constater que le premier de ces événements a été perçu comme un bouleversement par la plupart des contemporains, qui se sont tous situés, d'une façon ou d'une autre, par rapport à lui. Cela soulève la question de savoir dans quelle mesure les engagements des intellectuels de cette époque peuvent ou non être ramenés aux pôles idéologiques de la révolution et de la réaction.

De nombreux philosophes doivent, dès 1789, prendre position par rapport au lieu commun qui se propage à l'époque dans toute l'Europe et selon lequel l'action des « philosophes » serait à l'origine de l'événement. D'abord louange ou revendication des acteurs de la Révolution³², cette affirmation devient rapidement, dans certains milieux qui prolongent en partie le camp des « anti-lumières »³³, une accusation dont les savants et les philosophes ont à se défendre, notamment en Allemagne, où certains craignent une évolution similaire – Friedrich Gentz et August Wilhelm Rehberg se faisant par exemple l'écho des accusations de Burke. L'on peut se souvenir des déboires de Fichte, que ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, ainsi que l'accusation d'être révolutionnaire et jacobin, poursuivent encore en 1799, à Iéna, lors de la Querelle de l'Athéisme. On peut songer également aux précautions d'un Kant ou même d'un Johann Benjamin Erhard, auteur en 1794 de l'ouvrage *Du droit d'un peuple à la révolution*.

Cependant, les positionnements des auteurs ne peuvent être ramenés purement et simplement à des étiquettes politiques telles que jacobin, libéral ou conservateur. Des auteurs tels que Benjamin Constant et Wilhelm von Humboldt, souvent identifiés comme des « libéraux », s'appuient sur des conceptions différentes, voire opposées, de la participation des savants aux affaires publiques³⁴. En

³² Cf. Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, 1990 et 2000 pour les préface et postface, p. 128 : « C'est à partir de l'événement [révolutionnaire] qu'a été constitué un corpus d'œuvres et d'auteurs tenus pour l'avoir préparé et annoncé ».

³³ Cf. Jacques Domenech, article « anti-lumières », in : Michel Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, 2007, p. 96-102.

³⁴ Cf. Benjamin Constant, « De l'esprit de conquête et d'usurpation » in : *Écrits politiques*, Paris, 1997, p. 259, où Constant raille les savants et théoriciens politiques qui se croient hommes d'État.

France même, il est possible, à la suite des analyses de Lucien Jaume, de distinguer le libéralisme de Constant de celui de Guizot, l'un et l'autre attribuant un rôle sensiblement différent à la presse comme moyen pour le gouvernement d'avoir prise sur l'opinion ou comme moyen de contrôler le pouvoir *via* l'espace public³⁵. Le positionnement des intellectuels se révèle souvent complexe, jusqu'à sembler contradictoire en lui-même, comme l'illustre le cas de Jacobi qui, bien qu'hostile à l'*Aufklärung* berlinoise, n'a eu de cesse de revendiquer à son exemple la liberté critique du savant, comme le montre Sylvie Le Moël dans sa contribution. De même, des auteurs tels que Mme de Staël peuvent, pour penser leur engagement, s'appuyer sur des références qui évoluent : les philosophes du XVIII^{ème} siècle, loués pour leur utilité³⁶ dans *De la littérature*, contre les conservateurs qui remettaient à l'honneur le XVII^{ème} siècle³⁷, sont condamnés dans *De l'Allemagne* pour avoir érigé l'intérêt personnel en principe de la moralité et avoir ainsi contribué à la corruption du temps présent³⁸. La volonté de se démarquer du siècle des Lumières et de ses postures intellectuelles se généralise de part et d'autre de la frontière. Les intellectuels, entre révolution et réaction, sont aussi, d'une certaine façon, dans un entre-deux qu'il convient d'appréhender en tant que tel.

S'il est réducteur de classer les auteurs en conservateurs d'un côté et libéraux de l'autre, en défenseurs et opposants à la révolution, ou de ramener l'engagement des intellectuels à une étiquette partisane, la question de la liberté d'expression des auteurs, de leur éventuelle prudence dans un contexte de censure et de persécution ne s'en pose pas moins. Comment interpréter les écrits des intellectuels et la nature de leur engagement, lorsque celui-ci ne prend pas des formes clairement identifiables ? Les jugements de Kant et Hegel sur l'événement révolutionnaire n'ont cessé de donner lieu à des interprétations divergentes. Ils sont ici analysés à nouveaux frais par Luc Vincenti et Alain Patrick Olivier.

Ce soutien à des opinions que les auteurs ne sont pas entièrement libres d'exprimer se révèle au travers d'une lecture minutieuse des textes. En replaçant certains arguments dans les débats de leur époque, on leur restitue un sens qui ne s'offre plus immédiatement à la compréhension du lecteur d'aujourd'hui. Appliquée par Domenico Losurdo³⁹ et André Tosel⁴⁰ à Kant, une telle perspective permet, par exemple, de montrer que la condamnation explicite du droit à la révolte armée reprend un argument des républicains français appelant au respect des nouvelles institutions. Elle n'est donc pas, malgré les apparences, incompatible avec un soutien implicite à certains aspects de la Révolution française. Luc Vincenti aborde ici la question de la réforme par le haut, qui peut se concevoir comme un changement radical et une forme particulière de révolution – que l'on peut, selon lui, rapprocher de la définition rousseauiste de l'institution d'un peuple. De façon comparable, Philippe Büttgen, dans

³⁵ Cf. Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, 1997, p. 427.

³⁶ Cf. Germaine de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Paris, 1991 [1800], p. 293 : « Toutes les récompenses de la monarchie, toutes les distinctions qu'elle peut offrir, ne donneront jamais une impulsion égale à celle que fait naître l'espoir d'être utile. La philosophie elle-même n'est qu'une occupation frivole dans un pays où les lumières ne peuvent pénétrer dans les institutions ». Et elle ajoute un peu plus loin, p. 293-294 : « Vers le XVIII^{ème} siècle, quelques écrivains français ont conçu pour la première fois l'espérance de propager utilement leurs idées spéculatives ; leur style en a pris un accent plus mâle, leur éloquence une chaleur plus vraie ».

³⁷ Cf. Jean-Claude Berchet, « Le *Mercur* de France et la renaissance des lettres », in : *L'Empire des Muses* (cf. note 23), p. 23. Il évoque l'opposition entre écrivains libéraux d'une part, défenseurs d'une République héritière des Lumières, dont la *Décade* est la revue de référence et les écrivains conservateurs de l'autre, réunis autour de Fontanes et du *Mercur* de France, qui renaît en juin 1800.

³⁸ Cf. Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, Paris, 1968 [1813], t. II, particulièrement les chapitres intitulés « De la philosophie française » et « De la morale fondée sur l'intérêt personnel » cf. sur ce point Ayşe Yuva, « G. de Staël, B. Constant et les philosophes du XVIII^{ème} siècle : un héritage contrarié », in : *Philonsorbonne* n°4, Paris, 2010, p. 85-108.

³⁹ Cf. Domenico Losurdo, *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, Lille, 1993, p. 188.

⁴⁰ Cf. André Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, 1988, p. 86 sq.

sa lecture de *Was ist Aufklärung ?*⁴¹, rend compte des catégories de droit ecclésiastique qui travaillent le texte de Kant, et nous rend à même de comprendre la véritable provocation anti-cléricale à laquelle celui-ci se livre en prétendant que le culte des paroisses est privé. Enfin, Alain Patrick Olivier montre comment la redéfinition du processus révolutionnaire dans la philosophie hégélienne permet de repenser l'engagement du philosophe.

On peut ainsi voir les traces de l'engagement de l'auteur dans les débats de son époque en procédant à une analyse précise de ses textes. Cette approche se distingue d'une méthode qui ferait la part entre ce qui, dans un écrit, est dicté par la « prudence », et ce qui relève de la « pensée véritable » de l'auteur. Leo Strauss, dans *La persécution et l'art d'écrire*, émet l'idée qu'il serait possible, dans un contexte de persécution, de lire certains textes « entre les lignes ». À l'époque qui nous occupe, nombre de philosophes, accusés d'être les adeptes de théories révolutionnaires qui ne peuvent s'avouer publiquement – voire accusés de complot –, adoptent des stratégies d'écriture destinées à convaincre le public que leurs propos ne sont pas séditieux. Cependant, doit-on prendre au sérieux ces protestations d'innocence ? L'art d'écrire suppose un mode de communication à la fois public et privé, dont le véritable destinataire ne serait pas le plus grand nombre, mais les « philosophes en puissance » qui doivent être conduits « des vues populaires qui sont indispensables à toutes fins pratiques et politiques, à la vérité, qui est purement et simplement théorique [...] »⁴². Cela ne signifie pas que l'on puisse se passer des affirmations explicites des auteurs, ni que l'on puisse faire l'économie des procédés singuliers dont chacun use dans cet « art d'écrire »⁴³. Afin qu'une telle démarche soit fructueuse, l'exactitude philologique doit s'allier à l'histoire des idées pour fournir des interprétations pertinentes. Les qualificatifs de révolutionnaire, de réactionnaire ou de réformiste peuvent sans doute garder leur pertinence – mais seulement dans le contexte de l'argumentation des auteurs et des débats de leur époque.

Pour autant, ces qualificatifs ne peuvent résumer entièrement la façon dont les intellectuels conçoivent les effets de leurs écrits. Il faut prendre au sérieux la façon dont les auteurs disent vouloir être lus et pensent leur propre efficacité. On ne peut supposer, ainsi que le fait Leo Strauss, que la philosophie serait nécessairement étrangère à sa propre politisation, au monde de la « caverne » et de l'opinion ; on ne peut davantage souscrire à l'incompatibilité des figures du philosophe et de « l'intellectuel ». Il est ainsi nécessaire d'analyser les pratiques, mais aussi les modalités théoriques par lesquelles les auteurs agissent en intellectuels, définissent leur public et pensent leur rapport à l'autorité politique. Ainsi, la volonté de nombreux auteurs d'être lus de façon littérale, et non selon une opinion cachée qu'on leur prêterait⁴⁴, peut certes être considérée comme une stratégie élaborée pour échapper à la censure ; mais des concepts tels que celui de « véracité » méritent eux aussi d'être analysés. Au-delà de la question de savoir si Fichte a été fidèle ou non aux enseignements de la Révolution française⁴⁵, sa conception de l'enseignement, de la rhétorique et de la communication du spéculatif, que Charlotte Morel analyse ici, est déjà en elle-même révélatrice de la façon dont il conçoit l'efficacité du savoir.

La séparation des activités de spéculation et de la politique est parfois revendiquée comme une stratégie de défense. Elle apparaît également dans le lieu commun d'un parallélisme entre la

⁴¹ C'est le sujet de l'exposé donné par Philippe Büttgen dans le cadre du colloque « Les figures de l'intellectuel » de novembre 2011, dont le texte ne figure cependant pas ici.

⁴² Cf. Leo Strauss, « La persécution et l'art d'écrire », version de 1941, in : Laurent Jaffro (dir.), *Leo Strauss. Art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, 2001, p. 37.

⁴³ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁴ Pour donner un exemple parmi d'autres, c' est le cas Johann Benjamin Erhard, *Über das Recht des Volks zu einer Revolution*, Francfort-sur-le-Main, 1976, p. 8

⁴⁵ Alexis Philonenko et Alain Renaut ont ainsi vigoureusement remis en cause la position « continuiste » de Xavier Léon et de Martial Guérout, sans que la question puisse, nous semble-t-il, être définitivement tranchée pour autant. Il s'agit ici d'envisager le problème en d'autres termes, selon la logique même des textes fichtéens, ainsi que le fait Charlotte Morel.

révolution politique française et la révolution philosophique des Allemands, qui se constitue déjà à l'époque. Les activités politiques des savants français se doublent d'un grand effort de renouvellement théorique ; et si certains penseurs allemands, de leur côté, se revendiquent comme de purs savants, cela ne signifie pas qu'ils n'assignent plus aucune fin politique à leurs théories, qu'ils renoncent à les inscrire dans le réel ou qu'ils n'entretiennent plus de rapports à l'État. Anne Baillot montre ainsi comment, dans les années 1810-1820, l'attachement des professeurs de l'université de Berlin à leur patrie s'exprime à tous les niveaux disponibles au sein de l'institution : cours, accompagnement des étudiants ou tâches administratives (notamment avec l'élaboration des statuts officiels de l'université), leur offrant ainsi différents champs d'action au sein desquels développer des stratégies de communication. D'un point de vue théorique, les savants capables de s'engager dans une action à visée politique ne sont pas seulement ceux qui travaillent à des savoirs « applicables », en prise directe avec la société – même si la constitution d'une science politique et d'un savoir positif sur la société est un leitmotiv de l'époque. La « pureté » du savoir est ambivalente, comme le montre Jean-François Goubet : certains, tels Herbart, en tirent prétexte pour se présenter comme savants dépolitisés, alors même qu'ils ne se privent pas de critiquer les professeurs libéraux qui dérogeraient à cette règle. Mais cette position elle-même se construit en opposition à une autre : celle de Kant et surtout de post-kantiens comme Fichte, pour qui l'action du savant est liée à une vision spéculative, ainsi que le montre Charlotte Morel⁴⁶.

Les contributions qui constituent ce volume témoignent ainsi, de différentes manières, de l'impossibilité qu'il y a, dans ces années-là, à séparer du politique l'activité spéculative, dans la mesure où même le savoir en apparence le plus pur porte avec lui une certaine compréhension des fins pratiques et collectives qu'il peut permettre d'atteindre. La singularité de cet ouvrage consiste ainsi à articuler autour d'un concept transversal des phénomènes certes divers, mais liés ensemble par les grands événements scientifiques et politiques de la fin du XVIII^{ème} et du début du XIX^{ème} siècle. S'il ne saurait prétendre répondre à toutes les questions, du moins ce recueil offre-t-il une clef de lecture dont nous espérons qu'elle pourra être mise à profit et affinée dans des recherches ultérieures.

⁴⁶ Le rôle éminemment polarisateur de Fichte dans le contexte allemand de la période dont il est question dans ce volume apparaît nettement dans la mesure où toutes les contributions sur l'Allemagne reviennent, d'une manière ou d'une autre, sur cette figure singulière.

Friedrich Heinrich Jacobi, « philosophe et hommes de lettres » entre les Lumières et l'Idéalisme. À la conquête du pouvoir intellectuel ?

Sylvie Le Moël

Les prises de position et les écrits controversés de Friedrich Heinrich Jacobi s'inscrivent dans un contexte de redistribution de paradigmes intellectuels et politiques, tant en amont qu'en aval de la Révolution française. Ils participent du processus, initié à la fin des années soixante du siècle, d'auto-réflexion critique des Lumières allemandes, lequel se radicalise dans le débat des années quatre-vingts sur les « vraies Lumières ». Si Jacobi ne perçoit pas la Révolution française comme le triomphe des philosophes, mais comme la concrétisation d'une crise qu'il s'est efforcé de penser dès le milieu des années soixante-dix, il n'en est pas pour autant un « anti-philosophe ». Son activité intellectuelle illustre en fait de manière quasi paradigmatique le phénomène de capillarité des réseaux : il correspond aussi bien avec des représentants des Lumières (von Dohm, Forster, Lichtenberg) qu'avec ceux des « anti-Lumières » (Lavater, Mathias Claudius, Rehberg). La diversité des sphères d'intervention de Jacobi dans les débats qui agitent la sphère publique permet conjointement de recomposer une cartographie de Lumières allemandes : ses interlocuteurs et contradicteurs résident dans ses centres les plus prestigieux, tels Berlin et Weimar, évoluent également dans les cercles éclairés de l'Allemagne du nord-ouest (Hambourg, Münster, Eutin et Wandsbeck)¹ – il faut également y ajouter ses liens avec les représentants des Lumières bavaroises, tel le publiciste Lorenz Westenrieder.

Didier Masseau dégage trois grandes figures de l'intellectuel des Lumières européennes : le savant, l'écrivain et le philosophe². Jacobi se rattache de lui-même aux deux dernières catégories, et le terme de « philosophe » est bien indissociable pour lui d'une volonté de médiation de la connaissance qui s'exerce en particulier dans la construction et l'inflexion de l'espace public. En témoigne une intense activité de publiciste dans les années soixante-dix et quatre-vingts sur des questions brûlantes d'actualité politique et économique. Mais Jacobi a également mis la fonction médiatrice de l'intellectuel à l'épreuve en participant par deux fois à des entreprises de réforme de l'appareil d'État : entre 1772 et 1779, lors des réformes économiques entreprises par l'Électeur Charles Théodore dans les duchés de Juliers-Berg, puis à Munich en qualité de président d'une institution culturelle d'État, l'Académie des Sciences, de 1807 à 1812.

Cette étude se propose de mettre en perspective le positionnement intellectuel stratégique de Jacobi dans la difficile articulation entre théorie et pratique, comme « philosophe » des Lumières sous l'Ancien Régime, mais aussi face au défi que représente le nouvel ordre napoléonien. Nous examinerons tout d'abord selon quels modèles se construisent et se structurent les modes d'intervention de Jacobi dans le débat public et les stratégies discursives qui en découlent. Nous nous attacherons ensuite à son interprétation des combats politiques et religieux des Lumières dans le cadre

¹ Cf. Hans-Erich Bödeker et Ernst Hinrichs (dir.), *Formen der Geselligkeit in Nordwestdeutschland 1750-1820*, Tübingen, 2003.

² Didier Masseau, *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^{ème} siècle*, Paris, 1994, p. 8.

de sa pratique de publiciste. Un dernier volet enfin sera consacré au dilemme de l'« intellectuel réformateur » tel qu'il se présente à Jacobi lors de ses deux expériences en politique.

I. Qu'est-ce qu'un intellectuel ? Jacobi et ses modèles

Il convient de rappeler que la formation de Jacobi ne correspond pas au schéma classique de celle des représentants des Lumières allemandes, le plus souvent professeurs, pasteurs ou juristes. Il s'en distingue tout d'abord par ses origines sociales, car il est issu de la bourgeoisie manufacturière : son père est propriétaire d'une fabrique de sucre à Düsseldorf et le destine à sa succession. Jusqu'en 1771, il se consacre à cette tâche pour laquelle il n'a aucune vocation, mais qui lui permet d'acquérir des connaissances sur la situation économique des duchés de Juliers-Berg. Son mariage avec une riche héritière d'Aix-la-Chapelle consolide les liens qui l'unissent à ce milieu et lui assure par la suite une aisance matérielle qui lui évite les tribulations et les humiliations subies par de nombreux hommes de lettres et philosophes de Lumières³. Cette situation lui garantit *a priori* une pleine indépendance vis-à-vis des institutions académiques et du pouvoir politique, l'une des conditions préalables à la revendication et à l'exercice de l'autorité intellectuelle selon le modèle initié et magnifié par la figure de Voltaire⁴. Seuls les effets de la Révolution française, en l'occurrence l'occupation de la rive gauche du Rhin par les troupes françaises, mettront fin à ce statut privilégié.

En revanche, contrairement à son frère Johann Georg, Jacobi n'a pas eu accès à une formation académique. Envoyé à Genève par son père pour perfectionner son apprentissage de futur négociant, il y séjourne de 1759 à 1761, et en profite pour nouer des contacts avec des proches de Rousseau (Compartet, Moultoy) ; il devient l'élève du mathématicien Le Sage, qui le guide dans le choix de ses lectures philosophiques ressortissant aux Lumières « modérées ». Lecteur compulsif, mais aussi systématique, il se lie à son retour de Genève avec l'éditeur amstellodamois Marc-Michel Rey⁵, ce qui lui permet de se constituer une importante bibliothèque. Les lettres à Rey de la décennie 1760-70 témoignent certes d'une « orientation encore très française » de ses lectures⁶, mais aussi de leur caractère éclectique tant dans les genres que dans l'esprit : il commande des œuvres en majorité philosophiques, un nombre important de textes anti-religieux des Lumières, mais aussi des ouvrages scientifiques (médecine, géographie), des traités d'économie politique, et enfin de la littérature de salon (almanachs, théâtre de société). Une enquête réalisée par Fritz Nies sur la réception de la littérature française, au sens large du terme, dans le cercle de Jacobi à Düsseldorf, confirme que la prédilection de Jacobi et de ses proches va à la production française à la fois récente et « inofficielle », c'est-à-dire se situant en marge des canons classiques au plan esthétique, et dans une perspective de contestation de l'ordre établi au plan politique et social – elle est pour cette raison majoritairement

³ Cf. Rudolf Vierhaus, « Die aufgeklärten Schriftsteller. Zur sozialen Charakteristik einer selbsternannten Elite », in : Hans-Erich Bödeker et Ulrich Herrmann (dir.), *Über den Prozess der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien*, Göttingen, 1987, p. 53-65.

⁴ Andreas Pečar, « Der Intellektuelle seit der Aufklärung. Rolle und/oder Kulturmuster ? », in : *Das achtzehnte Jahrhundert*, 2011/2, p. 187-203.

⁵ Marc-Michel Rey (1720-1780), né à Genève et établi comme libraire-imprimeur à Amsterdam, éditeur des philosophes des Lumières, en particulier de littérature anti-chrétienne (Diderot, d'Holbach), était également le correspondant et l'ami de Rousseau dont il a édité entre autres un *Supplément aux Œuvres diverses de Mr. J.J. Rousseau* (1767).

⁶ *Lettres inédites de F. H. Jacobi publiées par Johannes Theodorus de Booy et Roland Mortier*, Genève/Les Délices, 1966, introduction, p. 36. Le français fonctionne également comme langue relais dans sa première découverte de la littérature anglaise.

publiée hors de France⁷. La prédominance de l'intérêt pour les controverses contemporaines se conjugue avec celui pour les textes à visée théorique qui les nourrissent. La volonté d'information sur l'actualité politique se renforce encore durant la Révolution, Jacobi affirmant se ruiner en l'achat de journaux et de brochures⁸. Une fois installé à Munich sous le gouvernement de Max Joseph, devenu roi de Bavière en 1806, il fréquente assidûment les clubs et cabinets de lecture dont l'approvisionnement en journaux et ouvrages d'actualité échappe à la censure napoléonienne⁹.

Jacobi se pose d'emblée la question du rapport de « l'intellectuel » au monde, si l'on en croit une lettre que lui adresse son ancien mentor Le Sage en 1767. Celle-ci dénote un certain scepticisme vis-à-vis de l'être « amphibie » que représenterait la figure d'un philosophe à la fois savant et homme de lettres¹⁰. Le jeune Jacobi en revanche n'hésite pas à critiquer le philosophe de profession comme le savant, car ce qui les rapproche est selon lui une spécialisation étroite, en liaison avec une attitude corporatiste ; il leur oppose l'idée d'un savoir qui transcende les limites traditionnelles assignées par la formation académique, et ironise sur l'érudition pédante, cette accumulation de connaissances sans lien unificateur ni perspective globale. À l'époque, il mise en revanche sur une intégration à la République des lettres françaises : sa première publication est dans la langue de Voltaire, auquel il a rendu visite lors de son séjour à Genève – il s'agit d'une préface aux poésies de son frère Johann Georg qu'il réussit à faire paraître à Paris en 1771. Celle-ci lui vaut également une précieuse reconnaissance d'ordre littéraire dans l'espace germanique : par Wieland, mais aussi à Berlin par l'académicien Bitaubé. Lorsque Wieland l'associe à la fondation de son *Teutscher Merkur*, Jacobi défend très logiquement le projet d'un organe à large diffusion et non pas à l'adresse des seuls savants¹¹. Il s'empresse d'y faire figurer des textes de La Harpe, éditeur du *Mercure de France* et membre de l'Académie française¹².

La stratégie éditoriale de la revue doit s'inspirer selon lui de celle de Voltaire, qui promeut le combat philosophique en favorisant une coalition entre gens de lettres et gens du monde. Dans une première phase de son activité de publiciste, Jacobi vise une popularisation de la littérature scientifique, ce qui se traduit dans ses premiers articles pour le *Teutscher Merkur* par une collusion entre le style mondain influencé d'un modèle galant et la reprise de la méthode de la glose d'extraits. Il adopte alors les principes de l'esprit philosophique en affichant son rejet des superstitions et des préjugés de caste : c'est dans cet esprit qu'il fait rééditer le conte d'Isabelle de Charrière, *Le Noble*, initialement paru dans le *Journal étranger Combiné avec l'Année littéraire* (1762) et dont il a obtenu le manuscrit. En décembre 1770, il demande à Rey de le faire imprimer et il y ajoute une préface

⁷ Fritz Nies, « 'Pudelnärrische poßierliche Märchen' und die 'besten Früchte des Genies'. Französische Literatur im Düsseldorf des Jacobi-Kreises », in : Gerhard Kurz (dir.), *Düsseldorf in der deutschen Geistesgeschichte*, Düsseldorf, 1984, p. 55-63.

⁸ Friedrich Heinrich Jacobi, *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel in zwey Bänden*, vol. 2, Leipzig, 1825, p. 13 (lettre à Georg Forster du 24 novembre 1789).

⁹ Lettre à Charles de Villers du 25 janvier 1806 (in : *Briefe von Benj. Constant – Görres – Goethe – Jac. Grimm – Guizot – F.H. Jacobi – Jean-Paul – Klopstock – Schelling – Mad. de Staël – J.H. Voss und vielen Anderen. Auswahl aus dem handschriftlichen Nachlasse des Ch. De Villers*, hg. von M. Isler, Hambourg, 1879, p. 185).

¹⁰ Friedrich Heinrich Jacobi, *Briefwechsel*, in : *Gesamtausgabe*, éd. par Michaël Brügggen et Siegfried Sudhof, I/1 (1762-1775), Stuttgart/Bad Cannstatt, 1981, p. 33.

¹¹ *Ibid.*, p. 159 (« Das Journal [...] müsste ein Ding seyn wie der Mercure de France. Wir müssten es so schreiben, dass es n[icht] ff[ür] Gelehrte allein, sondern auch ff[ür] Damen, Edelleute u[nd] d[ergleichen] m[ehr] interessant würde », lettre du 10 août 1772).

¹² Il fait publier dans le *Teutscher Merkur* une traduction de sa recension du *Voyage à l'isle de France, à l'isle de Bourbon, au cap de bonne espérance* de Bernardin de St Pierre, d'où est issue sa propre série d'articles « Briefe an eine junge Dame ». Il publie également dans la revue une adaptation d'extraits de lettres manuscrites de La Harpe.

militante rédigée par ses soins. Jacobi n'épouse pas seulement le parti de ses modèles français, il se fait l'écho de leurs détestations : il exprime son admiration pour Morellet, grand pourfendeur de Linguet, publiciste polygraphe, contempteur de Montesquieu et des physiocrates, mais aussi défenseur de la monarchie absolue¹³. Linguet devient également une figure-repoussoir aux yeux de Jacobi, qui reproduit dans le *Merkur* une vive attaque à l'encontre du publiciste honni. Jacobi est alors convaincu qu'il existe une alliance objective et tacite des philosophes favorables au progrès de l'humanité, comme en témoignent ses « Lettres à une jeune dame » publiées dans le *Teutscher Merkur* en 1773, dans lesquelles il aborde la question de l'abolition de l'esclavage, alors débattue en France et en Grande-Bretagne. Jacobi part du principe que les hommes éclairés et vertueux s'entendent en dehors de toute association institutionnelle dans la lutte contre les abus et que leur accord repose sur les fondements de la morale ; mais il laisse encore en suspens la question de l'impact réel de leur consensus au sein de la sphère publique et celle des moyens concrets d'action réformatrice.

Il se pose en revanche rapidement le problème des modalités de l'acte de parole et des règles de fonctionnement de la communication, tant à l'intérieur de la République des lettres que dans la prise de position publique. Jacobi admire la méthode à la Swift de Morellet, qui en a exposé les principes dans sa *Théorie du paradoxe* dirigée contre Linguet. Feignant de présenter des arguments favorables à son adversaire, Morellet recourt à une technique de montage d'extraits contradictoires des textes de Linguet, ce qui le déconsidère comme incohérent et/ou versatile. La méthode est efficace pour un public qui sait lire entre les lignes et déceler l'ironie. Morellet adresse sa « théorie » à des amis physiocrates et entend ainsi susciter un « rire sophistiqué » entre initiés¹⁴. Dans les années quatre-vingts, Jacobi reproduit le procédé au cours de la polémique qui l'oppose aux publicistes de la *Berlinische Monatsschrift*, mais il doit constater l'échec de ce transfert d'écriture, inefficace dans le contexte allemand, marqué par le sérieux de la discussion¹⁵. Il se voit de fait reprocher par Mendelssohn son goût pour les formules brillantes, les antithèses et les « pointes ».

Jacobi n'est pourtant pas vraiment un adepte du persiflage à la française en dépit de ce que laissent entrevoir ses premiers articles pour le *Teutscher Merkur*. Le ton change au fur et à mesure que les enjeux deviennent capitaux, non plus seulement au sein de la *Gelehrtenrepublik* allemande, mais aussi dans l'espace public. Les essais publiés dans les *Baierische Beyträge* en 1779, ceux qui le sont dans le *Deutsches Museum* dans les années quatre-vingts, combinent la démonstration philosophique et la dénonciation d'abus sur le ton de l'incantation, de l'apostrophe indignée, de la prise à partie des « têtes pensantes » auxquelles il reproche inconséquence ou mauvaise foi. Jacobi reconnaît parfois manquer parfois de clarté dans l'expression, car il se laisse aller à l'enthousiasme pour la cause qu'il défend, ce qui nuit à l'efficacité médiatique, mais revendique celui-ci contre le scepticisme ou la modération détachée. Il se réfère alors à l'éloquence enflammée des orateurs antiques (Cicéron) et rejoint Rousseau dans sa demande de transparence contre les codes de la civilité et de la politesse. Il estime que son devoir d'intellectuel est de chercher la vérité partout où elle se trouve, fût-ce dans des textes contestés par le monde éclairé, et se voit en redresseur de torts incompris.

¹³ Sur la figure en fait ambiguë de Linguet, cf. Didier Masseau, « Linguet ou la multiplication des dissonances à la fin de l'Ancien Régime », in : Jean-Jacques Tatin-Gourier et Thierry Belleguic (dir.), *De l'homme de lettres au philosophe des Lumières. Du sens de la mission au doute*, Paris, 2011, p. 49-75.

¹⁴ « Un philosophe face à la terreur », in : Robert Darnton, *Gens de lettres, gens du livre*, Paris, 1992, p. 142.

¹⁵ Jacobi, *Briefwechsel* (cf. note 10), I/2 (1775-1781), p. 310 (« Dieses Meisterstück von Witz ist für unsere Deutschen zu fein gewesen », lettre à Elise Reimarus du 28 mai 1781).

Dans son auto-mise en scène en prophète des temps modernes, Jacobi se démarque progressivement, avec une agressivité accrue, des usages de la *Gelehrtenrepublik* allemande. Dès ses débuts, il inquiète Gleim, qui s'en tient à un modèle de civilité propre à l'homme cultivé, actif dans un cercle élitiste, qu'il oppose au goût de la querelle publique. La condition d'autodidacte de Jacobi peut expliquer sa référence récurrente à Rousseau, qui concurrence fortement celle de Voltaire et laisse apparaître la fonction non plus intégrative, mais critique, de son rapport aux Lumières françaises. Il s'empare de l'héritage du Rousseau des *Discours* dans sa dénonciation de l'ambivalence d'un développement culturel et scientifique qui asservit les hommes au lieu de les émanciper. Selon Jacobi, les savants des Lumières se complaisent volontiers dans l'exploration méthodique de leur domaine et perdent de vue l'ensemble de la réalité lorsqu'ils se félicitent des résultats obtenus et refusent de voir la crise de la civilisation qui caractérise selon lui son époque. Dans une lettre à Forster du 30 juillet 1781, il accuse les « pseudo-savants » de minauder avec la vérité, parce qu'ils recherchent le savoir sans l'articuler à une exigence éthique, et il se considère lui-même, à l'instar de Rousseau, comme un hérétique face au monde savant de son temps¹⁶. Il se représente donc volontiers sous la figure du persécuté. Lorsqu'il évoque ses démêlés avec l'intelligentsia berlinoise, il va jusqu'à évoquer sa « lapidation » publique, en référence implicite à la lapidation de Rousseau à Môtiers-Travers¹⁷.

L'auto-positionnement complexe de Jacobi dans le moment-clé des controverses allemandes sur les fondements et les règles de fonctionnement de la Publicité est indissociable de sa référence à la figure pour lui tutélaire de Lessing, dont le parcours exemplaire est censée justifier son propre combat philosophique. Dans toute la décennie 1780-90, Lessing devient pour Jacobi tout à la fois une figure d'identification et une caution dans son entreprise de dénonciation des dérives des Lumières berlinoises, ce Lessing pour lequel le combat en faveur de la vérité passe par la provocation si nécessaire. Jacobi se réfère alors aux *Anti-Goeze*, sommet de la lutte de Lessing contre l'orthodoxie religieuse. S'il occulte désormais la référence française, peu en faveur dans les milieux des publicistes berlinois, Jacobi n'en a pas moins gardé à l'idée le caractère utile du paradoxe comme méthode pour faire progresser la discussion intellectuelle, et adopte volontiers la forme du débat contradictoire pour examiner les enjeux des positions respectives sous une feinte neutralité visant en réalité à démasquer l'adversaire. Il revendique en ce sens le soutien de Lessing dans le caractère radical de sa propre prise de parole publique :

Es geschah einmal in seiner Gegenwart, daß auch mir Paradoxie vorgeworfen wurde ; und ich erklärte mich dahin : daß ich nie die Wahrheit einer Sache, von der ich überzeugt wäre ; wohl aber die falschen Gründe der Ueberzeugung anderer von eben dieser Wahrheit anzugreifen pflegte¹⁸.

Mais ses contradicteurs et, à la suite, de nombreux critiques, n'ont pas manqué de poser la question que soulèvent ses recensions ou articles-manifestes dans les années quatre-vingts : Jacobi retourne-t-il les méthodes des publicistes des Lumières contre eux, ou sa provocation s'inscrit-elle encore dans une perspective interne aux Lumières ?

¹⁶ Jacobi, *Briefwechsel. Gesamtausgabe* (cf. note 10), I/2, p. 328.

¹⁷ Jacobi, *Auserlesener Briefwechsel* (cf. note 8), vol. 1, p. 465.

¹⁸ Friedrich Heinrich Jacobi, « Erinnerungen gegen die in den Januar des Museums eingerückten Gedanken über eine merkwürdige Schrift » (1783), in : F. H. Jacobi, *Kleine Schriften I (1771-1783)*, éd. par Catia Goretzki et Walter Jaeschke, Hambourg/Stuttgart, 2006, p. 360 (en note).

II. L'interprétation des combats politiques et religieux des Lumières : un « intellectuel en rupture »¹⁹ ?

La plupart des textes publiés anonymement par Jacobi dans diverses revues jusqu'en 1785 sont de nature politique et conçus, explicitement ou non, comme des contributions aux débats publics des Lumières européennes. Ils défendent la préséance du droit et de la loi contre toute forme d'arbitraire²⁰. Politique et religion ne sont pas seulement deux thèmes importants pour Jacobi : ils constituent la matière principale de ses écrits et le fondement de sa vocation critique d'intellectuel. Lorsque Schiller lui demande, en 1794, une contribution pour *Die Horen*, et lui recommande d'éviter directement ces deux domaines pour s'élever au-dessus des partis²¹, il se heurte à l'incompréhension fondamentale de Jacobi, qui ne distingue pas la dimension individuelle de la prise de parole du philosophe de sa fonction dans la cité²². Jacobi n'a pas cité par hasard Voltaire à la fin de *Etwas, was Lessing gesagt hat* (1782) pour justifier son propre engagement public : « Le partage du brave homme est d'expliquer librement sa pensée. Celui qui n'ose regarder fixement les deux pôles de la vie humaine, la religion et le gouvernement, n'est qu'un lâche »²³. Dans ces deux domaines, sa perspective est d'emblée beaucoup plus militante que celle de Wieland, qui s'offusque rapidement des hardiesses de son associé et de ses attaques frontales vis-à-vis de l'autorité politique et religieuse. La correspondance entre les deux hommes laisse apparaître de sérieuses dissensions dès 1773, à l'occasion d'une recension de Cornelius de Pauw par Jacobi²⁴. Les critiques de Wieland portent autant sur le fond (il est d'accord avec le jugement de Heyne qui reproche à de Pauw de ne pas avoir lui-même voyagé pour juger) que sur la stratégie : il considère que l'anticléricisme forcené de C. de Pauw est à la fois caricatural et inefficace, de même que sa prise de position sur le caractère despotique du gouvernement chinois. En fait, Wieland ne veut pas entrer dans la discussion sur la distinction entre pouvoir monarchique et despotique dans ce cadre ; il s'en tient à la prudence du directeur de revue craignant la censure, alors que Jacobi développe une dimension de plus en plus ouvertement missionnaire lors de ses interventions dans le débat public.

Les années quatre-vingts peuvent apparaître comme celles du triomphe des publicistes et de l'émergence d'un pouvoir intellectuel dans l'espace germanique : les premières réformes de Joseph II en faveur de la sécularisation ont été saluées par les *Aufklärer* comme le triomphe des Lumières contre l'obscurantisme. Or les contributions de Jacobi à la discussion sur monarchie et despotisme entre 1781 et 1783 contribuent à ébranler ce consensus : elles consistent principalement en articles publiés dans la revue *Deutsches Museum* par l'intermédiaire de Christian von Dohm, dont Jacobi a fait la connaissance à Münster en 1780. L'hostilité de Jacobi à toute forme d'arbitraire princier l'amène à critiquer Joseph II ou Frédéric II. Dans son essai, *Etwas, was Lessing gesagt hat*, il fait allusion à l'affaire du meunier Arnold (1778-1779) et désapprouve les louanges adressées à Frédéric II : indépendamment du bien-fondé de ses motifs, celui-ci s'est, selon Jacobi, rendu coupable d'arbitraire en s'immisciant dans une décision de justice et donc en brisant la loi, pire en faisant destituer et arrêter des juges. Jacobi estime

¹⁹ Nous empruntons l'expression au titre de l'ouvrage de Benoît Mély, *Jean-Jaques Rousseau, un intellectuel en rupture*, Paris, 1985.

²⁰ Jacobi, *Kleine Schriften* (cf. note 18), p. 442.

²¹ Lettre du 24 août 1794, in : Friedrich Schiller, *Briefwechsel, Nationalausgabe 27* (éd. par G. Schulz), Weimar, 1958, p. 129.

²² Jacobi, *Auserlesener Briefwechsel* (cf. note 8), vol. 2, p. 183 (« [d]enn worauf kann [der Philosoph] sich am Ende überall beziehen wollen, wenn nicht auf Staatsverfassung und Religion ? », lettre du 10 septembre 1794).

²³ Jacobi, *Kleine Schriften I* (cf. note 18), p. 346 (« Zum Beschluß »).

²⁴ Jacobi, *Briefwechsel* (cf. note 10), I/1, p. 219-220 (lettre de Wieland du 22 novembre 1773).

que le despotisme politique est désormais une menace plus sérieuse que le despotisme religieux, et il critique ceux qui s'attaquent à la superstition au lieu de dénoncer les abus de la monarchie, et en viennent à cautionner les errements du despotisme éclairé. Il se met ainsi à dos plusieurs de ses amis, dont Forster et Dohm, qui l'accusent de réhabiliter le papisme.

La querelle sur le spinozisme conduit Jacobi à radicaliser ses stratégies communicatives. Il assume sa propre intolérance au plan verbal et rhétorique dans l'investissement en faveur de la vérité, mais reproche parallèlement aux Berlinoises d'être sectaires et intolérants dans la méthode, en s'arrogeant la souveraineté sur le champ intellectuel et en intimidant et diffamant leurs adversaires. Jacobi utilise le procédé de la lettre ouverte, divulgue des propos de Lessing restés jusqu'alors confidentiels, mais sans mesurer peut-être les conséquences de sa revendication inconditionnelle de transparence²⁵. Peut-être a-t-il sous-estimé les forces obscurantistes encore à l'œuvre en se plaçant paradoxalement dans la perspective du débat d'idées pur entre initiés, alors même qu'il l'expose sur la place publique. Indéniablement, la pression des forces hostiles à l'*Aufklärung* à la fin des années quatre-vingts ne permet finalement pas de rapprocher les fronts ; elle renforce plutôt un processus de dissociation des élites des Lumières²⁶.

La façon dont Jacobi appréhende l'imbrication entre combat politique et religieux montre qu'il a pris ses distances par rapport à certains engagements des Lumières radicales, tout en restant convaincu du rôle capital à jouer par l'intellectuel dans l'espace public. Il réaffirme en même temps le principe d'autonomie de la pensée et la nécessité du débat libre et public en matière de politique et de religion²⁷. Mais il met en garde vis-à-vis de l'*hybris* supposée de la raison sur deux points : selon lui, la réalisation de la liberté politique est subordonnée à celle de la liberté morale ; par ailleurs, la philosophie n'a pas à empiéter sur le domaine de la religion que l'on ne peut fonder rationnellement. Sa critique du despotisme politique demeure une constante. Dans les années quatre-vingts, il cite Machiavel, qui s'appuyait sur Tite-Live pour estimer qu'en l'absence de lois qui assignent des limites, le pire est le pouvoir d'un seul, car la foule peut être ramenée à la raison par la rhétorique d'un sage²⁸ ; mais il considère que celui de plusieurs l'est tout autant, et sa condamnation de la Révolution française se base sur cette conviction. S'il cite volontiers le Rousseau du *Discours sur l'économie politique* (1758), celui du *Contrat social* lui inspire en revanche une méfiance extrême, car il lui semble revenir sur le principe selon lequel il ne faut jamais sacrifier le bien particulier au bien public.

Le refus absolu de la contrainte ou de l'arbitraire, même au nom du progrès ou du bien commun, fonde sa conception de la meilleure méthode de gouvernement possible. À la prise de décision solitaire, il oppose les avantages de la délibération collective :

Wo guten Zwecken die Gewalt nicht gleich zu Dienste steht, da müssen diese Zwecke zu erreichen, andre Kräfte aufgebotten, und in einem weiten Umfange bewegt werden. Eine jede

²⁵ Cf. Sylvie Le Moël, « Lumières subversives, manipulées ou menacées ? La contribution controversée de Friedrich Heinrich Jacobi au débat sur les 'vraies Lumières' (1783-1788) », in : André Combes et Françoise Knopper (dir.), *L'opinion publique dans les pays de langue allemande*, Paris, 2006, p. 65-75.

²⁶ Hans-Dietrich Dahnke et Bernd Leistner (dir.), *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, 2 vols., Berlin/Weimar, 1989, vol. 1, p. 30.

²⁷ F. H. Jacobi, « Etwas, was Lessing gesagt hat », in : *Kleine Schriften I* (cf. note 18), p. 319. « Beyde sind in der vernünftigen Natur des Menschen einzig und allein gegründet, und ihre Kraft und Folge ist daher : den Menschen immer menschlicher zu machen, immer fähiger sich selber zu regieren, seine Leidenschaften zu beherrschen, glücklich zu seyn, und ohne Furcht ».

²⁸ *Ibid.*, p. 346.

Sache, die zum Vorschlag kommt, wird von allen ihren Seiten angesehen, bis aufs äußerste entwickelt, nach ihren Verhältnissen geprüft, bestritten und gerettet²⁹.

Il faut pour cela toute une éducation de l'individu à l'argumentation raisonnée et à l'objectivité, à l'équité, à la fermeté d'âme et à la patience³⁰. On donne ainsi l'exemple de la droiture et de la sagesse qui procurent l'estime et éduquent le peuple, le préparent à participer lui-même à la prise de décision³¹, mais il s'agit d'un processus à long terme, incompatible avec la caractère éruptif de la révolution. Conscient de l'objection de lenteur qu'on peut formuler à l'encontre d'une telle méthode, Jacobi cite à l'appui de sa thèse le point de vue d'un politique, Necker, dont il admire les tentatives de réforme. Il s'agit d'un compte rendu au roi de janvier 1781 concernant l'administration provinciale :

[É]tablie d'une manière stable, [une administration provinciale] a le temps d'apercevoir, d'examiner, d'éprouver et de poursuivre ; la réunion des connaissances, la succession des idées donnent à la médiocrité même une consistance ; le concours de l'intérêt général vient augmenter la somme des lumières, la publicité des délibérations force à l'honnêteté, et si le bien arrive avec lenteur, il arrive du moins, et une fois obtenu, il est à l'abri du caprice et se maintient³²...

La discussion sur les modalités de l'acte de parole publique et sa pratique effective sont toutes deux remodelées par le contexte post-révolutionnaire qui induit une ère du soupçon dans les territoires allemands, restés sous domination princièrè. La Querelle de l'Athéisme constitue un exemple éclairant à ce sujet. Accusé de propager l'athéisme en raison de la publication d'un essai dans le *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teustcher Gelehrten*, Fichte, menacé dans le libre exercice de sa fonction de professeur à l'université d'Iéna, rédige une brochure où il en appelle à la solidarité de la *Gelehrtenrepublik* et l'adresse à 150 intellectuels de renom (dont Jacobi), mais aussi à Charles-Auguste de Weimar. Il préconise en outre sa diffusion dans les cercles privés et par l'intermédiaire des journaux sous forme d'annonce. On reconnaît là une démarche héritée des Lumières : il s'agit de soumettre un problème au jugement de la raison. Fichte veut également mobiliser les intellectuels en faveur de la liberté de penser, le reproche d'athéisme n'étant selon lui qu'un prétexte pour étouffer cette dernière. Il soumet en fait deux questions au débat : celle de son athéisme supposé, et celle de l'immixtion de l'État dans les questions de science et de littérature. Jusqu'en 1800 paraissent certes dans tous les milieux intellectuels – académiques ou non –, de nombreux écrits et recensions inspirés par l'appel de Fichte, mais le débat se focalise rapidement sur le premier point théorique et occulte le second, à la grande déception de Fichte³³.

La lettre que lui adresse Jacobi en mars 1799 a un grand retentissement en raison de l'autorité intellectuelle de son auteur. Elle circule tout d'abord sous forme manuscrite. Jacobi s'efforce de faire la différence entre la question de fond, où s'exprime indirectement son hostilité aux thèses de Fichte – qu'il assimile bien pour sa part à l'athéisme – et l'affichage d'une tolérance de principe pour un point de vue adverse. Celle-ci le conduit à exprimer sa solidarité et à s'entremettre pour trouver une issue à

²⁹ Jacobi, *Kleine Schriften I* (cf. note 18), p. 324.

³⁰ *Ibid.*, p. 325. Il cite en exemple le dialogue de Socrate avec Adimante dans le livre IV de *La République*.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 337 (« Anmerkungen und Zusätze »).

³³ Waltraud Beyer, « Der Atheismusstreit um Fichte », in : Dahnke et Leistner (cf. note 26), vol. 2, p. 179.

la situation de Fichte après sa démission de l'université d'Iéna en avril 1799³⁴ : il s'est effectivement adressé à son ancien secrétaire particulier, Heinrich Schenk, installé à Munich la même année, pour lui faire obtenir un poste, ce dont témoigne sa lettre de recommandation du 15 octobre 1799. Jacobi juge que Fichte dispose des facultés intellectuelles et de la rectitude morale dont aurait besoin l'institution universitaire qu'il juge être encore « un mélange de barbarie et de culture »³⁵ ; en revanche, il s'indigne en privé de l'arrogance de Fichte dont la menace de démission a effectivement mis le gouvernement dans l'embarras. Par-delà les facteurs conjoncturels, la réaction ambiguë de Jacobi est révélatrice d'un problème structurel : celui de la contradiction sociale entre les contraintes liées au statut académique et les attentes que suscite le nouveau modèle culturel de l'intellectuel indépendant, forgé par l'idéal des Lumières³⁶. Face à cette contradiction, Nicolai proclame publiquement en 1800 qu'il faut éloigner de l'université des professeurs professant des théories à la Fichte, quitte à les payer sans leur donner d'emploi³⁷ !

III. Jacobi et la figure de l'intellectuel réformateur : apories et perspectives

Si Jacobi défend le principe de la critique et l'indépendance à l'égard des institutions, postulats notoires de l'intellectuel, il n'en vise pas moins d'emblée une reconnaissance sociale, sanctionnée dès 1758 par son adhésion à la loge maçonnique de Düsseldorf. Ce cercle choisi lui permet de rencontrer des personnalités politiques de premier plan dont il saura se faire des alliés et des soutiens dans ses velléités réformatrices : le comte von Goltstein, gouverneur de Düsseldorf, et Franz von Hompesch. L'intellectuel des Lumières ne se pense plus seulement en conseiller des puissants, mais prétend conclure librement une alliance avec le prince réformateur, et revendique une participation effective au pouvoir politique. Ce rêve des Lumières est dénoncé par Rousseau dès le *Discours sur les sciences et les arts* comme une illusion, voire une imposture³⁸. Mais le cas de Rousseau illustre bien la complexité du problème : refusant le système des pensions qui domestiquent les hommes de lettres, il a pourtant rêvé d'une relation désintéressée, et fondée sur un respect réciproque, avec de hauts personnages, actifs dans l'appareil d'État, tels Malesherbes ou le maréchal de Luxembourg. Il a temporairement accepté leur protection, avant de rejeter en bloc toute forme de compromis entre l'intellectuel et le pouvoir, suscitant ainsi le scandale³⁹.

Au début des années soixante-dix, Jacobi pense trouver en Franz von Fürstenberg, premier ministre éclairé de l'État ecclésiastique de Münster, un partenaire idéal qui l'associe à l'élaboration de projets de réforme de l'enseignement. Cette relation privilégiée lui fait envisager la possibilité d'une action réformatrice au sein de l'appareil d'État dans les duchés de Juliers-Berg. En novembre 1772, il accepte le poste officiel de membre du Conseil de finances en dépit de la mise en garde que lui a

³⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften III (Briefe)*, éd. par Reinhard Lauth et Hans Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1968, p. 387 (lettre de Reinhold à Fichte du 24 juin 1799).

³⁵ Jacobi, *Auserlesener Briefwechsel* (cf. note 8), vol. 2, p. 287 (« Gemisch von Cultur und Barbarei »).

³⁶ Cf. Pečar (cf. note 4), p. 189.

³⁷ Friedrich Nicolai, *Ueber meine gelehrte Bildung*, cité par W. Beyer (cf. note 33), p. 200.

³⁸ Dans sa recension de Cornelius de Pauw publiée dans le *Teutscher Merkur*, Jacobi reprend à son compte la critique par Rousseau du « mythe chinois » d'un gouvernement patriarcal qui associerait des sages lettrés.

³⁹ Mély (cf. note 19), p. 247.

adressée Wieland⁴⁰. Celui-ci estime en effet que Jacobi serait certes libéré de sa tâche de négociant, mais perdrait sa liberté d'esprit, et resterait en outre confiné à un rôle d'exécutant ; Jacobi voit au contraire dans cette fonction un moyen de mettre en pratique ses idéaux physiocrates et libre-échangistes en contribuant à la réorganisation économique des duchés. Il se construit donc d'abord une réputation d'expert en élaborant de nombreux rapports issus de ses voyages d'inspection dans le but de réformer les péages sur le Rhin et les douanes terrestres ; nommé ensuite commissaire aux douanes, il travaille à la mise en place d'une rationalisation de l'administration et à la suppression des privilèges liés au système du fermage, générateur d'abus. Mais il se heurte à la résistance de négociants et à celle du fermier Bertoldi, membre de la chambre de finances, en un conflit qui s'enlise jusqu'en 1780⁴¹. Jacobi doit alors renoncer à son grand projet, sans doute faute d'une juste estimation du rapport de forces. Les recherches en archives de Klaus Hammacher et Hans Hirsch permettent cependant de considérer que l'activité de Jacobi devrait être réévaluée : il a pris sa mission pratique au sérieux et accompli une œuvre durable, associant une éthique du travail et une préoccupation humanitaire sur la base d'un « libéralisme interventionniste » qui voit en l'État une instance de protection et un recours ultime contre l'injustice⁴².

Sur le modèle de Turgot, « l'intellectuel accédant au pouvoir »⁴³, Jacobi veut conjuguer l'engagement administratif et l'action politique, ce qui motive une deuxième phase de son engagement dans les affaires de l'État, mais également son échec final. Lorsqu'à la fin de 1777, Charles Théodore hérite de la Bavière par un traité de succession et doit en organiser l'union douanière avec ses autres possessions, Hompesch, devenu ministre des finances en Bavière, recommande Jacobi en janvier 1779 pour faire partie d'un conseil réunissant des commissaires de tous les États patrimoniaux en charge de préparer un projet. Mais Jacobi, nommé simple conseiller secret sans siège ni voix au conseil, est seulement associé par Hompesch aux discussions sur les questions agraires. Perçu comme tête pensante du parti des « économistes », il se heurte à la majorité mercantiliste de la commission, qui considère les physiocrates comme de dangereux rêveurs, incompetents en science caméraliste et opposés au bien public⁴⁴. Selon Friedrich Nicolai, le Père Frank, conseiller de Charles Théodore, se déchaîne de son côté contre ce protestant « libre-penseur » dont le libéralisme économique pourrait s'étendre aussi au domaine religieux⁴⁵ !

La stratégie de Jacobi pour promouvoir ses idées économiques réformatrices va à l'encontre de celle du secret des cabinets et illustre son refus du lien féodal au prince⁴⁶. En riposte à l'hostilité du conseil, Il décide d'exposer ses idées sur la place publique et utilise ses liens avec le publiciste Westenrieder, éditeur des *Baierische Beyträge*, pour y publier ses deux « rhapsodies politiques » : il s'attire ainsi la disgrâce définitive de Charles Théodore et doit quitter Munich en mai 1779 – confronté

⁴⁰ Jacobi, *Briefwechsel* (cf. note 10), I/1, p. 150-151 (lettre de Wieland du 19 janvier 1772).

⁴¹ Klaus Hammacher et Hans Hirsch, *Die Wirtschaftspolitik des Philosophen Jacobi*, Amsterdam, 1993, p. 29.

⁴² *Ibid.*, p. 39-48.

⁴³ Masseau (cf. note 2), p. 57.

⁴⁴ Hammacher et Hirsch (cf. note 41), p. 36.

⁴⁵ Friedrich Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, vol. 6, Berlin/Stettin, 1785, p. 746 (en note).

⁴⁶ C'est ce qui ressort clairement d'une lettre adressée ultérieurement par Jacobi à son fils Georg Arnold (lettre du 27 août 1787) : « Und dem Churfürsten konnte sehr leicht bedeutet werden, daß ich nicht hatte, was diese Gattung Mensch heißt : être attaché à la personne du prince ; folglich daß ich kein guter, sondern ein treueloser Diener sey : un homme perfide et dangereux », cité dans Hammacher et Hirsch (cf. note 41), p. 37.

à la résistance du pouvoir, il doit reconnaître que l'engagement individuel au service de l'État ne suffit pas. L'expérience lui a, en revanche, permis de conforter sa place au sein des réseaux intellectuels éclairés. S'il a tenté en vain d'activer son propre réseau en voulant nommer Georg Forster comme administrateur général des douanes⁴⁷, son action dans les duchés lui a valu d'être reconnu, voire adoué par le camp des *Aufklärer* berlinois⁴⁸.

En dépit de son échec personnel, il croit toujours en la possibilité d'influencer le pouvoir par la force des idées, mais il mise sur l'intervention à plus long terme du réseau philosophique, tant au plan médiatique que sur les souverains. Dans une lettre adressée à Westenrieder le 6 novembre 1781, il cite à cet effet l'exemple des écrits de l'abbé Raynal⁴⁹. Mais se pose toujours la question des moyens que peuvent mettre en œuvre les intellectuels pour transformer efficacement les structures en place. Jacobi a été temporairement membre de la Société des Illuminés de Bavière : on sait que cette élite des Lumières choisit la tactique de l'infiltration du pouvoir et non la confrontation directe avec lui, afin de faire progresser les réformes de l'appareil d'État⁵⁰. Mais indépendamment de divergences de fond sur les objectifs, qui apparaissent ultérieurement, Jacobi ne peut cautionner les méthodes reposant sur la culture du secret, tant à l'intérieur de l'organisation que vis-à-vis de l'opinion publique.

La seconde expérience réformatrice de Jacobi concerne la rénovation d'une structure institutionnelle, mais de nature académique. Il convient de rappeler que ses motivations ne sont pas uniquement d'ordre idéal, mais également matérielles. En 1804, la faillite de la fabrique de son beau-frère à Aix-la-Chapelle induit la ruine de Jacobi qui y avait placé ses avoirs. Heinrich Schenk, son ancien secrétaire, lui propose alors de le rejoindre à Munich, où il soutient la politique de modernisation et de sécularisation de la Bavière que mène le ministre francophile Montgelas. Il s'entremet pour faire recruter Jacobi comme membre de l'Académie (dans la section de philosophie) avec l'octroi d'une rétribution. Pour Jacobi, le retour à Munich est un défi de taille à sa revendication d'indépendance intellectuelle : hostile à Bonaparte en lequel il voit un guerrier dont les conquêtes sont fondées sur le pillage, un nouveau despote, oppresseur des libertés individuelles et plus particulièrement de la presse, il est invité à cautionner la métamorphose d'une institution qui induit une rupture avec l'esprit de ses fondateurs, Lori et Westenrieder, pour lesquels il professait une estime particulière. Il est de fait associé à l'élaboration de nouveaux statuts qui vont dans le sens de l'étatisation de l'institution et de la professionnalisation de ses membres. Les académiciens sont nommés et jouissent du statut de fonctionnaires. Du moins la liberté de recherche leur est-elle garantie⁵¹.

La nomination de Jacobi à la présidence de l'Académie en 1807 constitue une reconnaissance symbolique, mais pose encore plus nettement la question de son rapport au pouvoir. La situation

⁴⁷ Jacobi, *Briefwechsel* (cf. note 10), I/2, p. 117 sqq. (lettre du 25 octobre 1779 à G. Forster).

⁴⁸ Elle fait l'objet d'un éloge marqué dans l'*Allgemeine Deutsche Bibliothek* 1780, n°40, p. 409 : « Eine Ehrensäule verdiente dieser freymüthige Verteidigeer [*sic*] des Systems der natürlichen Freyheit, wenn seine Vorstellungen Eingang fänden ! Beherrzigung wenigstens verdienen sie gewiß ».

⁴⁹ Jacobi, *Briefwechsel* (cf. note 10), I/2, p. 372 : « Die Physiokratische Lehre greift, trotz allem was die Pfälzer dagegen schreiben, je mehr und mehr in Deutschland um sich. Wollte Gott, es könnte sie dem Kaiser jemand einflößen ! Wer weiß, ob nicht der abbé Raynal wenigstens einigen Eindruck von dieser Seite auf ihn gemacht hat ».

⁵⁰ Cf. Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*, Munich, 1984, p. 241-242.

⁵¹ Cf. Sylvie Le Moël, « Les savants et la société : Friedrich Heinrich Jacobi et l'Académie des Sciences de Munich dans le mouvement académique européen », in : Gilbert Merlio et Nicole Pelletier (dir.), *Les Lumières : un héritage et une mission. Hommage à Jean Mondot*, Pessac, 2012, p. 277-289.

politique est d'autant plus délicate que deux camps s'affrontent : celui des réformistes issus des Lumières et marqués par la persécution des Illuminés d'une part, et un parti clérical puissant d'autre part. Le discours inaugural de Jacobi lui fournit l'occasion de revendiquer ouvertement l'indépendance des sciences de l'esprit vis-à-vis de toute pression politique. S'il fait l'éloge du principe de mécénat qui lie les membres de l'Académie au souverain, c'est pour mieux rappeler que l'épanouissement de la culture est incompatible avec toute forme de despotisme⁵². Un détail apparaît révélateur à ce propos : Jacobi a rajouté en appendice de la version publiée de son discours de longs extraits traduits en allemand de l'allocution prononcée par Daunou en 1796 pour célébrer la fondation de l'Institut de France⁵³. Or l'indépendance de celui-ci est progressivement restreinte, tout d'abord par le Consulat, puis sous l'Empire. Les passages sélectionnés par Jacobi soulignent que la nouvelle structure aspirait à exercer une influence civilisatrice par le seul biais du développement du savoir, qu'elle n'était ni l'esclave ni l'instrument de la force politique. Dans son propre discours, Jacobi a également présenté l'histoire des sciences comme exemple de la résistance aux pires tyrannies. On peut en outre facilement imaginer qu'il est particulièrement sensible à l'éloge par Daunou des sciences morales et politiques (Classe de l'Institut supprimée dès 1803) et de la philosophie, unies contre le despotisme, la superstition et l'immoralité, ainsi qu'à sa proclamation de « leur vocation sublime et du magnifique triomphe de leur énergie »⁵⁴. Par ailleurs, cet éloge est récupéré par Jacobi pour affirmer la primauté de l'idéal d'autonomie morale et la supériorité de la spéculation sur les sciences positives. L'on voit poindre ici le croisement d'enjeux d'ordre intellectuel et d'ordre national. Dans une lettre de 1810, il affirme en effet que l'empereur des Français a en horreur les savants qui ne sont pas seulement mathématiciens et physiciens et qu'il est en outre généralement hostile aux savants allemands et protestants⁵⁵. Or dans son discours inaugural, il avait précisément insisté sur le rôle joué par le protestantisme dans la lutte contre l'obscurantisme et en faveur de la liberté intellectuelle.

Ce discours inaugural est conçu par Jacobi comme « un ouvrage d'occasion, de circonstance »⁵⁶, visant à affermir la position des intellectuels éclairés modérés, mais il constitue en même temps un testament intellectuel et politique. Le philosophe lutte sur deux fronts : d'une part, il poursuit sa critique des Lumières radicales d'inspiration « encyclopédique » et dénonce en particulier l'utopie révolutionnaire du paradis sur terre comme chimère ; par ailleurs, il s'engage pour la fondation d'un espace censé constituer un modèle de libre expression intellectuelle dans une conjoncture politique incertaine.

Indépendamment de son caractère circonstanciel, l'action de Jacobi à la tête de l'Académie tend peut-être aussi à résoudre une tension sous-jacente à son propre parcours d'intellectuel décelable dans son attachement contradictoire à deux « topiques de l'écrivain » opposées, incarnées par les figures de Voltaire et Rousseau⁵⁷. Bien qu'il se soit lancé jusqu'à la fin de sa vie ou presque dans des batailles d'opinion, on peut observer chez lui une concurrence effective entre les deux modèles intellectuels définis par Voltaire dans son article « Hommes de lettres » de *L'Encyclopédie*. Dans une lettre du 5

⁵² Friedrich Heinrich Jacobi, *Kleine Schriften II (1787-1819)*, Hambourg/Stuttgart, 2007, p. 352.

⁵³ *Ibid.*, p. 368-371.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 370.

⁵⁵ Jacobi, *Auserlesener Briefwechsel* (cf. note 8), vol. 2, p. 417.

⁵⁶ *Briefe von Benj. Constant...* (cf. note 9), p. 194 (lettre à Villers du 2 juillet 1807).

⁵⁷ Cf. Antoine Lilti, « Mondanité et Révolution : les hommes de lettres et la sociabilité mondaine à la fin du XVIII^{ème} siècle », dans Philippe Bourdin et Jean-Luc Chappey (dir.), *Réseaux et sociabilité littéraire en révolution*, Clermont-Ferrand, 2007, p. 31-50.

février 1805, il décrit à Schenk un projet de vie de lettré retiré dans son cabinet et revendique la posture du sage qui observe le monde à distance pour mieux le penser⁵⁸. Installé dans son « tusculum » à Munich, il s'engage toutefois avec ardeur dans le siècle, en faveur de réformes de l'instruction publique en Bavière. Dans ce nouveau contexte, l'Académie lui apparaît en définitive comme un espace tiers, où une communauté de savants et de philosophes pourrait s'entendre sur un idéal de communication et de promotion du savoir en réalisant ainsi la mission éducative idéale de l'intellectuel. Dans ce but, il s'est efforcé par la suite de promouvoir une réunion supra-régionale des élites allemandes en attirant des intellectuels de renom originaires du nord de l'Allemagne. Dans une période de constitution d'identité culturelle nationale et d'emprise accrue de la dimension étatique dans l'organisation des savoirs académiques, il s'agissait de revivifier une perspective libérale et cosmopolite des Lumières. Mais Jacobi se heurta rapidement à la persistance ou à la résurgence de facteurs identitaires et confessionnels qu'il avait sous-estimés : en dépit de l'écho favorable rencontré par le discours inaugural bien au-delà de la frontière bavaroise, la querelle connue sous le nom de *Gelehrtenstreit* initiée par le baron von Aretin, membre de l'Académie, le conduisit à démissionner dans l'amertume et à opter en 1812 pour le retrait définitif de la vie publique.

Jacobi a cherché la voie susceptible de promouvoir l'efficacité de la philosophie dans une articulation entre la dimension protestataire et médiatrice du rôle de l'intellectuel. On peut toutefois constater chez lui une hésitation entre la stratégie de la provocation et de la marginalisation délibérée vis-à-vis des élites constituées, et celle de l'intégration dans leurs réseaux. Son activité de publiciste antérieure à la césure révolutionnaire confirme toutefois l'importance capitale accordée à la fonction de médiation. Celle-ci trouve un ultime et paradoxal accomplissement durant son mandat à la présidence de l'Académie de Munich : en dépit du dédain longtemps affiché pour toutes les institutions de nature académique, c'est à l'intérieur de cet espace culturellement et politiquement normé qu'il revendique l'indépendance de l'intellectuel. On ne saurait toutefois réduire l'expérience à un simple retournement circonstanciel. Elle répondait aussi à une ambition profonde et durable de Jacobi par-delà les positionnements stratégiques : fédérer la mission du savant ou du philosophe, (re)devenus tributaires d'un cadre institutionnel – et la vocation critique de l'intellectuel en dialogue immanent avec la société, vocation héritée du modèle culturel des Lumières.

⁵⁸ Jacobi, *Auserlesener Briefwechsel* (cf. note 8), vol. 2, p. 363-364.

Rousseau, Kant et la révolution : la force du pouvoir instituant

Luc Vincenti

Ce titre marie une thématique bien connue (Rousseau, Kant et la révolution) avec un aspect moins fréquenté : la force du pouvoir instituant, ou du pouvoir nouveau, du pouvoir instituant la société nouvelle. Il s'agit par là d'engager un rapprochement possible des deux auteurs autour de la notion de révolution, ce qui devrait également permettre de préciser les significations de ce terme, en comprenant la révolution comme un processus, allant du début à la fin, mais auquel le début et la fin peuvent ne pas tout à fait appartenir. On peut ainsi distinguer, au commencement des révolutions, ce qui peut leur ressembler sans en être, ainsi les simples mouvements sociaux parfois qualifiés d'émeutes. On peut distinguer également la révolution de ce qui ne peut plus en être une, tout en y faisant encore appel ou en voulant y ressembler, dans l'exercice du pouvoir d'État. Concernant les simples émeutes, rappelons simplement que la révolution n'est pas un « mouvement social » indéterminé, mais une transformation des structures de la société, et donc aussi des structures politiques, transformation commandée par l'exaspération ou l'exténuation de rapports économiques. Cette transformation des structures politiques requiert que l'on en passe par une conquête du pouvoir commun. Cette conquête du pouvoir peut respecter les formes légales en vigueur, y compris celles de l'élection ; elle n'en a pas moins sa dynamique spécifique, par exemple le fait que l'accession au pouvoir d'une composante populaire soit souvent suivie d'une réforme constitutionnelle : on peut penser ici à l'Amérique latine, où la réforme constitutionnelle a été un moyen de maintenir au pouvoir des gouvernements voulant transformer la société. La réforme constitutionnelle peut être le principe de cette transformation sociale par le biais de la loi. Le changement de constitution est alors, sinon l'essence de la révolution, du moins son moyen principal. On peut ici penser à de nombreux textes allemands du XVIII^{ème} siècle, qui rapprochent étroitement la révolution du changement de constitution. Il peut s'agir par exemple de la question que se pose Fichte au début de ses *Considérations sur la Révolution française* : un peuple a-t-il ou non le droit de changer de constitution¹ ? Il peut s'agir encore des hésitations terminologiques d'Erhard finissant par faire du changement de constitution l'aboutissement de la révolution, voire sa définition². La révolution vise donc le changement de constitution, et peut, en un sens plus strict, ne désigner qu'un des moyens d'accéder à ce changement de constitution, l'autre moyen étant la « réforme », selon la partition bien connue³. Il ne s'agira pas ici de développer cette distinction entre les deux directions ou provenances de la transformation sociale, de bas en haut ou de haut en bas : cela a déjà alimenté un siècle de débats. Je voudrais remonter à la source de cette dualité, avant que l'on puisse en opposer les termes, en prenant au sérieux le fait que l'on ait pu envisager ces deux lignes, réforme et révolution, comme deux voies de la transformation

¹ C'est le titre du premier chapitre, et l'objet de tout l'ouvrage. Cf. Johann Gottlieb Fichte, «Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution» in : *Johann Gottlieb Fichte. Werke*, éd. par Reinhard Lauth et Hans Jacob, I, 1, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1964 ; en français : *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, trad. fr. de Jules Barni, Paris, 1974.

² Johann Benjamin Erhard, *Du droit du peuple à faire la révolution et autres écrits de philosophie politique*, trad. fr. d'Alain Perrinjaquet, Lausanne, 1993, chap. IV ; je donne ici la traduction de Gérard Raulet (in : *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, 1995, p. 376) : « Par révolution d'un peuple, on ne saurait entendre rien d'autre sinon qu'un peuple tente par la violence de se donner la jouissance de ses droits à être majeur, et à abolir les rapports juridiques existants entre lui et les privilégiés. La seule définition que nous ayons donné plus haut de ce qu'est une révolution est qu'il s'agit d'un bouleversement de la constitution fondamentale <Grundverfassung> d'un État ». Je parle d'hésitations terminologiques puisqu'Erhard réservait, dans le chapitre deux, le nom de révolution à la modification des lois fondamentales (*Grundgesetze*), et non de la constitution (*Verfassung*), disant alors que cette dernière pouvait être réformée à partir de lois fondamentales inchangées.

³ Partition reprise par exemple par Kant dans la *Doctrine du droit*, II, 1ère section, remarque générale (après le § 49) « A » : « un changement de la constitution (viciuse) de l'État peut bien être parfois nécessaire – mais il ne peut être accompli que par le souverain (*Souverän*) lui-même par une réforme, et non par le peuple, c'est-à-dire par une révolution » (cf. *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, vol. VI : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*, Berlin, 1907/14, p. 321-322, par la suite cité Ak, suivi du volume en chiffres romains et du numéro de page en chiffres arabes).

sociale. En un sens donc, mais indirectement, il pourra s'agir de montrer que la défense par les auteurs allemands du XVIII^{ème} siècle d'une voie réformiste n'est pas « contre-révolutionnaire », et cela parce que la voie réformiste vise réellement la transformation sociale. On pourra ainsi tenter d'atténuer le contraste entre d'une part la Révolution française conquérante et, de l'autre, l'autodévaluation de l'Allemagne impuissante à unir ses forces progressistes – lieu commun des jacobins allemands jusqu'au Marx de 1843.

Plus directement, le centre de ce propos vise à montrer que la transformation sociale, aussi bien pour un révolutionnaire (français ?) que pour un réformiste (allemand ?), passe par la mise en place d'un système de législation contraignant qui suppose la conquête du pouvoir politique. On peut trouver cela tout à la fois chez Rousseau, et chez Kant s'inspirant de Rousseau. Je m'appuierai sur deux textes célèbres, qui n'ont jamais été, me semble-t-il, rapprochés dans cette intention, alors même que l'inspiration rousseauiste de Kant apparaît avec évidence. Ce rapprochement m'amènera à revenir sur le positionnement de Kant par rapport à la Révolution française.

I. De Kant à Rousseau

Précisons d'abord comment il s'agit ici de rapprocher Kant de Rousseau sans emprunter les voies les plus fréquentées. Le lecteur français sait depuis Victor Delbos⁴ que Kant lisait Rousseau et que l'on peut s'exercer à en trouver chez lui les influences. Le lecteur allemand a pu l'apprendre dès le XIX^{ème} siècle⁵, et retrouver ces rapprochements avec Karl Vorländer⁶ ou Georges Gurvitch⁷, puis, bien sûr, Ernst Cassirer, voire, plus près de nous, Dieter Henrich⁸. L'hommage de Kant au « Newton du monde moral »⁹ fait référence à l'unification des lois sous un principe, principe que l'on reconnaît souvent dans l'appel du vicaire savoyard à la « conscience ». Reste que la conscience rousseauiste, qui est la conscience morale, pour être faculté des principes, n'est pas la raison pratique kantienne. Cette première interprétation a ouvert la voie à de multiples lectures récurrentes de Rousseau qui, exagérant son rationalisme, sont allées jusqu'à voir la raison pratique kantienne dans l'obéissance du citoyen : lectures répandues, de Victor Delbos à Éric Weil¹⁰, sans oublier Ernst Cassirer¹¹. Quelles que soient les bonnes intentions de ces lectures, qui défendent l'image d'une république commandée par la raison, elles sont plus proches de Condorcet et des Lumières que ne l'était Rousseau lui-même, chez qui la raison n'est jamais principe d'action¹². Il s'agit là d'un rapport seulement apparent, et l'on pourrait en dire autant d'autres tentatives rapportant Kant à Rousseau, comme celles qui font appel au contrat, alors que cette figure se trouve plus qu'atténuée chez Kant, ce dernier ne faisant appel qu'à la simple idée d'un contrat originaire.

Tout aussi problématique est le rapport des deux auteurs à la révolution. Si l'on peut discuter des intentions réelles de Rousseau, il est indéniable qu'il exige la participation de tous les citoyens au pouvoir souverain, et qu'il a été largement repris sur ce point par la Révolution française. Si tout le monde reconnaît la sympathie de Kant pour la Révolution française, il est beaucoup plus difficile

⁴ Non seulement dans le chapitre II de *La philosophie pratique de Kant* (Paris, 1926), mais aussi dans l'article antérieur de 1912, « Kant et Rousseau », paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1912, t. 20, n°3, p. 429-439.

⁵ Avec Harald Höffding, cf. Georges Gurvitch, « Kant et Fichte interprètes de Rousseau », publié dans les *Kant-Studien* (XXVII) en 1922, et traduit par Christian Papilloud et Cécile Rol in : *Écrits allemands*, I, Fichte, Paris, 2005, p. 24.

⁶ Cf. Karl Vorländer, « Kant und Rousseau », in : *Neue Zeit*, 1919, n°2.

⁷ Cf. Gurvitch (cf. note 5).

⁸ Cf. Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982, p. 17. Kant devrait à Rousseau d'inscrire la capacité de reconnaissance du bien en tout un chacun : le formalisme du jugement moral rejoindrait ici le sentiment du bien en cela que l'homme le plus ordinaire peut savoir ce qu'il doit faire.

⁹ Dans les remarques sur *Vom Schönen und Erhabenen*, Ak VII, trad. fr. de Roger Kempf, *Observations sur le beau et le sublime*, Paris, 1980, p. 66.

¹⁰ Cf. Éric Weil, « Jean-Jacques Rousseau et sa politique », in : *Critique*, 1952, n°56, réédité, notamment dans *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 2004.

¹¹ Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (1932), trad. fr. de Marc de Launay, Paris, 1987.

¹² Sur ce point, cf. Luc Vincenti, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, Paris, 2001, chapitre VI.

d'affirmer sa volonté révolutionnaire, surtout lorsque l'on comprend qu'il défend une autocratie gouvernant « à la manière » républicaine¹³ – la fameuse *Regierungsart*¹⁴ –, et qu'il réserve les délibérations du peuple assemblé à la *respublica noumesnon*. Je voudrais pourtant m'accorder aujourd'hui avec des thèses qui ont soutenu le caractère révolutionnaire de la philosophie politique kantienne¹⁵, en proposant un rapprochement entre Kant et Rousseau qui ne se fonde sur rien de bien familier à aucun des deux auteurs : le caractère révolutionnaire de Kant – que je n'ai pas défendu jusqu'à présent –, et l'aspect autoritaire de la philosophie politique de Rousseau, à propos duquel il sera surtout question de force et de rigueur dans l'application du pouvoir commun.

I.1. Kant

Le premier des deux textes célèbres à l'aide desquels il s'agit ici de rapprocher Kant de Rousseau est le texte du *Projet de paix perpétuelle* sur le peuple de démons. Kant reprend l'exemple final de l'article d'Erhard sur l'*Apologie du diable*¹⁶, pour démontrer que l'institution d'un État républicain visant la paix, ne serait pas impossible par la seule nature, même s'il n'y avait pas de moralité. Un premier rapprochement avec Rousseau a lieu en amont du texte, lorsque Kant introduit l'exemple du peuple de démons en l'opposant à l'idée selon laquelle la république serait réservée à un État composé d'anges. Kant vise alors manifestement la conclusion du chapitre 4 du livre III du *Contrat social* : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes ».

Mais on doit poursuivre ce rapprochement jusqu'aux démons mêmes. Il m'est apparu qu'un thème traversant ce texte était resté inaperçu dans les traductions, c'est le thème de l'institution : ici non pas *Stiftung*, mais *Einrichtung*, en soulignant dans le sens politique du terme qu'il s'agit d'installer un ordre, déterminant le fonctionnement, et constituant l'essentiel de la chose même que l'on crée. Les traductions¹⁷ utilisent souvent « ordonner » ou « organiser » ; il est vrai que « organiser », dans la note du § 65 de la *Faculté de juger*¹⁸, signifie « instituer », et le terme « organisés » sera repris dans le texte à propos de nos États réels, imparfaitement organisés (*unvollkommen organisierte Staaten*). Le sens politique de l'institution est pourtant manifestement présent dans le texte allemand, avec deux occurrences explicites concernant la création d'un État (*Staatserrichtung*) et l'installation d'une nouvelle constitution : « Eine Menge [...] so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten »¹⁹ ; on peut ensuite suivre la filière : « wie man ihn [den Mechanismus der Natur] an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten »²⁰.

Il me paraît nécessaire de reconnaître cette présence de l'institution, à la fois donc comme acte – du législateur instituant, ou du nouveau pouvoir établissant une nouvelle constitution – et comme chose :

¹³ Cf. Luc Vincenti, *E. Kant : philosophie pratique*, Paris, 2007, p. 117-130.

¹⁴ Cf. I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, Ak VIII 353, trad. fr. de Jean Gibelin, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, 1975, p. 20. Cf. aussi Vincenti (cf. note 13), p. 124.

¹⁵ Cf. André Tosel, *Kant révolutionnaire*, Paris, 1988 ; Domenico Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Naples, 1985 ; *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, trad. fr. de Jean-Michel Buée, Lille, 1993.

¹⁶ Article publié en 1795 dans le *Philosophisches Journal* de Friedrich Immanuel Niethammer, trad. fr. de Philibert Secrétan dans : Benjamin Erhard, *Apologie du diable*, Caen, 1989.

¹⁷ Je ne veux pas dire qu'elles sont fausses, je rends hommage à ce lourd travail ; il se trouve qu'elles ne font pas apparaître le thème, voire le terme, de l'institution, qui est précisément ce par quoi ce texte se rapporte à Rousseau.

¹⁸ Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ak V 375, § 65 : « So hat man sich [...] des Worts *Organisation* häufig für *Einrichtung* der Magistraturen [...] bedient ».

¹⁹ Cf. I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795, Ak VIII, ainsi que dans les *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hambourg, 1973 ; trad. fr. de Jean Gibelin, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, 1975, ou trad. revue par Heinz Wismann in : I. Kant, *Ceuvres Philosophiques*, t. III, Paris, 1986, ou encore trad. fr. de Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, 1991, p. 105 : « Organiser un foule d'être raisonnables [...] et agencer leur constitution d'une manière telle que... ». Le texte se trouve dans le premier supplément (*Zusatz*), avant les Appendices (*Anhang*).

²⁰ I. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. de J.F. Poirier et F. Proust (cf. notes 14 et 19), p. 105 : « comment on peut faire tourner au profit des hommes le mécanisme de la nature pour diriger au sein d'un peuple l'antagonisme de leurs dispositions hostiles, d'une manière telle qu'ils... ».

la constitution rationnelle et républicaine, rejoignant la fin morale qui interdit toute guerre, et permet ainsi la paix, condition de réalisation de la moralité. Une fois reconnue cette présence de l'institution, on peut remarquer qu'elle apparaît ici sous le seul jour de la force des lois, et ce pour contrecarrer les dispositions égoïstes. Or, c'est exactement sous cette forme qu'elle apparaît aussi dans le célèbre texte sur l'institution d'un peuple, dans le chapitre du législateur, au livre II, chapitre 7 du *Contrat social*.

I.2. Rousseau

Le début du livre II, chapitre 7 est célèbre parce qu'il présente un Rousseau valorisant la dénaturation²¹ lorsqu'il demande au législateur de changer « pour ainsi dire, la nature humaine »²², en retirant à chacun l'usage de ses forces, pour le donner tout entier à la force publique. Il est essentiellement question dans ce texte du détournement des forces individuelles. Certes, la puissance des lois est constituée par l'engagement de tout un chacun dans la force publique : par l'aliénation totale du pacte, chacun de nous met en commun « sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale »²³. Mais il n'est plus question de cet engagement dans le livre II, chapitre 7. Le texte de ce chapitre met entre parenthèses ce qui, dans le livre I, chapitre 6, distingue Rousseau de Hobbes, c'est-à-dire, au-delà du registre de la force publique qui les rapproche, le fait que cette force soit commandée par la fameuse volonté générale, et non par le souverain hobbesien vierge de tout engagement contractuel. Ne reste plus alors, au livre II, chapitre 7, que la figure de l'opposition des forces, opposition d'une force publique aux forces individuelles autrefois opposées entre elles.

Dans le livre II, chapitre 7, les forces de la loi sont dites « étrangères » à l'homme individuel. Le texte se construit littérairement en renforçant l'opposition de la force publique (la force instituée) à la force individuelle : « Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite »²⁴. On peut comprendre, dans le registre de la force, cette évacuation de l'individualité du citoyen, en se rappelant qu'au moment de l'institution de l'État, au début du livre I, chapitre 6 du *Contrat social*, les forces de tous les individus, engagées dans la guerre de tous contre tous, sont précisément cela qui constitue « les principaux obstacles », contre lesquels s'épuisent les mêmes forces individuelles. Et ce sont ces forces sans effet (épuisées) que le contrat cherche à réorienter en les faisant agir « de concert ». Ici, dans le livre II, chapitre 7, il ne s'agit pas de souligner que la force publique se construit en rassemblant les forces des individus. Il s'agit tout au plus de rappeler un effet concomitant – voire consubstantiel – au pacte, qui est l'invincibilité de la force publique : ce qui rend la force publique invincible, ce qui constitue sa nécessaire supériorité, est le pacte lui-même, en vertu duquel la force publique est constituée (construite) par la somme des forces des particuliers. Les forces individuelles sont alors, par le pacte, détournées des fins égoïstes²⁵, pour constituer une force publique infiniment supérieure à celle des particuliers, qui s'opposera aux forces individuelles tentées de revenir vers la satisfaction de fins égoïstes²⁶.

Rousseau se borne, dans livre II, chapitre 7, à souligner deux caractères : que la force publique soit étrangère à l'arbitre de l'homme égoïste, et qu'elle soit supérieure²⁷ aux forces individuelles. Et quand

²¹ Ce qui n'est pas unique, cf. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Paris, 1969, I, p. 249 : « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme ».

²² Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II, 7 « Du législateur », Paris, 1966, p. 381.

²³ *Ibid.*, I, 6, p. 361.

²⁴ *Ibid.*, II, 7, p. 382.

²⁵ Cela ne veut pas dire qu'elles ne pourront pas y retourner une fois assurées de jouir de leur propriété, si elles ne troublent pas le nouvel ordre institué.

²⁶ La force publique vient donc à deux reprises détourner les forces individuelles de leurs fins égoïstes, lors de sa constitution par l'engagement de chacun à constituer un pouvoir commun, puis, une fois la force publique constituée, elle vient avec sa puissance infiniment supérieure contraindre « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale » (Rousseau, *Contrat social* (cf. note 22), I, 7). La première fois, ce sont les individus qui s'engagent eux-mêmes dans le processus ambigu de la protection commune, et c'est pour cette première fois qu'il faut trouver une ruse (du riche ? Ou du législateur faisant appel à la religion ?), ruse qui détournera de leurs fins les forces en présence.

²⁷ Rousseau, *Contrat social* (cf. note 22), II, 7, p. 382 : « que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus » ; on peut aussi penser à *Émile* (cf. note 21), II, p. 311, où il s'agit d'armer « les volontés

bien même la force publique tiendrait-elle sa supériorité du fait d'être composée de la force de tous les individus engagés dans le corps social, la figure de l'opposition entre le public et l'individuel demeurerait, ne serait-ce que mettant face à face les « forces de l'ordre », ici conçues dans leur fonction première de défense des lois communes, et l'individu coupable d'avoir enfreint ces lois : c'est le cas du fameux passage, dans le livre I, chapitre 7, où Rousseau rappelle « que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps »²⁸.

L'approche du livre II, chapitre 7, n'est pas isolée, comme le montre la citation précédente d'*Émile*, II. Lorsque cette figure se retrouve chez Kant, d'une façon tellement exacte, on est tenté de penser que Kant avait en tête le texte de Rousseau en réutilisant cette figure de la force dans le peuple de démons. On comprend mieux le sens de cette figure en comparant ce qu'en disent l'un et l'autre.

II. La rencontre de Kant et de Rousseau

La même figure de l'opposition de forces se retrouve, dépouillée de l'appel à la volonté générale, chez Kant. Cette figure a, dans le texte du *Projet de Paix*, exactement la double fonction qu'elle avait chez Rousseau, à savoir : premièrement confirmer, par la supériorité de la force publique, la réalisation de l'État – Rousseau parlait de la perfection de l'institution²⁹ –, et deuxièmement annuler la visée de fins individuelles opposées aux lois. Cette annulation est problématisée dans la suite du texte figurant le peuple de démons : il s'agit de détourner le mécanisme naturel produisant les luttes interhumaines, ce que Kant appelle l'antagonisme des intentions hostiles, de telle sorte que les hommes « se contraignent mutuellement eux-mêmes à se soumettre à des lois de contrainte »³⁰. Il n'est pas anodin de noter ici que Kant, qui ne développe aucunement les modalités d'un contrat originaire lors duquel chacun engagerait ses forces au profit du tout, et qui va même jusqu'à interdire de s'y référer, retrouve néanmoins l'exacte problématique de Rousseau. Lorsque Kant parle de l'antagonisme des intentions hostiles, cela correspond exactement aux « obstacles » qu'il faut supprimer au début du livre I, chapitre 6 du *Contrat social*, obstacles qui sont les forces individuelles elles-mêmes et comme telles, en tant qu'elles s'épuisent dans des heurts réciproques et universels.

Si le rapport à la volonté générale, mis entre parenthèses pour Rousseau dans le texte du livre II, chapitre 7 du *Contrat social*, nous renvoie implicitement aux modalités de constitution de la force publique et à ce qui en fait sa supériorité, c'est chez Kant le rapport à la morale, également mis entre parenthèses dans le contexte du peuple de démons, qui nous fournit des éclaircissements sur la valeur et les effets attendus de la contrainte légale. Il ne s'agit plus chez Kant d'éclaircissements sur la constitution de la force publique, mais d'éclaircissements sur la valeur de cette annulation des fins égoïstes par la force publique : dans une note du 1^{er} Appendice (*Anhang*), il est question de l'apparence de moralité (le « vernis moral » dans la traduction de J.F. Poirier et F. Proust) produite par l'opposition de la force publique aux penchants égoïstes, apparence qui peut « faciliter » le développement de la disposition morale³¹. Mais ni la volonté générale rousseauiste, ni la fin morale du politique, ne sont mises en avant dans les textes que nous comparons. Et cette même mise entre parenthèses du fondement du politique – par Rousseau – ou de la fin du politique – par Kant –, est une bonne raison de rapprocher ces textes.

Plus immédiatement proche des développements rousseauistes, la figure de l'opposition des forces,

générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière ». Le livre I, chapitre 9, du *Contrat* allait jusqu'à parler des forces « incomparablement plus grandes » de la cité, mais dans un autre contexte (ce qui n'exclut pas la contrainte physique d'ailleurs).

²⁸ Rousseau, *Contrat social* (cf. note 22), I, 7, p. 364. Rappelons le sens de cette expression : « par tout le corps », et non « par tout son corps ». L'expression ne signifie pas contrainte physique, mais que l'individu sera contraint par tout le corps politique, *i.e.* par la force commune constituée lors du pacte.

²⁹ Dans le livre II, chapitre 7 du *Contrat* (cf. note 22), p. 382.

³⁰ Kant, *Zum Ewigen Frieden*, Ak VIII 366, trad. fr. de J.F. Poirier et F. Proust (cf. note 19), p. 105.

³¹ Kant, *Zum Ewigen Frieden*, Ak VIII 376, trad. fr. de J.F. Poirier et F. Proust (cf. note 19), p. 117.

déjà reprise par Kant dans un opuscule précritique³², entre en jeu lorsque Kant oppose la contrainte publique à « l'inclination à la violence réciproque des citoyens ». On retrouve exactement ici le double effet de la constitution de la force publique chez Rousseau : détourner les forces individuelles des fins égoïstes et confirmer la perfection de l'institution étatique, ici par sa fin (paix civile ou règne des lois). Il ne s'agit donc nullement, pour l'œuvre de la force publique, de laisser s'établir une autorégulation des penchants égoïstes sur un modèle libéral, qui assurerait la perpétuation du *statu quo* sous la forme atténuée de la concurrence. Mais il s'agit, en s'opposant à ce *statu quo*, d'instaurer un autre État et un autre mode de vie commune, et cette institution est décrite par la force seule.

III. La force de la révolution

Cette force est celle de la révolution. Dans son texte décrivant l'institution de l'État, Rousseau n'a, pas plus que Kant dans l'exemple du peuple de démons, abordé d'autre thème que la force. Si l'on peut comprendre cela chez Kant, qui cherche, méthodologiquement, par la nature extrême de l'exemple des démons, à confirmer la possibilité de la réalisation du droit dans la nature, comment le comprendre chez Rousseau ? Cela ne peut signifier qu'il valorise la force pour elle-même, quand bien même penserait-on aux reproches adressés à Pierre le Grand à la fin du livre II, chapitre 8 du *Contrat social*, ou à la terrible lettre à Mirabeau de juillet 1767, dont il sera question plus bas. Pour celui qui a condamné le droit du plus fort, la force ne peut être fondatrice d'un droit, ni posséder en soi de valeur. Comment comprendre alors que le texte décrivant l'institution d'un État nouveau³³ ne soit centré que sur la force et ses effets ?

Je crois que cela vise à souligner ce que permet la force des lois : l'installation d'un nouvel ordre social, institution d'une société nouvelle dont le changement de constitution est un moment essentiel³⁴.

³² La proximité est grande ici avec ce que Kant appelle l'« opposition réelle » dans l'opuscule précritique sur les *Grandeurs négatives*. Il s'agit précisément, dans cet opuscule, de comprendre que ce qui est apparemment stable n'est qu'un équilibre de force, et de lier la compréhension de cet équilibre à sa transformation possible.

³³ Je dois ici répondre à une objection me reprochant d'utiliser, à propos de la transformation d'un État déjà existant, l'exemple du législateur instituant un « peuple naissant » (Rousseau, *Contrat social* (cf. note 22), II, 7, p. 383). Cette objection se fonde sur la distinction faite par Bertrand Binoche entre trois temporalités (genèse, histoire et civilisation), que Rousseau utilise différemment dans le *Contrat social* (cf. Bertrand Binoche, « Genèse, histoire et civilisation dans le *Contrat social* de J.J. Rousseau », in : *La raison sans l'histoire*, Paris, 2007). Cette distinction a marqué le commentaire rousseauiste ; elle permet indiscutablement de préciser la lecture du *Contrat* et son réseau de références. Toutefois, il ne me semble pas nécessaire d'aller jusqu'à rendre ces trois temporalités parfaitement étanches, ce que ne fait d'ailleurs pas B. Binoche lui-même (*ibid.*, p. 46), lorsqu'il situe le législateur au croisement de la genèse et de la civilisation. En recoupant ici les registres distingués par B. Binoche, je souhaite rapporter le second *Discours* au *Contrat*, dans un esprit qui n'est pas trop éloigné de l'auteur distinguant trois temporalités (*ibid.*, p. 35). En faveur de cette tentative, je peux rappeler que la deuxième partie du second *Discours* passe littérairement trois fois par le même point, la fondation du politique à partir de l'état de guerre, et construit ainsi une temporalité que le second *Discours* déclare circulaire (p. 191 in : Rousseau, *Œuvres Complètes*, vol. 3, Paris, 1964) et dans laquelle prennent place tout à la fois le politique légitime et sa dégénérescence (genèse), ainsi que la « civilisation », si ce n'est l'histoire, dans la possibilité d'instituer un État nouveau, lorsque Rousseau parle de « révolutions » qui « dissolvent tout à fait le gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime » (*ibid.*, p. 187). On m'accordera peut-être aussi qu'il n'est pas contradictoire de s'adresser à un « peuple naissant » pour substituer une autorité légitime à une constitution dépravée allant jusqu'au despotisme. En effet, on peut tout d'abord comprendre « peuple » au sens politique d'une communauté constituée par contrat, mais dissoute par les abus du politique redevenu despotisme : c'est ce que décrit le second *Discours* (*ibid.*, p. 191) et que reprend le *Contrat social* (cf. note 22 ; II, 1). En ce sens, le peuple naissant peut être institué sur les ruines de l'État antérieur. Et si l'on veut donner un sens plus large au terme de peuple, il n'est pas non plus contraire aux usages de Rousseau de considérer que le législateur intervient auprès d'un État corrompu (cf. Rousseau, *Fragments politiques*, in : *Œuvres Complètes*, t. III, Paris, 1964, p. 541, à propos de Lycurgue : « C'est dans ces circonstances où le corps politique était prêt à se dissoudre que parut le Législateur »). Ainsi l'État « renaît », *Contrat social* (cf. note 22), II, 8, p. 385.

³⁴ Sur cette force des lois, à comprendre alors comme lois fondamentales ou constitution, cf. *Contrat social* (cf. note 22), IV, 7, p. 459, où Rousseau souligne que la législation fait naître les mœurs. La législation désigne ici l'œuvre du législateur, et non l'exécutif ou les lois pénales, à propos desquelles on doit dire que « la loi ne règle pas les mœurs ». Les mœurs, avec les coutumes et l'opinion, naissent lentement, cf. *ibid.*, II, 12. Je profite de cette note pour lever une deuxième objection, qui pourrait paraître évidente au lecteur du *Contrat social*, II, 7 : le législateur ne peut employer la force. Ainsi, il ne peut employer la force pour convaincre le « peuple naissant » de « goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État ». Précisément, comme le souligne tout ce qui précède, ce passage enlevant la force au législateur, si le législateur ne peut employer la force et ne dispose que d'une autorité qui n'est rien, c'est parce qu'il n'est pas magistrat, parce que « celui

En soulignant que ce moment essentiel est rendu possible par l'usage de la force publique, les deux auteurs laissent indéterminée l'origine de ce changement, peuple ou souverain, réforme ou « révolution », en prenant ce dernier terme au sens restreint d'un changement de société dont le peuple serait l'origine. La distinction demeure entre réforme et révolution, mais elle n'est pas l'opposition quasi contradictoire où la simple réforme serait incapable d'atteindre les fins de la révolution. Il ne s'agit plus que d'opposer deux moyens d'atteindre une même fin³⁵, fin qui consiste à mettre en œuvre le pouvoir d'État pour produire une société nouvelle, comprise par nos deux auteurs comme meilleure : légalité légitime parce que respectant la liberté humaine pour Rousseau, État instituant la paix et préparant ainsi la moralité pour Kant. En disant cela, on rapproche évidemment Kant du processus révolutionnaire, compris en son sens général d'avènement d'une société nouvelle, même s'il présuppose le renversement de l'Ancien Régime. Domenico Losurdo a pu aller jusqu'à dire qu'en soutenant un changement de constitution par simple réforme, Kant ne faisait que transposer le processus révolutionnaire français déposant l'exécutif³⁶. En ce sens également, il faudrait réinterpréter le légalisme kantien, commandant d'obéir à l'ordre établi, en comprenant ce légalisme comme la nécessité de reconnaître le nouvel ordre institué³⁷ et d'y obéir tout autant qu'à l'Ancien Régime. De ce point de vue, lorsque Kant s'élève contre les factions, il ne s'élève pas contre la révolution, mais contre l'insoumission, des vendéens par exemple, au pouvoir révolutionnaire³⁸. Cette interprétation de Losurdo est très proche du texte kantien précisant que c'est à la nouvelle constitution, établie par une révolution, qu'il faut maintenant obéir³⁹.

Plus généralement, en intégrant dans le processus révolutionnaire l'exercice du pouvoir d'État instituant la société nouvelle, c'est la figure, tant répandue outre-Rhin, du despote éclairé, dont on peut redorer le blason. Toutefois, en élevant la réforme au rang de moyen d'instituer une société nouvelle par l'exercice du pouvoir d'État, on ne peut plus ignorer que, dans l'oxymore du despote éclairé, la figure du pouvoir personnel est bien présente. Elle est aussi présente chez nos deux auteurs. On trouve bien sûr cette figure chez Kant, non seulement dans le maître de la sixième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle*⁴⁰, mais aussi dans les pouvoirs très étendus attribués au « régent »⁴¹ ou dans la défense de l'autocrate régnant à la manière républicaine. On retrouve également la figure du pouvoir personnel chez Rousseau, dans la terrible lettre *À Mirabeau* du 26 juillet 1767, où Rousseau avoue qu'il balance entre « la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait »⁴². Sans doute faut-il remettre ce balancement à sa place, et ne pas en faire l'illustration particulière d'une bipolarité de l'auteur, qui s'exprimerait mieux dans le domaine psychologique ou dans l'éducation, que dans un

qui commande aux lois ne doit pas [...] commander aux hommes ». En distinguant bien le législateur du magistrat, cela ne peut donc pas vouloir dire que les lois n'ont pas de force et que le magistrat ne dispose pas de la force (des lois), ni donc, en revenant vers le législateur, que celui-ci ne peut, pour la tâche qui est la sienne, rédiger et instituer des lois qui disposent de la force. Mais il reste vrai qu'il ne peut employer la force pour convaincre le peuple du bien-fondé de cette tâche-là.

³⁵ L'opposition des moyens demeure. Je n'irai pas jusqu'à m'accorder ici avec Reinhardt Brandt, « Revolution und Fortschritt im Spätwerk Kants », in : Hans Erich Bödeker et Ulrich Herrmann (dir.), *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*, Hambourg, 1983, qui cite p. 163 l'expression kantienne « Revolution oder Reform der Verfassung », extraite de la *Doctrine du droit* (cf. note 3), Ak VII 88, pour marquer l'équivalence des termes. Kant oppose, dans la page précédente (Ak VII 87), avec Erhard, réforme et révolution. Il s'agit au plus de faire de la réforme de la constitution une réforme particulière, forme de révolution non violente. Alors, dans le fil du rapprochement que Kant esquisse avec Erhard, la réforme devient évolution, mais non révolution.

³⁶ Cf. Losurdo (cf. note 15) ; trad. fr. de J.M. Buée, p. 97.

³⁷ Cf. par exemple Kant, *Doctrine du droit* (cf. note 3), suite au § 49, remarque générale, A.

³⁸ Cf. Losurdo (cf. note 15) ; trad. fr. de J.M. Buée, p. 36.

³⁹ Cf. I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, Ak VIII 372/3, trad. fr. de J.F. Poirier et F. Proust (cf. note 19), p. 113, ou *Doctrine du droit* (cf. note 3), suite au § 49, remarque générale, A.

⁴⁰ Proposition que l'on peut ne pas interpréter, comme G. Vlachos (*La pensée politique de Kant*, Paris, 1962, p. 249) comme définitivement attachée au politique. On peut contenir, comme en pédagogie, la discipline dans une propédeutique, et rejoindre ainsi le Rousseau de la fin du livre II, chapitre 8 du *Contrat social* : ce n'est pas parce que Pierre le Grand aurait dû aguerir les Russes au lieu de les civiliser qu'il faut condamner tous les peuples à la discipline.

⁴¹ Cf. I. Kant, *Doctrine du droit* (cf. note 3), § 49.

⁴² Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques*, Paris, 1974.

politique impuissant à trancher cette ambiguïté. Cette interprétation de Judith Shklar⁴³ est à prendre avec précaution car, tout en semblant excuser Rousseau de se rapprocher de Hobbes, elle relègue le politique à une simple aporie, qui trouverait ailleurs ses solutions.

Trois arguments permettent de ne pas s'éloigner trop vite du politique : premièrement, un principe est bien affirmé dans la lettre *À Mirabeau*, c'est le principe du *Contrat social* visant à protéger la volonté générale des intérêts particuliers, et donc à mettre la loi au-dessus de l'homme. Avant de reléguer le politique au rang d'une aporie préliminaire, il faut distinguer entre l'acte du législateur, et la tâche de celui qui a effectivement à charge de mener l'exécutif : celui qui commande aux lois ne doit pas commander aux hommes⁴⁴. Le grand homme demeure le législateur bienveillant, non le souverain hobbesien.

Ensuite, le balancement de Rousseau entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait prend son sens sur fond d'opposition au despotisme légal de Le Mercier de la Rivière qui fait l'objet de la lettre *À Mirabeau*. Ce « despotisme légal » est pour une part mal nommé, puisqu'il consiste à laisser régner les lois soi-disant naturelles de la concurrence, à l'aide, certes, d'un pouvoir politique autocratique, justifié par « l'évidence » de cet ordre « naturel ». C'est contre la soumission à cet ordre soi-disant naturel, et parce qu'il ne veut pas abandonner le registre moral (moral au sens large, opposé au physique) du droit, que Rousseau maintient le domaine de la loi, issue d'une décision humaine, décision qui peut être celle de la volonté générale lorsque règnent les lois d'une république. Face à l'auto-négation du politique que constitue le libéralisme de Le Mercier de la Rivière et son despotisme légal⁴⁵, Rousseau n'oppose donc pas un autre despotisme, mais bien toujours le règne des lois humaines – mais cela, il est vrai, au risque du despote⁴⁶.

Soulignons enfin que la valeur que J. Shklar reconnaît en conclusion aux dispositifs éducatifs d'*Émile* – le fait de pouvoir diriger l'élève sans qu'intervienne la domination personnelle⁴⁷ – est celle-là même que rend possible le jeu de la force seule dans la machine politique : la force des lois est à même, tout comme le despotisme du précepteur, d'orienter les comportements vers le bien commun sans être l'œuvre d'une autorité arbitraire.

Il ne faut donc pas abandonner la force des lois à un homme. Mais il ne faut pas non plus atténuer ni les lois ni leurs forces : à cette puissance des nouvelles lois se mesure l'aboutissement des révolutions. En défendant la toute-puissance de la loi, il s'agit en effet, pour nos deux auteurs, de préserver l'essentiel de ce qui permet de qualifier la nouvelle constitution de meilleure. L'indépendance envers la volonté d'autrui définit la liberté politique chez Rousseau⁴⁸, et elle se retrouve dans l'injonction répétée dans la lettre *À Mirabeau* : mettre « la loi au-dessus de l'homme ». Pour Kant également, il s'agit bien que l'ordre légal s'institue « sans que la liberté ait à en souffrir »⁴⁹, liberté signifiant ici la liberté de penser, qui a pour tâche d'orienter de fait l'État vers la république. La force du pouvoir instituant peut ainsi être affirmée, sans qu'en pâtisse le principe qu'elle incarne, son

⁴³ Cf. Judith Shklar, « Rousseau's images of authority », in : *The American political science review*, vol. 58, n°4, 1964.

⁴⁴ Cf. Rousseau, *Contrat social* (cf. note 22), II, 7 p. 382.

⁴⁵ Sur l'opposition de Rousseau aux physiocrates en général et à Le Mercier de la Rivière en particulier, cf. les recherches de Reinhard Bach sur Le Mercier de La Rivière, et notamment l'article « Rousseau et les physiocrates : une cohabitation contradictoire » in : *Rousseau : économie politique, Études Jean-Jacques Rousseau* n°11, Montmorency, 2000, récemment réédité par Reinhard Bach : *Rousseau et le discours de la Révolution*, Uzès, 2011.

⁴⁶ Un despote bien humain cette fois, que l'on peut toujours renverser s'il devient tyran. Certes, le *Contrat social* conserve la figure du pouvoir personnel dans son institution de la dictature, mais circonscrite par la constitution. Il faut noter le lien entre l'œuvre du législateur et la fonction du dictateur, lien souligné au début du chapitre six du livre quatre du *Contrat*. Sur cette fonction de la dictature, temporaire et inscrite comme telle dans les institutions, et son rapport à la fondation du corps politique, cf. Claude Mazauric, « La théorie du gouvernement révolutionnaire. Robespierre, Rousseau, Babeuf », in : Luc Vincenti (dir.) *Rousseau et le marxisme*, Paris, 2011.

⁴⁷ Ce que Georges Snyders appelait « L'intervention active du maître par la médiation de structures », in : *Où vont les pédagogies non-directives ?*, Paris, 1974, p. 226. Je reprends cette thématique dans l'article « Philosophie et pédagogie dans *Émile* » (troisième partie), in : *Les Cahiers philosophiques*, 1990, n°44.

⁴⁸ Rousseau, *Contrat social* (cf. note 22), I, 6 p. 361 ; I, 7, p. 364 ; II, 12, p. 394. Sur les différents sens de liberté chez Rousseau, cf. Luc Vincenti, *Du contrat social (Rousseau)*, Paris, 2000, p. 58.

⁴⁹ I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, Ak VIII 365, trad. fr. de J. Gibelin (cf. note 14), p. 43.

fondement ou sa fin. C'est ce que fait Rousseau dans le livre II de l'*Émile*, lorsqu'il affirme dans la même phrase la nécessité d'armer « les volontés générales d'une force réelle » et de « substituer la loi à l'homme »⁵⁰. N'est-ce pas aussi à Rousseau que Kant doit l'énoncé de la règle républicaine : « la meilleure constitution est celle où ce ne sont pas les hommes mais les lois qui ont le pouvoir »⁵¹ ?

Nous pouvons donc conclure qu'une rencontre de Kant et de Rousseau a bien lieu, autour du fait révolutionnaire, en comprenant celui-ci comme institution d'une société nouvelle à partir de l'exercice du pouvoir d'État. C'est en ce sens que Kant peut être révolutionnaire tout en défendant la réforme. Il ne s'agit pas ici de penser la révolution à partir de la spontanéité des mouvements sociaux. Les penseurs allemands progressistes visent réellement des fins révolutionnaires à partir d'en haut (même Fichte en 1793⁵²), parce qu'il est possible de comprendre que la dimension progressiste de l'histoire se joue, sans la minorer, dans l'exercice du pouvoir central. Nous pouvons apercevoir cette position très précise du Kant révolutionnaire, dans une continuité avec des textes précédant la Révolution française, lorsque Kant réclame en 1784, contre les insuffisances de ce qu'il appelle la révolution, une réforme profonde des mœurs⁵³. Dans la dialectique qui oppose la pratique française à la théorie allemande, Lucien Calvié⁵⁴ a déjà souligné que ce même appel à une révolution plus profonde, ou plus parfaite, se prolongeait jusqu'à Marx. Il peut s'agir du Marx de 1843 qui appelle en conclusion du *Manuscrit de Kreuznach* à la résurrection allemande, par une émancipation sociale ou humaine qui dépassera les acquis seulement politiques de la Révolution française, que Marx souligne dans la *Question juive*. Mais faut-il limiter cette espérance d'une révolution idéale à l'expression du dépit (allemand) d'assister, impuissant, à la libération d'un peuple voisin (français) ? En considérant le processus révolutionnaire jusqu'au terme de l'installation d'une société nouvelle, on peut infléchir l'interprétation traditionnelle et proposer une réévaluation de la position allemande, en rappelant que l'exercice du pouvoir d'État fait partie du processus révolutionnaire.

⁵⁰ Rousseau, *Émile* (cf. note 21), II, p. 311.

⁵¹ Kant, *Doctrine du droit* (cf. note 3), § 62, AK VI 355. La formule peut provenir d'*Émile*, II, p. 311, mais elle est assez pratiquée pendant la Révolution française, cf. Patrice Rolland : « La garantie des droits », in : *La Constitution de l'An III ou l'ordre républicain*, textes réunis par Jean Bart, Jean-Jacques Clère, Claude Courvoisier et Michel Verpeaux, Dijon, 1998, p. 29-84.

⁵² Fichte, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (cf. note 1), préface.

⁵³ Kant, *Was ist Aufklärung?*, Ak VIII 36.

⁵⁴ Par exemple dans Lucien Calvié, « Le Renard et les raisins, Variation de/sur l'idée révolutionnaire en Allemagne de Schiller au jeune Marx », in : *Continuités et ruptures*, Grenoble, 1986, ou du même, « Remarques sur la genèse du marxisme », in : *Révolutions françaises et pensée allemande 1789/1871*, Grenoble, 1989.

Questions sur le « pouvoir des intellectuels » en France dans le moment 1800

Jean-Luc Chappey

La période directoriale constitue selon la tradition historiographique un moment charnière dans l'histoire des intellectuels français. Les fameux Idéologues semblent en effet incarner la figure canonique de l'intellectuel républicain agissant en politique par le biais d'institutions autonomes (l'Institut national et la Classe des sciences morales et politiques, la *Décade philosophique*,...), donnant corps, dans un contexte de « reconquête des libertés », à un projet ambitieux : la construction d'une nouvelle science générale de l'homme définie sous le nom d'Idéologie (ou d'anthropologie en 1802) doit empêcher le retour de la « Terreur » et permettre de stabiliser la République. Leur non moins fameuse « défaite » en 1803-1804 constituerait le signe évident de la victoire d'un pouvoir autoritaire soucieux de détruire les espaces de contestation intellectuelle. Ces interprétations restent aujourd'hui largement véhiculées, alimentant ce que l'on pourrait appeler le roman héroïque de l'intellectuel en Révolution, construit depuis la « redécouverte » des Idéologues par les théoriciens de la III^{ème} République¹. Sergio Moravia souligne que, « comme les philosophes des années 50 et 60, les Idéologues des dernières années du siècle veulent aboutir à l'hégémonie intellectuelle et civile à l'intérieur de la société de leur temps »². Marc Régaldo souligne encore le caractère « moderne » de ce courant qui constituerait une étape importante dans le mouvement de « naissance de l'intellectuel »³. L'évidence même semble ainsi empêcher toute interrogation sur le statut d'intellectuel conféré à ce groupe dont les contours, la cohérence institutionnelle ou l'unité théorique ne sont jamais questionnés. Le travail majeur de Claude Nicolet sur les origines des idées républicaines en France ne fait que canoniser davantage le rang accordé aux Idéologues dans l'histoire de la République⁴. Des travaux plus récents ont cherché à mieux saisir la spécificité théorique du projet idéologique en situant cette nébuleuse dans les dynamiques sociales et politiques de la République directoriale et de l'Empire⁵. Travaillant sur la Société des Observateurs de l'homme, j'avais tenté moi-même de replacer le destin de cette nébuleuse dans le contexte des conflits politiques et des luttes intellectuelles de la période 1794-1810⁶. Je souhaiterais montrer, dans cette perspective, comment les questions et les débats concernant le statut et la fonction du savant et de l'homme de lettres occupent une place majeure, sinon centrale, dans les luttes politiques et sociales qui rythment la République directoriale et l'Empire. C'est ainsi montrer que les enjeux des transformations profondes qui caractérisent les

¹ François Picavet, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Paris, 1891.

² Sergio Moravia, « Les Idéologues et l'âge des Lumières », in : *Studies on Voltaire*, 1976, n°154, p. 1471.

³ Marc Régaldo, « Lumières, élite, démocratie : la difficile position des Idéologues », in : *Dix-huitième siècle*, Paris, 1974 (6), p. 193-207.

⁴ Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France. Essai d'histoire critique (1789-1924)*, Paris, 1982.

⁵ François Azouvi (dir.), *L'institution de la raison. La révolution culturelle des idéologues*, Paris, 1992 ; Dominique Dammame, « Entre science et politique. La première science sociale », in : *Politix*, 1995, vol. 8, n°29, p. 5-30 ; Laurent Clauzade, *L'Idéologie ou la révolution de l'analyse*, Paris, 1998 ; James Livesey, *Making Democracy in French Revolution*, Harvard, 2001. On ne peut que regretter que les actes du colloque international organisé en 1998 à Cerisy-la-Salle sur les Idéologues n'aient jamais été publiés.

⁶ Jean-Luc Chappey, *Des anthropologues sous Bonaparte. La Société des Observateurs de l'homme (1799-1804)*, Paris, 2002.

espaces scientifiques, littéraires et philosophiques de la période (spécialisation, voire professionnalisation des sciences, « sacre de l'écrivain » à travers la figure du poète) dépassent largement les seuls contours du monde intellectuel. C'est ainsi tenir ensemble deux approches trop souvent distinguées : les effets des changements politiques sur les dynamiques intellectuelles et, à rebours, les effets des mutations intellectuelles sur les transformations politiques et sociales.

I. Les Idéologues *par l'invention de la Terreur*

Comme l'ont déjà montré d'autres travaux, la réorganisation du monde intellectuel au lendemain de la chute de Robespierre est indissociablement liée à la construction opportune par les membres de la Convention (membres du courant montagnard) d'un discours politique visant à « sortir » de la Terreur. Cette stratégie de diabolisation de quelques chefs de file (Robespierre en premier), et de stigmatisation d'un gouvernement révolutionnaire désormais réduit aux violences et à la barbarie, participe à la promotion d'un nouveau régime républicain présenté comme « restaurateur » des libertés des productions et des activités intellectuelles. Entre novembre 1794 et le printemps 1795, les membres de la Convention nationale cherchent ainsi à repenser les principes épistémologiques d'une entreprise de civilisation et de républicanisation qui justifie le recours à un nouvel héritage des Lumières recherché du côté de la philosophie sensualiste de Condillac et des théories physiologiques de l'École de médecine de Montpellier. C'est dans les discours tenus d'abord à la Convention nationale qu'est justifié le recours à l'analyse et que sont posés les nouveaux principes d'une science des mœurs nécessaire à la restauration de l'ordre politique et social. Au nom de la nécessité de rétablir les hiérarchies contre le régime des usurpateurs (assimilés aux « jacobins ») et, ainsi, de prévenir la possibilité d'un retour à la Terreur amalgamée à une période d'explosion des violences et des passions, il s'agit dès lors d'affirmer la légitimité des hommes « raisonnables », les savants, pour conduire la République et la maintenir dans de « justes bornes ». Le régime des « meilleurs » est avant tout un régime de savants. La remise en place d'une politique de distribution des secours et pensions, les encouragements accordés à la reconstitution de sociétés savantes, constituent les différentes étapes qui mènent progressivement à la création de l'Institut national en octobre 1795. Moins qu'une restauration des anciennes académies royales, cette création s'inscrit dans la légitimation du projet républicain défendu par les Thermidoriens à partir du tournant de l'hiver 1794-1795, date à laquelle disparaissent les « derniers montagnards ».

Loin d'être une période de libertés et d'autonomisation des activités intellectuelles, la période du Directoire constitue bien au contraire un moment durant lequel les contraintes politiques et administratives qui pèsent sur les institutions, les acteurs et les productions intellectuels et artistiques sont particulièrement fortes. À l'an II, moment de mobilisation des sciences, succède l'an III, moment de républicanisation par les sciences, le médecin des passions remplaçant l'ingénieur et le technicien dans l'imaginaire politique de la Convention thermidorienne et du Directoire. Dans cette perspective, le projet de construire une science générale de l'homme formalisée en 1796 par Pierre-Jean-Georges Cabanis et Antoine Destutt de Tracy afin de réunir en une « encyclopédie vivante » tous les membres de l'Institut national et, derrière eux, tous les savants, hommes de lettres et artistes de la République, participe de cette confusion entre la réorganisation du monde intellectuel et la légitimation du régime mis en place en l'an III. La valorisation de l'idéal encyclopédique et de la communauté intellectuelle, justifiant les critiques portées contre la figure de l'érudit et même du philosophe du XVIII^{ème} siècle dont l'isolement ou l'égoïsme ont pu conduire la raison à « tourner folle », légitime ainsi la

promotion du savant érigé en guide dans l'entreprise de régénération républicaine⁷. Dès lors, il devient possible à la nouvelle élite républicaine de s'appuyer sur la promotion de critères culturels et intellectuels, comme l'aptitude à « bien » penser, pour légitimer de nouvelles formes de domination politique et sociale. L'importance accordée aux questions de langage et à la nécessité de réapprendre au peuple à parler convenablement (rôle assigné à la grammaire générale) est ainsi justifiée par l'impératif politique. Face à l'ignorance d'un peuple décrit comme soumis aux « passions » et ayant favorisé la prise de pouvoir des « monstres », il s'agit désormais pour les élites républicaines de défendre l'idée qu'il est nécessaire de soigner ce peuple. Le « traitement moral » de l'aliéniste Philippe Pinel, directeur de l'hôpital de la Salpêtrière, devient ainsi en quelque sorte le symbole de cette vaste entreprise de républicanisation des esprits.

Membre de la Commission des Onze chargée de rédiger le projet de Constitution de l'an III dans le contexte agité des émeutes populaires qui secouent la capitale au printemps 1795 (marquant la « fin des sans-culottes »), Lanjuinais affirme en juillet 1795 :

[Q]ui de nous pourrait encore soutenir le spectacle hideux d'assemblées politiques en proie à l'ignorance crasse, à la basse avidité, à la crapuleuse ivresse ? Il faut que celui à qui l'intelligence n'a pas été donnée, consente à prendre celle des autres comme guide [...]. Le temps des flagorneries populaires est passé⁸.

Alors que l'ignorance est un moyen utilisé pour expliquer les violences populaires et dénoncer les chefs montagnards qui ont trompé le peuple, Baudin des Ardennes, autre membre de la Commission, légitime le partage entre l'élite raisonnante et le peuple :

[L]'expérience démontre [...] qu'il est des hommes nés avec une supériorité incontestable de génie, comme il en est dont la taille est plus haute... Les citoyens les plus jaloux de l'égalité ne peuvent prendre ombrage, ni de l'homme aisé, ni du savant⁹.

Les inégalités culturelles et intellectuelles sont ainsi présentées comme naturelles, la promotion du savant servant d'envers à la stigmatisation du « barbare »¹⁰. Le partage établi à partir de la valorisation des règles nécessaires au bon exercice de la raison et du langage justifie les différents degrés de citoyenneté qui sont remis en place par la Constitution de l'an III, qui rétablit le suffrage censitaire et, plus encore, élargit la distance entre les représentants et les commettants.

⁷ Azouvi (cf. note 5), introduction.

⁸ Jean-Denis Lanjuinais, *Réimpression de l'ancien Moniteur universel*, Paris, Bureau central, 1842, t. XXV, p. 196 : « Disons-le donc avec franchise ; il est impossible que tous les hommes jouissent de leurs droits politiques ; il est permis de fixer les conditions attachées à leur exercice. Sans doute ce n'est pas exiger beaucoup que de demander à ceux qui l'obtiennent, la raison, l'intelligence, la volonté et l'intérêt nécessaires au maintien de l'ordre. Qui de nous pourrait encore soutenir le spectacle hideux d'assemblées politiques en proie à l'ignorance crasse, à la basse avidité, à la crapuleuse ivresse ? Il faut que l'aveugle soit conduit par celui qui a des yeux ; il faut que celui à qui l'intelligence n'a pas été donnée consente à prendre celle des autres pour guide. »

⁹ Pierre-Charles-Louis Baudin des Ardennes, *Anecdotes et réflexions générales sur la Constitution*, Paris, Imprimerie nationale, floréal an III, p. 6.

¹⁰ François-Antoine Boissy d'Anglas, *Discours préliminaire au projet de constitution de la République française*, Paris, Imprimerie nationale, séance du 5 messidor an III.

On comprend dès lors que, loin d'être totalement libres, les activités, les productions et les modalités de sociabilités des savants, hommes de lettres et artistes sont fortement encadrées par les autorités politiques et administratives. Au nom de la lutte contre les « désordres » liés à la Terreur, la politique de distribution de secours et de pensions aux hommes de lettres permet à ces dernières de tenter de s'imposer comme les instances exclusives de consécration intellectuelle. Il s'agit ainsi de mettre en place une véritable « direction » des sciences, des arts et des lettres¹¹. L'obligation faite encore aux membres des nouvelles sociétés savantes créées à partir de 1795 de se réunir dans les locaux du Louvre, là où se réunissent les membres de l'Institut national, illustre le régime des contraintes imposées sur le monde intellectuel, contraintes qui justifient encore la prééminence accordée à certaines normes méthodologiques du travail intellectuel (comme l'observation ou l'analyse) ou à certains domaines de savoirs (comme la physiologie), érigés en véritables modèles épistémologiques ou paradigmes. Ces fondements autour desquels les autorités politiques appellent tous les savants, hommes de lettres et artistes à se réunir, sont en effet nécessaires à la connaissance des rapports du physique et du moral de l'homme, connaissance qui doit fonder la science des sociétés humaines et sur laquelle doit reposer l'entreprise de régénération, tant en France que dans les autres territoires occupés par les armées françaises, les Républiques sœurs, puis l'Égypte à partir de 1798¹². Pour les partisans de la Constitution de l'an III, cette entreprise s'inscrit en effet dans un vaste mouvement de promotion des progrès de la civilisation que la France républicaine doit désormais poursuivre et accélérer¹³.

Cette entreprise suscite de très vives réactions dont les expressions sont favorisées par l'assouplissement du contrôle sur la presse et le monde de l'imprimé. Entre 1795 et 1797, le projet idéologique est en effet attaqué par ceux qui mettent en cause le principe même de régénération républicaine : aux côtés des contre-révolutionnaires qui profitent du contexte politique de l'an III pour refaire surface, ces critiques sont également portées par ceux qui mettent en cause les modalités institutionnelles et les fondements théoriques de la réorganisation du monde intellectuel par les autorités républicaines. Dès le 17 novembre 1795, dans les colonnes du *Gardien de la Constitution*¹⁴, un rédacteur anonyme attaque la reconstruction d'une nouvelle aristocratie intellectuelle et critique le cumul des fonctions de certains savants. Les sommes touchées par un Fourcroy, qui parvient à combiner plusieurs postes au sein de plusieurs établissements pédagogiques et institutions politiques apparaissent scandaleuses : 6 000 livres à l'École polytechnique, 6 000 livres à l'École de Santé, 5 000 livres au Muséum national d'histoire naturelle, 1 500 livres à l'Institut national, 6 130 au Conseil des Anciens¹⁵. Ces critiques contre le phénomène de cumul se multiplient pendant toute la période, particulièrement dans les moments de vives tensions politiques, comme l'illustre encore le discours prononcé par le député Baraillon au Conseil des Cinq-cents en mars 1797. L'auteur s'interroge sur le statut de ces « quelques modestes professeurs qui se font 20 à 25 mille livres de revenu, en cumulant

¹¹ Jean-Luc Chappey et Antoine Lilti, « L'écrivain face à l'État : les demandes de secours et de pensions des hommes de lettres (1780-1820) », in : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, oct.-déc. 2010, p. 156-183.

¹² Virginie Martin, « Du modèle à la pratique ou des pratiques aux modèles : la diplomatie républicaine du Directoire », in : Pierre Serna (dir.), *Républiques sœurs. Le Directoire et la Révolution atlantique*, Rennes, 2009, p. 87-100.

¹³ Jean-Luc Chappey, « Révolution, régénération, civilisation : enjeux culturels des dynamiques politiques », in : *Pour quoi faire la Révolution*, dir. par Jean-Luc Chappey, Bernard Gainot, Guillaume Mazeau, Frédéric Régent et Pierre Serna, Marseille, 2012.

¹⁴ Ce journal est rédigé par Jean-Baptiste-Moïse Jollivet (1750-1818), un publiciste particulièrement actif dans le combat contre la Terreur et tous ceux qu'il stigmatisait en les regroupant sous la notion de « queue de Robespierre » sous la Convention thermidorienne.

¹⁵ William Arthur Smeaton, *Fourcroy. Chimist and Revolutionary, 1755-1809*, Londres, 1962, p. 74

plusieurs places et traitements, en se multipliant en quelque sorte, au détriment de la chose publique, de leurs concitoyens et de tous ceux qui veulent parcourir la même carrière »¹⁶. À l'inverse, certains, comme l'imprimeur Didot, se plaignent des aides trop modestes accordées par les autorités aux petits écrivains et artistes et mettent en cause la frilosité de la politique de direction intellectuelle¹⁷. Si la nature des critiques n'est pas originale (dénonciation d'un désordre lié à l'émergence des petits auteurs, dysfonctionnement du monde de la librairie), la particularité est que ces critiques sont souvent portées ou relayées par des personnalités intellectuelles disposant de positions dominantes ou influentes au sein des institutions du Directoire.

Dès 1795, de nombreuses voix d'écrivains ou de savants se font ainsi entendre pour tirer à boulets rouges contre l'Institut national et les diverses institutions savantes créées en l'an III, et pour dénoncer les distributions de pensions effectuées par le pouvoir républicain. La dénonciation de l'incapacité supposée des autorités politiques et administratives à instaurer l'ordre au sein d'un monde intellectuel dépeint comme soumis à l'anarchie, devient le leitmotiv de ceux qui, tout en appartenant pour certains aux nouvelles institutions savantes et pédagogiques mises en place en l'an III, critiquent l'organisation des savoirs symbolisée par « l'encyclopédie vivante ». Pour ces déçus ou insatisfaits, la figure du savant ou du « médecin-législateur », puis celle de l'*Idéologue* ou de l'*Idéologue*, sont érigées en symbole des désordres et de la « démoralisation » provoquée par la République. Dans certains journaux catholiques, les savants sont ainsi accusés de favoriser l'essor des divorces et des suicides et de détruire la morale (« démoraliser »). Si l'opposition catholique et royaliste construit sa cohérence dans l'offensive menée contre l'Idéologie et, plus largement, contre les fondements institutionnels et épistémologiques du projet politique et intellectuel mis en place en l'an III, la défense de l'Institut et de l'idéal d'*encyclopédie vivante* devient, à l'inverse, un pilier essentiel de la lutte en faveur de la République et de son expansion en Europe. Les conflits politiques et les oppositions intellectuelles sont ainsi étroitement liés, une relation qui renvoie au processus mis en place pour « sortir de la Terreur », mais qui tend également à expliquer la fragilisation progressive du régime républicain entre 1795 et 1799.

II. Les intellectuels et la chute de la République directoriale

Au lendemain du coup d'État républicain du 18 fructidor an V/4 septembre 1797 qui frappe les membres de l'opposition dite royaliste, les contraintes qui pèsent sur les institutions intellectuelles et sur les journaux se renforcent. Parmi les victimes des mesures de répression politique figurent plusieurs membres de l'Institut national – parmi eux des membres de la Classe des sciences morales et politiques (François Barthélémy, l'abbé Sicard) –, des rédacteurs de journaux « littéraires », et des membres de plusieurs sociétés et institutions savantes parisiennes. Ces mesures de répression exceptionnelles – il ne s'agit pas seulement de museler l'opposition politique, mais de casser les élections qui ont eu lieu au printemps et dont les résultats étaient favorables aux opposants de la Constitution de l'an III – sont légitimées alors par une équipe de rédacteurs, pour la plupart membres de l'Institut national (Dominique Garat, Pierre-Claude-François Daunou, Marie-Joseph Chénier et

¹⁶ *Opinion de Jean-François Baraillon sur l'accumulation de places et de traitements, ayant pour objet les arts, les sciences et l'instruction publique*, Conseil des Cinq-cents, séance du 1^{er} germinal an V/21 mars 1797, Paris, Imprimerie nationale, germinal an V, p. 2.

¹⁷ Pierre Didot, imprimeur aux galeries du Palais national des sciences et arts, *Épître à l'Institut sur la nécessité d'encourager les artistes*, lu à la séance du 13 vendémiaire an V/4 octobre 1796.

Pierre-Jean-Georges Cabanis), réunis autour d'un journal publié à Paris entre le 1^{er} septembre 1798 et le 20 juillet 1798 : *Le Conservateur. Journal politique, philosophique et littéraire*¹⁸. Pour ces derniers, le coup d'État doit marquer une étape essentielle dans le renforcement de l'entreprise de régénération conduite par les savants et les législateurs. Si l'ancien conventionnel Garat n'entre au Conseil des Anciens qu'en 1799, les trois derniers sont des membres importants de l'autre chambre législative, le Conseil des Cinq-cents, Daunou étant élu secrétaire en mars 1797. *Le Conservateur*, qui traite autant des affaires politiques intérieures que de celles qui relèvent des différents espaces politiques composant la Grande Nation, illustre et renforce le lien indissociable établi entre le monde politique et le monde intellectuel. Or, tout en se montrant d'ardents défenseurs du régime républicain, ses rédacteurs n'en préconisent pas moins de profonds changements, tels que la création d'un « ministère » de l'instruction publique (distinct du ministère de l'Intérieur), afin de renforcer l'efficacité de l'œuvre de républicanisation des esprits.

Aux côtés des savants de l'Institut national, d'autres acteurs, sans doute encore trop minorés par l'historiographie, jouent pourtant un rôle essentiel dans cette entreprise : les membres des administrations et, plus précisément, certains des hommes de lettres et savants qui travaillent dans les différents bureaux du ministère de l'Intérieur. Depuis la mise en place de la République en 1792, le personnel de ces administrations s'est profondément renouvelé, particulièrement dans les années 1793-1794, qui ont vu l'entrée en piste de nombreux acteurs choisis autant pour leur attachement politique à la République que pour leurs compétences – compétences qui justifient d'ailleurs la continuité du personnel constatée entre les administrations du gouvernement révolutionnaire de l'an II et celles du Directoire. Comme ont pu le montrer les différentes études dont ils ont été l'objet, nombre d'entre eux bénéficient même d'une certaine légitimité dans le monde des lettres, des sciences et des arts, signe encore de la difficulté à distinguer des espaces autonomes dans lesquels s'inscriraient les différents acteurs¹⁹. Sous le Directoire, ce personnel administratif joue un rôle majeur dans l'entreprise de pédagogie politique, les différents membres des bureaux du ministère de l'Intérieur se taillant même une réputation en publiant des ouvrages (catéchismes, pièces de théâtre, romans, chansons,...) qui diffusent les principes républicains. C'est par exemple le cas de Jean-François Sobry, ancien greffier de la commune de Lyon, accusateur public du département du Rhône après le 9 thermidor an II, qui entre au ministère de l'Intérieur le 15 fructidor an V, quelques jours après le coup d'État, et devient sous-chef au bureau de l'instruction publique en 1798. Il publie par ailleurs de nombreux petits ouvrages (chants guerriers, programmes gymniques, traités d'éducation destinés aux enfants, traités de civilité) qui lui permettent de construire sa réputation tant dans le monde de l'administration que dans celui des lettres. À ses côtés, Évariste Parny, Joseph Rosny, Joseph Lavallée, François-Félix Nogaret, Nicolas Bouilly, Étienne-Marie Siauve, Dieudonné Thiébauld ou Auguste-Étienne-Xavier Poisson de La Chabeaussière, appartiennent à cette cohorte d'auteurs-administrateurs qui, réunis plus particulièrement autour du ministre François de Neufchâteau, sont les pièces maîtresses de l'encadrement culturel des populations qui doit garantir la défense et la stabilité de la République²⁰. Ce sont par ailleurs ces mêmes membres des administrations centrales qui contrôlent la

¹⁸ *Le Conservateur. Journal politique, philosophique et littéraire*, Paris, imprimerie du Conservateur, 323 n°, 15 fructidor an V-2 thermidor an VI/1^{er} sept. 1797-20 juillet 1798.

¹⁹ Catherine Kawa, *Les ronds de cuir en Révolution*, Paris, 1996 ; Dominique Margairaz, *François de Neufchâteau. Biographie intellectuelle*, Paris, 2005, p. 364.

²⁰ Sur quelques-uns de ces acteurs, cf. Catriona Seth, « Parny et l'instruction publique : un affrontement d'idéologies », in : Philippe Bourdin et Bernard Gainot (dir.), *La République directoriale*, Paris, 1998, t. 2, p. 439-454 ; Jean-Luc Chappey, « Les

distribution des pensions et les dynamiques de carrière au sein du monde des lettres et des sciences. En dépit de la fragilité de leur position, toujours susceptible d'être mise en cause lors des différents coups d'État, les membres de ce groupe sont autant, sinon plus que les savants de l'Institut national, les maîtres d'œuvre de l'entreprise de pédagogie politique menée sous le Directoire. Les attaques dont ils deviennent progressivement la cible, les oppositions qui peuvent les diviser, jouent donc un rôle particulièrement important dans la mise en cause du régime.

C'est en effet à l'intérieur de la configuration républicaine que les tensions vont progressivement se renforcer, contribuant à fragiliser le régime mis en place en l'an III. À partir de 1798, alors que se fait jour une ligne de fracture de plus en plus importante entre les républicains « conservateurs » et les membres du courant néo-jacobin, des critiques se multiplient contre l'organisation épistémologique et institutionnelle des savoirs, mettant encore en cause les fondements de « l'encyclopédie vivante ». Ces critiques sont doubles, comme nous l'avons déjà évoqué. D'un côté, elles portent contre le rôle assigné aux « savants » de l'Institut national, considérés comme responsables des difficultés du régime et de l'échec de la républicanisation des esprits. De nombreux théoriciens, proches des néo-jacobins, mettent en cause les modalités de cette entreprise et dénoncent la reconstitution d'une élite intellectuelle, véritable caste, accusée de reconstituer l'ordre académique de l'Ancien Régime. Le constat particulièrement alarmant porté par l'auteur de *l'Introduction à la connaissance et au perfectionnement de l'homme physique et moral*, un certain Borelly de Marseille, est partagé par de nombreux républicains dont les critiques rejoignent celles portées contre les adversaires du régime :

[...] Toute émulation y [*i.e.* dans les départements méridionaux] est éteinte en ce moment actuel. [...] Les esprits, enfin, y sont tellement aigris et exaspérés des suites effroyables de nos convulsions politiques, que l'éducation des enfants et tout ce qui peut tendre à perfectionner la raison humaine, sont, presque, devenus étrangers et indifférents aux meilleurs citoyens. Quand notre corps législatif et notre gouvernement, ouvriront-ils les yeux, sur notre situation présente ? Et quand s'occuperont-ils, sérieusement, des moyens d'arrêter l'entière décadence, qui nous menace ? Qu'ils pensent, que la génération qui nous succède, est abandonnée à elle-même, et ne reçoit aucune sorte d'éducation depuis huit à neuf ans. [...] Toutes nos académies, toutes nos sociétés d'agriculture et d'arts ont été proscrites, sous le prétexte absurde que l'aristocratie des talents est contraire à l'égalité républicaine ; et l'on croit, maintenant, que l'Institut National les suppléera, avec avantage. Fasse le ciel, que cela soit ! Mais on peut douter, que nos vœux, à cet égard, s'accomplissent. Il était facile d'en faire un très bel établissement, quand on l'a formé ; il serait, peut-être, impossible, aujourd'hui, de détruire les vices dont il est infecté²¹.

En 1799, ces critiques sont élargies et relayées par les membres de plusieurs institutions comme ceux du Portique républicain, artistes et hommes de lettres qui refusent d'accueillir parmi eux des membres de l'Institut et cherchent de nouveaux instruments pour régénérer le peuple et combattre les « superstitions »²². À ces critiques s'ajoutent celles portées contre les « désordres », les

tribulations de Joseph Rosny (1771-1814). Questions sur le statut de l'écrivain en Révolution », in : *Annales historiques de la Révolution française*, n°356, avril/juin 2009, p. 119-142 ; Jean-Charles Buttier, « Les trois vies du *Catéchisme républicain, philosophique et moral* de la Chabeaussière », in : *Annales historiques de la Révolution française*, n°364, avril-juin 2011.

²¹ Borelly, *Introduction à la connaissance et au perfectionnement de l'homme physique et moral*, Marseille, Jean Mossy, an V/1797, p. vi-viii.

²² Jean-Luc Chappey, « Le Portique républicain et les enjeux de la mobilisation des arts autour de brumaire an VIII », in : Philippe Bourdin et Gérard Loubinoux (dir.), *Les arts de la scène et la Révolution française*, Clermont-Ferrand, 2004, p. 487-508.

dysfonctionnements du monde intellectuel, critiques qui visent particulièrement les « charlatans », les « petits », tous ceux dont la réputation d'hommes de lettres ou de savants apparaît comme usurpée. Ces attaques reprennent celles portées dès 1790 contre les « libertés » dont les effets sur les mondes littéraires et scientifiques seraient de bouleverser les formes de reconnaissance et de légitimation en faveurs « d'intrus » et d'usurpateurs accusés de « dégrader » les lettres ou les sciences. Ces attaques proviennent en partie, ce n'est pas un paradoxe, de certaines personnalités républicaines les plus légitimes et les mieux placées. En effet, face aux attaques précédentes portées contre les institutions dominantes, une réaction défensive se fait jour qui aboutit à dénoncer les interventions des « petits » et à réclamer une intervention plus contraignante des autorités politiques et administratives afin de rétablir l'ordre et de défendre les positions établies. Dans un contexte de concurrence et de luttes intenses au sein du monde des sciences et des lettres, ces prises de position sont souvent relayées par des auteurs de second rang qui cherchent ainsi à se faire un nom et prendre la place de ceux-là même qu'ils dénoncent.

Dans un article intitulé « La fin du monde toute prochaine, résultat nécessaire d'un système philosophique très en faveur actuellement » et publié dans les *Mémoires d'économie publique* dirigé par Pierre-Louis Roederer (1799), un certain Louis-Germain Petитай, dit Polichinelle, s'en prend ainsi violemment à ces

encouragements sans mesures donnés à l'instruction publique, ces prytanées, ces écoles sans nombre ouvertes gratuitement et indistinctement à tous, cette banalité des connaissances humaines ; enfin cette manie propagante et endocrinante qui, par des excitants hors nature, ou par des facilités trop grandes, ne fait autre chose qu'introduire dans le sanctuaire de la science une populace indigne d'en approcher²³.

Petitain dénonce encore les possibilités, selon lui inadmissibles, offertes par les autorités pour ouvrir plus largement les portes du monde intellectuel et culturel. Selon lui, il convient au contraire de restreindre l'accès aux professions d'écrivain et de savant et de promouvoir la formation d'une aristocratie intellectuelle. Il prend particulièrement pour cible la politique de pension menée par les autorités, ainsi que les diverses faveurs offertes aux écrivains comme ces postes au sein des administrations :

Jamais, depuis dix ans, les circonstances, l'opinion dominante et le malheur des temps, n'ont fait affluer tant d'écrivains et de beaux esprits dans les bureaux de la République, et jamais certainement, on n'y fit moins de besogne avec un plus grand nombre d'employés²⁴.

Selon Petitain, il conviendrait de réduire les possibilités d'accéder aux institutions d'enseignement et de limiter le nombre et l'accès aux institutions savantes. Les enjeux de telles prises de position dépassent de loin les contours du monde intellectuel : ces critiques mettent en cause la capacité des autorités politiques et administratives à instaurer un ordre présenté comme légitime ; dès lors, elles justifient les revendications – de plus en plus nombreuses au sein du monde intellectuel – de renforcer les moyens d'action et d'intervention des autorités au sein de l'espace intellectuel, des revendications

²³ Louis-Germain Petitain, « La fin du monde toute prochaine, résultat nécessaire d'un système philosophique très en faveur actuellement », in : *Mémoires d'économie publique, de morale et de politique*, Paris, imprimerie du Journal de Paris, 1799, t. II, p. 63-98.

²⁴ Louis-Germain Petitain, « Quelques vues sur ce qu'on appelle la propagation des Lumières et les effets naturels d'une grande multiplication de cette classe d'hommes dits philosophes, penseurs, gens de lettres », in : *Mémoires d'économie publique, de morale et de politique*, Paris, imprimerie du Journal de Paris, 1799, t. V, p. 313.

qui font écho à celles en faveur de la « révision » de la Constitution de l'an III et du renforcement de l'exécutif. Même parmi le courant proche des néo-jacobins, cette revendication en faveur d'une plus grande régulation des productions intellectuelles s'impose avec force. C'est ce que montre cet appel lancé par les rédacteurs du journal *L'indépendant*, qui invitent les autorités à mieux réguler le monde des théâtres et de l'édition afin que les écrivains puissent remplir leur mission politique :

On ne peut pas dire que la classe des gens de lettres soit inutile dans un État. On peut voir aujourd'hui, plus que jamais, qu'elle fait toujours quelque chose, et qu'à la longue, elle fait réellement tout. De tous les pouvoirs, le plus fort est celui de l'opinion ; et certainement, les gens de lettres la fixent tôt ou tard. Laisser cette classe toujours agissante, toujours prédicante, toujours mécontente, la laisser sans le secours d'une main protectrice qui la conduise, c'est une grande faute politique. Lui nommer un chef patriote, respecté, honoré par tout le monde, assez instruit pour tout juger, assez supérieur pour ne jalouser aucun talent ; c'est mettre les gens de lettres dans une dépendance plus immédiate du gouvernement, et les rendre utiles à la chose publique²⁵...

Une alliance contre-nature d'intérêts divergents se cristallise ainsi autour de la dénonciation des dysfonctionnements de l'entreprise de républicanisation des esprits, favorisant ainsi la réunion autour de ceux qui souhaitent « réviser » la Constitution de l'an III. Ce n'est pas un paradoxe de constater que la République directoriale chute en partie en novembre 1799, du fait des tensions qui traversent le monde intellectuel. Comme l'a montré Pierre Serna, certaines des grandes personnalités intellectuelles du Directoire (Cabanis, Roederer) participent à la constitution de cet « extrême centre » et choisissent d'enterrer la Constitution de l'an III²⁶. Pour la plupart d'entre eux, remplis d'illusions sur les ambitions de Bonaparte, il s'agit de mettre en place les moyens de régulation susceptibles de permettre un meilleur encadrement du monde intellectuel, afin de renforcer l'efficacité de l'œuvre de régénération en vue d'instaurer la République²⁷. Rapidement néanmoins, une nouvelle organisation des rapports entre le pouvoir politique et l'espace intellectuel est mise en place, contribuant progressivement à l'effacement de l'héritage républicain et révolutionnaire.

III. La réorganisation impériale et la figure de *l'intellectuel*

Au lendemain du coup d'État du 9 novembre 1799, les nombreuses critiques contre les fondements épistémologiques et institutionnels de l'espace intellectuel refont surface dans la presse, participant à la construction de la « légende noire » sur laquelle va s'appuyer la légitimation du régime consulaire. Le principe de « l'encyclopédie vivante » incarnée par l'Institut national, la prééminence des sciences sur les lettres, la dénonciation des « désordres » liés à l'absence de régulation du monde de la librairie ou de l'enseignement, s'imposent comme autant de thèmes sur lesquels s'appuient les attaques de plus en plus nombreuses contre l'héritage autant politique qu'intellectuel de la République directoriale. Alors que la configuration mise en place en l'an III instaurait une forme de confusion

²⁵ *L'indépendant*, 15 prairial an VI, n°255.

²⁶ Pierre Serna, *La république des girouettes. 1789-1815 et au-delà. Une anomalie politique : la France de l'extrême centre*, Paris, 2005. Sur le courant des néo-jacobins, on se reportera à l'ouvrage de Bernard Gainot, *1799, un nouveau Jacobinisme : la démocratie représentative, une alternative à brumaire*, Paris, 2001.

²⁷ Jean-Luc Chappey, « Les Idéologues face au Coup d'État du 18 brumaire an VIII : des illusions aux désillusions », in : *Politix*, n°56, 2001, p. 55-75.

entre l'ordre politique et l'ordre intellectuel symbolisé au sein de la Classe des sciences morales et politiques, un nouveau mode de relation tend progressivement à s'instaurer, s'appuyant sur les revendications de distanciation, voire d'autonomisation, entre l'espace politique et le monde intellectuel.

Ces revendications sont en partie exprimées par Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales qui pose clairement la question des rapports entre le monde intellectuel et le monde politique dans son *Recueil des mémoires adressés à l'Institut national de France sur la destitution des citoyens Carnot, Barthélémy, Pastoret, Sicard et Fontanes*. De Sales (1741-1816), polygraphe, s'est taillé une réputation après la publication en 1770 d'un ouvrage, *De la Philosophie de la Nature*, qui lui vaut d'être emprisonné en 1777. Il suscite alors l'attention de plusieurs personnalités, dont Voltaire, qui lancent une souscription pour lui venir en aide et payer ses avocats. Emprisonné sous la Terreur, il sort de prison au lendemain de la chute de Robespierre. Bénéficiant du soutien des autorités républicaines, il est alors élu membre de la seconde Classe des sciences morales et politiques en 1795 (section histoire). En 1800, il s'agit de décider si les membres de l'Institut proscrits après le coup d'État de septembre 1797 peuvent ou non retrouver leur siège. Dans son *Recueil*, De Sales entend distinguer nettement ce qu'il nomme le « délit politique » et la « peine littéraire » et, de fait, différencie, dans le cadre de « crimes d'opinion », deux juridictions : la juridiction politique et civile d'un côté, la juridiction « littéraire » de l'autre. C'est ainsi affirmer nettement une volonté d'autonomie de l'instance de légitimité intellectuelle. Les membres de l'Institut condamnés en 1797 ne peuvent selon lui être victimes d'une double peine. Condamnés par les tribunaux, ils devraient garder leur statut et leur titre au sein de l'espace intellectuel :

L'opinion publique établit une distance incommensurable entre la justice des gens de lettres et la justice des Gouvernements. [...] Je vais plus loin ; et il me semble qu'il est impossible d'infliger à nos cinq collègues, pour un délit simple, la double peine de l'exil dans un monde nouveau, et de la radiation de nos listes académiques : car enfin, dans l'hypothèse même qu'ils auraient démerité du gouvernement, il suffit qu'ils n'aient pas démerité de la littérature, pour qu'il leur reste une porte vers le repentir. [...] Je ne vois aucune absurdité à supposer que l'homme fier qui s'élève contre le pouvoir, puisse fléchir devant les lumières et que le désir de se conserver l'estime des gens de lettres, l'amène à des démarches de paix, qu'il refuserait à un gouvernement, qui ne se présente devant lui qu'avec l'arme terrible des supplices. N'oublions pas qu'il y a ici deux hommes très distincts, dans chacun des infortunés que l'on nous condamne à proscrire : l'homme public, qui parle à l'opinion par ses idées politiques, et l'homme privé qu'on a récompensé de ses travaux, par son rang dans la première Société des gens de lettres ; si l'homme public devient perturbateur, c'est à la loi, mais à la loi seule à le frapper ; si c'est l'homme privé qui prévarique, c'est à la Société dont il est membre à lui infliger la seule peine qui soit en son pouvoir, celle de le bannir de son sein. De là résulte une distinction essentielle entre les délits contre l'ordre public qui amènent une peine afflictive, et les délits littéraires qui n'entraînent que des peines d'opinion²⁸.

À bien des égards, la réorganisation des institutions savantes et pédagogiques entamée par Bonaparte dès 1800, qui aboutira à la suppression des écoles centrales et, en 1803, de la Classe des sciences morales et politique de l'Institut, s'inscrit dans la continuité de ces critiques. En renforçant le pouvoir des « professeurs » et le processus d'institutionnalisation des savoirs qui marginalisent progressivement le modèle encyclopédique, en instaurant de nouveaux partages et de nouvelles

²⁸ Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales, *Recueil des mémoires adressés à l'Institut national de France sur la destitution des citoyens Carnot, Barthélémy, Pastoret, Sicard et Fontanes*. Nouvelle édition augmentée d'un supplément, Paris, J.-J. Fuchs, an VIII, p. 7-11.

relations entre les différentes productions intellectuelles, Bonaparte cherche à recomposer les rapports entre le pouvoir politique d'une part, les sciences et les lettres de l'autre. S'il valorise les activités intellectuelles et culturelles dans un but de propagande nationale et de promotion individuelle²⁹, il cherche désormais à distinguer nettement la sphère de délibération et de décision politique de celle des travaux littéraires, scientifiques et artistiques. Ces revendications vont être largement reprises par un pouvoir politique soucieux d'affaiblir toutes les formes de contre-pouvoirs : en favorisant une forme d'autonomisation de l'espace intellectuel, il s'agit pour Bonaparte de neutraliser – voire de supprimer – la possibilité pour les savants et les hommes de lettres d'intervenir en politique, tout en mettant en place les moyens de renforcer le contrôle de l'État sur leurs productions. La valorisation des professeurs ou des écrivains par le biais des nouveaux outils symboliques de consécration (comme la Légion d'Honneur ou l'université), la promotion des progrès des Sciences, Lettres et Arts (telle qu'elle se manifeste lors de la présentation des fameux rapports rédigés par les membres de l'Institut en 1808) n'est pas contradictoire avec cette entreprise de rupture entre la sphère du pouvoir et celle du savoir. Le régime bonapartiste a rendu possible l'affirmation de la figure du savant-professeur et de l'écrivain incarné par Georges Cuvier et René de Chateaubriand. On comprend que la plupart des savants et des hommes de lettres se contentent de ce régime qui leur permet de conquérir ou de défendre des positions de pouvoir à la croisée des espaces scientifiques ou littéraires et administratifs.

Les transformations de la position du savant ou de l'homme de lettres comme les mutations de l'organisation institutionnelle des savoirs ont des effets sur la mise en place d'un nouvel ordre social et politique : les ruptures constatées sous l'Empire dans les modalités d'élaboration et les fonctions de la statistique départementale, la promotion de l'anatomie comparée, participent à la valorisation de nouveaux cadres de lecture de la société, favorisant la mise en place et la légitimation de nouvelles formes de domination sociales, sexuelles, voire raciales, certains naturalistes participant à la justification du rétablissement de l'esclavage à partir de 1802. Face à ce processus, certains, comme Germaine de Staël, voire un Pierre-Louis Roederer, cherchent à promouvoir l'idée que les écrivains peuvent incarner un contre-pouvoir : dans son ouvrage *De la littérature* (1800), Staël défend l'idée que les « écrivains distingués » doivent diriger l'opinion, jouer le rôle d'intermédiaires entre le pouvoir et le « peuple », rejoignant ainsi l'idée défendue par Roederer, et par ceux qui revendiquent sous l'Empire le statut d'héritiers des Lumières, pour qui les savants ou les écrivains doivent « guider » l'opinion publique et la transformer. Face à la figure du professeur et à celle de l'académicien expert, souvent membre de l'administration, se met en place une nouvelle figure, celle de l'écrivain, de l'homme de lettres qui refuse, au nom d'une mission civique, de se soumettre complètement à l'autorité politique. C'est dans cette perspective que l'on peut mesurer l'importance des débats qui, sous l'Empire, portent sur le statut de l'homme de lettres (question sur « l'indépendance de l'homme de lettres » mise au concours par l'Institut en 1805) et les diverses propositions faites pour améliorer sa position autour desquelles se construit l'opposition entre les héritiers des Lumières et celle des partisans du Grand Siècle dont Stéphane Zékian a récemment renouvelé l'approche³⁰.

À partir de 1810, dans un contexte de tensions marquées par les tentatives de résistances d'une partie des membres des Académies contre l'affermissement des contraintes politiques (affaire des prix décennaux), on peut constater que le terme d'« Idéologue » est encore utilisé de manière péjorative

²⁹ Annie Jourdan, *Napoléon : héros, imperator, mécène*, Paris, 1998 ; Jean-Claude Bonnet (dir.), *L'Empire des Muses. Napoléon, les arts et les lettres*, Paris, 2004.

³⁰ Stéphane Zékian, *L'invention des classiques. Le 'Siècle de Louis XIV' a-t-il existé ?*, Paris, 2012. Voir également l'article de S. Zékian dans ce volume.

dans les documents officiels, et en particulier ceux de la Direction générale de l'Imprimerie, pour stigmatiser ceux qui tendent à mettre en cause le contrôle de l'État sur le monde des sciences et des lettres. Ce moment particulier voit en effet la multiplication des projets en faveur de la création de sociétés privées de mécènes et de souscripteurs sur le modèle des sociétés savantes qui avaient vu le jour durant les premières années de la Révolution, la Société nationale des Neuf Sœurs ou le Lycée des arts. À travers ces projets, il s'agit de permettre à des savants et des hommes de lettres de publier leurs ouvrages et d'affirmer ce que l'on peut définir comme une certaine autonomie face à l'État et à l'encadrement administratif qui est mis en place, puis renforcé par la création de l'université en 1808 et la réorganisation du marché du livre en février 1810. Le danger d'une telle entreprise est ainsi pointé du doigt dans un rapport de 1813 de la Direction générale de l'Imprimerie :

Un vieil idéologue, M. [Marc-Ferdinand] Groubert de Groubentall veut nous enrichir d'un mémoire sur les moyens d'améliorer le sort des gens de lettres. Son idée est qu'il n'y a de bon que la littérature et les gens de lettres ; qu'un État ne peut bien aller que par eux, parce qu'ils sont la source de toute la lumière. Il crée en conséquence un empire littéraire gouverné par l'aristocratie de l'Institut. Rien ne manque à ce plan de ce qui pourrait donner aux écrivains une fortune et une autorité tout à fait indépendante du gouvernement [...]. L'idée de faire une corporation des écrivains [...] produirait une institution bien autrement formidable que n'ont pu l'être la Sorbonne, les Jésuites, les Moines, les sectes secrètes et même l'Inquisition³¹.

Le problème qui se pose ici, c'est qu'il puisse exister des espaces au sein desquels peut se construire et se diffuser une réputation littéraire ou une légitimité scientifique en dehors du contrôle de l'État : c'est, par là, défendre l'idée d'une communauté scientifique ou littéraire qui se réapproprierait ses propres règles de fonctionnement et s'imposerait comme un organe indépendant, sinon concurrent, au pouvoir de l'État. En favorisant la promotion de l'homme de lettres contre le savant et l'autonomie d'un espace littéraire, Napoléon Bonaparte participe à la construction d'un espace qu'il espère contrôler, mais qui se tourne progressivement contre lui, comme l'illustrent les résistances qui se multiplient au sein des Académies au moment des prix décennaux³². Cette résistance est d'autant plus justifiée aux yeux de certains membres des académies que l'État a encore largement renforcé son intervention par le biais de la remise en ordre du monde de la librairie et de l'imprimerie. La Restauration ne fait que renforcer le processus amorcé sous l'Empire. Comme le souligne Corinne Legoy à travers son étude consacrée aux panégyristes du pouvoir royal, la période qui débute en 1815 est un moment privilégié dans la diffusion du sacerdoce intellectuel et de la valorisation symbolique de la figure de l'écrivain. Au rapport traditionnel établi par le mécénat s'ajoute l'idée d'une mission particulière que le pouvoir doit reconnaître aux écrivains, donnant ainsi une nouvelle actualité au lien entre littérature et pédagogie³³.

³¹ Archives Nationales, Direction générale de l'Imprimerie, AF/IV/1049.

³² Catriona Seth, « L'Institut et les prix littéraires », in : Jean-Claude Bonnet (cf. note 29), p. 111-132. En 1810, un rapport officiel fustige ainsi les membres de la seconde Classe dont « la marche constante et secrète [...] tend sans cesse d'un côté à discréditer le gouvernement et à obscurcir sa gloire et de l'autre à concentrer exclusivement ses bienfaits dans le sein même de l'Institut, et surtout à faire sentir à tout savant, à tout homme de lettres, à tout artiste, que pour arriver aux honneurs littéraires, ce n'est pas au gouvernement, mais à l'Institut qu'il faut se dévouer » (« Rapport sur les prix décennaux », Archives Nationales, AF/IV/1050, dossier n° 6).

³³ Corinne Legoy, *L'enthousiasme désenchanté. Éloge du pouvoir sous la Restauration*, Paris, 2010, p. 67. Voir également Gisèle Sapiro, *La responsabilité de l'écrivain. Littérature, droit et morale en France, XIX^{ème}-XXI^{ème} siècles*, Paris, 2011.

Il n'est donc pas paradoxal de constater que l'Empire voit émerger une figure d'intellectuel qui se rapproche de celle qui sera canonisée au cours du XIX^{ème} siècle : c'est en effet moins le modèle de l'Idéologue que celui de l'intellectuel guide de l'opinion qui triomphe sous la III^{ème} République, justement parce que l'Empire construit progressivement une séparation franche entre l'espace intellectuel et l'espace politique, rupture qui, supprimant l'idéal de régénération, constituait le cœur du projet porté par les républicains du Directoire. Cette configuration où les espaces de savoir et de pouvoir sont appelés à être indissociablement liés, constitue sans doute une réelle originalité et explique, en large partie, que c'est contre la figure de l'Idéologue que se construit celle de l'écrivain et du savant « pur » du XIX^{ème} siècle. Si la redécouverte des Idéologues en France dans les années 1880-1890 a indéniablement contribué à la légitimation de la figure de l'intellectuel français de la fin du XIX^{ème} siècle et à la construction de sa relation privilégiée avec l'histoire de la République, il convient néanmoins de constater qu'entre Cabanis et Zola, il ne saurait y avoir une quelconque continuité de statut ou de projet – rappel sans doute encore nécessaire pour ceux qui cherchent, en dehors de toute forme de réification ou d'héroïsation, à écrire l'histoire des intellectuels.

« Un petit peuple isolé, sans alliés et sans amis »

Les écrivains et l'Institut au tournant du XIX^{ème} siècle

Stéphane Zékian

À partir du Directoire, le diagnostic, parfois impassible mais souvent éploré, d'une décadence sociale de la littérature représente l'un des poncifs les mieux enracinés dans l'espace public. Les écrivains, lit-on notamment dans la presse réactionnaire, auraient perdu l'aura qui était encore la leur quelques décennies auparavant. Ce sentiment de déclassement est lié à la conviction d'assister à un tournant dans l'économie de la grandeur symbolique : sous l'effet du spectaculaire essor des sciences de la nature au XVIII^{ème} siècle, les hommes de lettres se verraient détrônés au grand bénéfice des savants. Cette passation de pouvoir entérinerait le triomphe d'une nouvelle échelle de valeurs. À en croire l'argumentaire des Cassandre, de nombreux écrivains seraient eux-mêmes responsables de cette supposée désaffection. À trop vouloir s'ouvrir à l'influence des sciences ; à recycler sans mesure un vocabulaire issu des sciences de la nature, ils auraient dénaturé leur pratique. Ce faisant, ils auraient suscité la perplexité, la lassitude et pour finir l'indifférence du public. Les observateurs les plus grandiloquents annoncent même la mort imminente de la littérature française gangrenée par le prosaïsme scientifique.

J'aimerais revenir ici sur la version institutionnelle de ces lamentations, et plus spécialement sur les querelles attisées par la redéfinition des hiérarchies académiques à partir de Thermidor. L'inscription de l'Institut national dans la Constitution de l'an III soulève en effet une puissante vague de polémiques sur le statut des lettres dans la cartographie des savoirs. Sous le Consulat puis au début de la Restauration, les réformes bouleversant l'agencement des Classes au sein de l'Institut alimenteront, à leur tour, une réflexion collective sur la situation institutionnelle des écrivains. L'effervescence théorique des premières années du XIX^{ème} siècle se manifeste par la récurrence de quelques grandes questions et surtout par la diversité (et parfois l'incompatibilité) des réponses qui leur sont apportées : quelle place l'organisation officielle des savoirs doit-elle assigner aux écrivains ? Quelle définition des lettres l'Académie doit-elle promouvoir ? Faut-il instituer le raccordement des lettres à d'autres types de discours ou convient-il, au contraire, de ménager un îlot littéraire ?

L'intérêt de ces débats aujourd'hui largement oubliés est d'éclairer, avant leur fixation, les contours hésitants de ce qui allait devenir l'un des lieux stratégiques de l'institution littéraire au XIX^{ème} siècle. Leur connaissance devrait contribuer à une meilleure saisie des enjeux inhérents aux options épistémologiques qui se sont finalement inscrites dans la durée du long XIX^{ème} siècle. À titre de précaution liminaire, on se gardera de réduire ces querelles de territoires à un affrontement corporatiste dressant les porte-parole des lettres contre ceux des sciences. En raisonnant de la sorte, on ne ferait que recycler, sans la mettre à distance, une problématisation d'autant plus polémique qu'elle émane d'une des mouvances doctrinales alors en présence. Ce que permettent d'observer les débats autour de l'institution académique, c'est qu'il n'y a pas en réalité de guerre entre les lettres et les sciences (contrairement à la représentation qu'un Bonald, avec d'autres, n'hésitera pas à accrédi-ter),

mais une opposition entre deux conceptions très contrastées des lettres et de leurs modes d'articulation avec d'autres régimes de discours. À cet égard, les luttes d'influence autour de l'Académie méritent l'attention en ce qu'elles rendent possible une histoire critique de ce qu'on n'appelle pas encore, à cette époque, les « deux cultures ». Elles permettent aussi d'établir dans quelle mesure les réformes académiques ont, en réglant diversement le rapport de la littérature avec les autres régimes de discours représentés à l'Institut, favorisé ou au contraire entravé la promotion de l'écrivain au rang d'un véritable intellectuel. De ce fait, la leçon des débats académiques pourrait contribuer à jeter une lumière inattendue sur une époque encore souvent envisagée sous le signe rassurant d'un sacre de l'écrivain.

I. La lutte des Classes

En tant qu'organisation savante, l'Institut national revêt une dimension constitutivement politique. Dans l'esprit de ses fondateurs, il n'est pas un cabinet d'érudition déconnecté des préoccupations publiques, mais bien le laboratoire d'où sortira une nouvelle Science de l'homme informée par les théories de l'Idéologie. C'est précisément à cette Science de l'homme qu'il appartient d'impulser la régénération sociale et politique ambitionnée par le nouveau régime. Foyer d'une science morale et politique en acte, l'Institut ne se contente pas d'accompagner la République. Sa vocation, plus profonde, est véritablement d'orienter la République et de la rendre viable. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que les savants et hommes de lettres réunis à l'Institut se voient investis d'une mission civilisatrice¹.

La question se pose néanmoins de savoir quel statut peuvent revendiquer les écrivains (par exemple les poètes) dans cette fédération de compétences. Le projet d'une association des savoirs particuliers au service d'une science globale leur ménage-t-il une place autre que décorative ? Il est vrai que, de Cadet de Gassicourt à Pierre Chaussard en passant par Révéroni Saint Cyr, de nombreuses voix s'élèvent alors pour plaider en faveur d'une union sacrée, d'une alliance des sciences et des lettres. On ne compte plus les brochures et ouvrages qui lancent un appel en ce sens². En dépit de ces professions de foi souvent enthousiastes, la promotion sociale du savant est souvent ressentie comme la source d'une dévalorisation de l'écrivain. L'ascension de l'un n'aurait lieu qu'au détriment de l'autre, et l'Institut national, symbole de l'idéal encyclopédique en vogue à cette époque, essuie pour cette raison des salves critiques d'une très grande virulence. Aux yeux de nombreux observateurs, il représente le principal théâtre d'une destitution qui ne dirait pas son nom. Il faut ici rappeler que l'Institut, dans sa formule initiale, se compose de trois Classes respectivement dédiées aux Sciences physiques et mathématiques, aux Sciences morales et politiques, enfin aux travaux relevant de la Littérature et des Beaux-arts. Dans une telle configuration, les « écrivains » se retrouvent cantonnés dans la troisième Classe, et spécialement dans les sections « Grammaire » et « Poésie ». On y trouve le romancier Louvet de Couvray, les poètes Fontanes, Delille et Lebrun ou encore les dramaturges Chénier et Andrieux.

Les détracteurs de l'Institut, outrés que les débats littéraires soient ainsi relégués dans la dernière des trois Classes, s'offusquent de ce qu'ils tiennent pour une situation d'arrière-garde : par sa structure même, l'Institut trahirait une dégradation symbolique des lettres. Ils dénoncent donc sans relâche la trivialité d'une époque qui ne jure que par la positivité des sciences de la matière ou par

¹ François Azouvi (dir), *L'institution de la Raison*, Paris, 1992.

² À titre d'échantillon représentatif, voir Charles-Louis Cadet de Gassicourt, « Le Poète et le Savant ou Dialogue sur la nécessité, pour les Littérateurs, de connaître la Théorie des Sciences », in : *Veillées des Muses*, n°12, février-mars 1800, p. 245-262.

l'abstraction des sciences mathématiques. Ils contestent, en particulier, l'autorité des Idéologues et le crédit dont jouit, jusqu'au sommet de l'État, une science morale faisant de l'expertise physiologique son centre de gravité – au risque d'une subordination sacrilège du moral au physique. Bien connu dans ses grandes lignes, ce réquisitoire recoupe une défense et illustration de l'âme humaine. Avant même le *Génie du christianisme*, la « Lettre à M. de Fontanes », que Chateaubriand publie dans le *Mercur* en 1800, dénonce ainsi les ravages de l'analyse et prône la réhabilitation d'une morale du sentiment. Dans la plupart des cas, l'hostilité au nouvel agencement des savoirs institués repose sur la thèse d'une incompatibilité entre l'organisation de l'Institut et la vocation supposée de la littérature (et singulièrement de la poésie conçue à la fois comme produit et comme véhicule d'une morale du sentiment). Cette thèse connaît deux versions qui se distinguent, pour l'essentiel, par leur tonalité : l'une franchement hautaine ; l'autre davantage portée à la déploration. Dans le premier cas, les adversaires du Directoire s'efforcent de disqualifier l'Institut en arguant de son insignifiance. La nouvelle formule académique bénéficierait selon eux d'un effet de mode, mais sa nullité littéraire en dévoilerait définitivement l'inanité. Elle signerait une faiblesse rédhitoire, un défaut de conception qui, loin d'être perfectible, envelopperait d'un même discrédit le nouveau régime et ses options épistémologiques. Cette délégitimation de l'histoire présente au nom de valeurs immuables se retrouve logiquement sous la plume vindicative des contre-révolutionnaires. C'est par exemple le cas chez Joseph de Maistre :

[L]es changements faits par le gouvernement français dans l'organisation des compagnies savantes choquent la raison, et ne supposent que la manie d'innover. La monarchie avait établi trois *Académies* à Paris : l'Académie française, celle des sciences et celles des belles-lettres. Belle et simple division : parole, entendement et mémoire ! La République, toujours en contradiction avec le bon sens antique, a trouvé beau de réunir tous les talents sous le nom d'*Institut National*, uniquement pour le plaisir de détruire et de faire un mot nouveau. Ainsi Chénier lit ses vers à Laplace qui lui récite ses formules pour se venger [...]³.

Sous les dehors prétentieux d'une encyclopédie vivante, l'Institut légaliserait le chaos. Les langages les plus divers s'y côtoient sans se comprendre. Ils se juxtaposent plus qu'ils ne s'articulent les uns aux autres. Au bel ordonnancement des anciennes Académies s'est substitué un manteau d'Arlequin disciplinaire, dont rien de grand ni profond ne saurait résulter. Mais il y a plus, car Maistre va plus loin et n'hésite pas à renverser les termes du problème. Selon lui, la pénurie de grands écrivains au sein de l'Institut signifie moins un déclassement des lettres qu'elle n'atteste l'incapacité du nouveau régime à s'attirer les suffrages des grands esprits. Si cette institution aberrante, qui tourne le dos à la rigueur logique autant qu'aux bienséances morales, a tout d'un désert littéraire, c'est moins l'effet d'un choix délibéré que l'indice accablant d'une impuissance. Au fond, il y aurait une sorte d'allergie naturelle des grands esprits à l'ordre des savoirs institué par le Directoire :

[O]n peut observer que tout ce que l'Institut national possède d'hommes réellement distingués appartient à l'ancien régime. Tous ont puisé l'instruction dans les anciennes écoles ; tous ont été élevés, employés, récompensés par les rois. Aujourd'hui les uns ont bu à la coupe de la Révolution, et font ce qu'ils peuvent pour se prouver que l'Institut national est quelque chose. D'autres y sont par intérêt, par paresse, ou par une suite de cette indifférence qui est l'unique caractère d'un siècle sans caractère. Je ne vois pas cependant que les patriarches de la littérature

³ Joseph de Maistre, « Bienfaits de la Révolution française » [1795 ? ; publié en 1870], dans *Œuvres complètes de J. de Maistre [...]*, Lyon, 1884, t. 7, p. 469-470.

française s'empressent beaucoup d'y prendre place : prudemment retirés, ils cherchent à se faire oublier et semblent dire aux distributeurs républicains de la gloire littéraire : *Honorez-nous, Messieurs, de votre indifférence*⁴.

Le jugement littéraire, qui décrète l'insignifiance d'écrivains pour la plupart liés au processus révolutionnaire, est bien sûr court-circuité par un réflexe politique. Cette posture hautaine est surtout mise au service d'un déni de légitimité : comme symbole de la France révolutionnée, l'Institut ne représenterait que lui-même et ne saurait donc passer pour une instance compétente de validation et de consécration littéraire. Le vrai tribunal du goût est ailleurs. Si la conjoncture ignore et bafoue les valeurs immuables du beau et du vrai, leur souveraineté n'en reste pas moins soustraite aux vicissitudes temporelles. Elle ne souffre pas la moindre atteinte d'une histoire sortie de ses gonds.

Le plus souvent, cependant, les ennemis du régime n'affichent pas la même assurance. Au lieu de faire comparaître l'Institut devant le tribunal atemporel du bon goût et des saines doctrines, ils se montrent plus pragmatiques et s'emploient à mesurer ce qui reste à sauver du prestige littéraire dans le nouveau monde académique. La provocation s'efface alors au profit d'une posture moins condescendante et plus inquiète. L'histoire présente n'est pas délégitimée par principe (comme chez Maistre), elle est au contraire envisagée frontalement et jusque dans ses conséquences les plus concrètes.

Le critique Dussault est l'un de ceux qui tirent la sonnette d'alarme. Nulle trace, chez lui, de l'apparente impassibilité maistrienne. Dussault dramatise volontiers la situation et produit un discours quasiment catastrophiste. Dès 1801, il s'étonne qu'il ait fallu attendre pas moins de six ans pour voir l'Institut décerner enfin un prix de poésie. À cette occasion, il souligne le décalage entre, d'une part, l'explosion littéraire consécutive à la Révolution et, d'autre part, le silence de l'Institut sur le chapitre littéraire. Le hiatus est évident : jamais on n'a autant écrit ni publié ; mais jamais la poésie n'a été aussi négligée par l'institution académique. Alors que tous les journaux publient des vers et que la moindre société savante honore les poètes du jour, l'Institut seul reste en retrait. Ce constat, outré pour les besoins de la cause, a pour fonction de préparer une description alarmiste du rapport de forces entre les Classes de l'Institut. Ce que brosse en effet Dussault, c'est un tableau militant de ce qu'on pourrait appeler la lutte des Classes. Dans cette optique, l'indifférence poétique reprochée à l'Institut apparaît comme le signe trop évident d'un combat singulièrement inégal. « Je ne puis [...] voir dans ce retard », écrit-il, « qu'une nouvelle preuve de l'ascendant que la métaphysique et les sciences exactes ont pris dans cette compagnie savante »⁵. Et il poursuit :

Qu'est-ce qu'un homme qui s'occupe d'arranger des mots, de cadencer de belles phrases, de faire de beaux vers, en comparaison de celui qui prétend sonder tous les secrets de *la pensée*, tous les mystères de *l'idéologie* ? Qu'est-ce qu'un poète ou un orateur en comparaison d'un chimiste, d'un naturaliste, d'un géomètre, d'un physiologiste, d'un botaniste ? Qu'est-ce que la plume et l'écrivoire en comparaison du compas, du quart de cercle, des cornues, des alambics, des loupes, des herbiers, des télescopes ? La disproportion est visible [...]⁶.

⁴ *Ibid.* Sur la défiance de Maistre envers l'empirisme scientifique et la survalorisation sociale de la science, voir Jean-Yves Pranchère, *L'Autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, 2004, p. 292-303.

⁵ Jean-Joseph-François Dussault, « Sur le prix de poésie décerné par l'Institut », in : *Journal des débats*, 24 octobre 1801, p. 3.

⁶ *Ibid.*

Ce complexe d'infériorité symbolique est renforcé par le constat, d'ailleurs incontestable, d'une infériorité cette fois numérique au sein de l'Institut. Les écrivains y étant sous-représentés, cette situation de domination ne fait qu'aggraver la précarité de leur statut.

Les savants ont encore l'avantage du nombre, et l'on sait que la fortune est toujours du côté *des gros bataillons* : il faut un microscope pour apercevoir, dans cette multitude de classes toutes dévouées aux sciences, la classe de littérature ; car les littérateurs se divisent tout au plus en grammairiens et en rhéteurs ; mais les divisions scientifiques sont presque infinies, depuis l'idéologie jusqu'à la mécanique, et depuis le calcul différentiel jusqu'à l'anatomie : dans les séances publiques, combien de rapports de toutes couleurs sur la *minéralogie*, sur la *géologie*, sur l'*alkali volatil-fluor*, sur les *gazs* [sic] et sur les *mophètes*, avant qu'on en vienne à la petite pièce de vers, véritable denier de la veuve, et parfait emblème du rôle que la littérature joue dans l'Institut [...]. Je crois voir un petit peuple isolé, sans alliés et sans amis, menacé par dix peuples confédérés, prêts à se partager sa dépouille⁷.

Inscrite en toutes lettres dans les statuts de l'Institut, l'égalité de tous les membres serait donc un leurre. Or l'inégalité des conditions académiques produit des effets extrêmement néfastes. La vogue des savants parasite le choix des sujets de poésie inscrits au concours. Pour ne pas paraître en retard sur leur époque, les orateurs et les poètes puisent sans discernement dans ce que le journaliste appelle ce « fatras obscur et barbare des nomenclatures scientifiques ». Certes, et Dussault le concède, ce phénomène de contamination s'est amorcé dès le XVIII^{ème} siècle. De ce point de vue, la nouvelle organisation académique ne fait que sanctionner une évolution antérieure à la Révolution. Mais le fait est qu'en lui donnant force de loi, l'Institut contribue à accélérer le processus. Dans la configuration qui est la sienne depuis 1795, le monde académique parisien serait donc à la fois le symptôme d'une dégradation et un facteur d'aggravation.

À terme, cette dégradation ne saurait avoir d'autre issue que l'extinction finale du peuple littéraire. On retrouve ici, avec la hantise d'une mort de la littérature française, un stéréotype parmi les plus tenaces dans le discours critique depuis au moins deux siècles⁸. Filant une métaphore territoriale et militaire pour désigner l'encerclement qui, selon lui, menace le « petit peuple » des écrivains, Dussault ne tarde pas à envisager la défaite finale de la citadelle littéraire. En l'occurrence, cette chute prend la forme d'une annexion, préalable d'une dissolution définitive : « On a vu », prévient-il avec solennité, « des nations transplantées oublier entièrement la langue de leur patrie, ou n'en plus conserver après quelques générations que des sons et des accents à peine reconnaissables. Tel est le sort qui menace la classe de littérature dans le mélange de l'Institut »⁹. Comment, dès lors, protéger ce peuple opprimé en butte à « l'anarchie calculée » qui règne à l'Institut ? Comment dissiper le spectre, largement fantasmé mais politiquement efficace, d'une disparition sociale des lettres ? Seule une réforme de l'Institut

⁷ *Ibid.*

⁸ Cette peau morte du langage critique n'en finit plus de servir. Voir Alexandre Gefen, « Ma fin est mon commencement : les discours critiques sur la fin de la littérature », in : *LHT*, n°6, publié le 10 juin 2009 : <http://www.fabula.org/lht/6/index.php?id=118> ; Laurent Demanze et Dominique Viart (dir.), *Fins de la littérature. Esthétiques et discours de la fin*, Paris, 2012, t. 1.

⁹ *Journal des débats*, 24 octobre 1801, p. 4. De son côté, le critique Jean Marie Bernard Clément prophétise carrément la mort de la langue française (*Journal littéraire*, Paris, 1797, t. 2, p. 105).

remettrait de l'ordre dans ce « mélange » funeste et, rendant aux lettres la place qu'elles n'aurait jamais dû perdre, mettrait un terme à ce que Michaud disqualifie en 1802 d'« algébromanie »¹⁰.

II. Vers « une paix durable dans la république des lettres » (Chaptal) ?

La réforme de l'Institut annoncée par l'arrêté gouvernemental du 23 janvier 1803 a traditionnellement été interprétée comme une mise au pas des Idéologues. Ce désaveu politique marque la fin du rêve encyclopédique que la première mouture de l'Institut avait brièvement doté d'une légitimité officielle. Au moins en théorie, cette réforme satisfait les adversaires de l'épistémologie directoriale autant qu'elle apaise les craintes diffuses dont Dussault s'était fait l'écho. Il n'est d'ailleurs pas anodin que Chaptal, alors ministre de l'Intérieur, justifie cette réforme par des considérations sur la stérilité littéraire de l'Institut. Celui-ci semblait avoir

une dangereuse influence sur le sort des lettres, altérer ou dénaturer les leçons de nos grands écrivains, tarir les sources de la véritable érudition, *déplacer les arbitres* et détruire les autorités du bon goût, abandonner à des hommes médiocres le sceptre de la littérature dont ils abusent si étrangement, égarer enfin la jeunesse et les étrangers qui cherchent en vain les traces de l'ancienne route¹¹.

La volonté de donner des gages aux ennemis du Directoire en dissipant le rêve encyclopédique révèle un changement de nature en même temps qu'un durcissement du régime. Suite à la très stratégique suppression de la Classe des sciences morales et politiques, l'Institut se compose désormais de quatre Classes (Sciences physiques et mathématiques ; Langue et littérature françaises ; Histoire et littérature ancienne – future Académie des Inscriptions et Belles-Lettres – ; Beaux-arts). Au terme de cette redistribution générale des places et des statuts, les écrivains siègent dans la nouvelle deuxième Classe, qui, bien qu'elle n'en porte pas le nom, marque une « résurrection subreptice »¹² de l'Académie française. De composition hétérogène, ce nouvel ensemble associe des transfuges de l'ancienne Classe de Sciences morales et politiques (notamment Cabanis et Volney), les rescapés du « petit peuple opprimé » des sections « Grammaire » et « Poésie » de l'ancienne troisième Classe, enfin plusieurs survivants de l'Académie française d'Ancien Régime qui sont très symboliquement réintégrés (Morellet, Saint-Lambert, Suard, Boufflers et La Harpe – ce dernier ne survit pas à sa nomination et meurt quelques semaines plus tard).

On a longtemps privilégié une lecture politique de cet arbitrage, avant de mettre l'accent sur ses enjeux proprement épistémologiques. Pour le pouvoir, il s'agit en effet de diviser pour mieux régner, de compartimenter les pratiques en aménageant des niches (des spécialités), afin d'exercer un contrôle plus ferme sur les discours de savoir et garder ainsi la main sur le marché des compétences¹³. En apparence, les écrivains recouvrent à cette occasion une certaine autonomie institutionnelle. En revenant à une organisation moins révolutionnaire, l'objectif avoué du pouvoir est d'instaurer, selon la formule de Chaptal, « une paix durable dans la république des lettres »¹⁴ et de faire retomber la peur

¹⁰ *Journal de l'Empire*, 11 septembre 1802. Titre donné lors de la reprise de cet article dans *Le Spectateur français au XIX^{ème} siècle, ou Variétés morales, politiques et littéraires recueillies des meilleurs écrits périodiques* (1805), reprint Genève, 1970, t. 2, p. 339-344.

¹¹ Cité d'après Léon Aucoc, *L'Institut de France*, Paris, 1889, p. 68, je souligne.

¹² Daniel Oster, *Histoire de l'Académie française*, Paris, 1970, p. 95.

¹³ Jean-Luc Chappey, *La Société des Observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris, Société des Études robespierristes, 2002, p. 393 sqq.

¹⁴ L. Aucoc (cf. note 11), p. 69.

d'un empiètement des prérogatives scientifiques sur le territoire du Parnasse¹⁵. Or, le moins que l'on puisse dire est que cet apaisement est une vue de l'esprit. Chez les porte-parole autoproclamés du prétendu « petit peuple », la mentalité d'assiégé est en effet loin de disparaître avec la réforme de 1803. La persistance, tout au long de l'Empire, d'un interminable débat sur « la prééminence des lettres ou des sciences » (un serpent de mer dans le discours médiatique de l'époque) donne la mesure du succès rencontré, malgré les mises au point plus fines et nuancées de savants comme Cuvier ou de philosophes comme Degérando, par une représentation binaire du champ intellectuel suite au démantèlement des Belles-Lettres. En dépit du rééquilibrage dont paraît témoigner l'arbitrage de 1803, de nombreux publicistes craignent plus que jamais le dialogue avec les savants. Cette appréhension tient au caractère asymétrique de ce dialogue : si les hommes de lettres sont bien en peine d'émettre un jugement motivé sur une nouvelle théorie scientifique, rien n'empêche en revanche les savants de se prononcer sur la plus ou moins grande qualité littéraire du dernier ouvrage à la mode. Et, de fait, certains ne se privent pas de donner leur avis – parfois sans ménagement.

Dans cette perspective, un épisode marquant est celui qui oppose, en 1809, l'astronome et mathématicien Jean-Baptiste Biot à toute une frange de la publicité lettrée. À cette époque, Biot est une figure bien installée dans les institutions savantes. À 35 ans, il est déjà professeur de physique au Collège de France et d'astronomie à la Faculté des Sciences de Paris. Depuis 1803, il siège en outre dans la première Classe de l'Institut et c'est justement cette appartenance que vont retenir ses contradicteurs. Dans un article intitulé « De l'influence des idées exactes dans les ouvrages littéraires »¹⁶, Biot lance un réquisitoire contre l'inconséquence scientifique d'écrivains comme Bernardin de Saint-Pierre ou Chateaubriand. Il réfute avec fermeté la thèse selon laquelle la vogue des sciences exactes ferait de l'ombre aux ouvrages littéraires. Prenant le contre-pied de la réforme de 1803, il refuse de cautionner une vision compartimentée des discours de savoir. À ses yeux, une circulation entre les lettres et les sciences est non seulement possible, mais nécessaire. Et Biot montre l'exemple en abattant les barrières qu'il juge à la fois illusoire et contre-productives. Faute d'un tel dialogue, les lettres s'exposeraient en effet au règne de l'arbitraire, du caprice :

On se plaint de ce que les lettres obtiennent aujourd'hui moins de succès qu'autrefois, et l'on en jette la faute sur les sciences. [...] C'est, dit-on, l'esprit géométrique qui tue les lettres. À force de vouloir tout comprendre, tout analyser, on dessèche l'imagination, et l'on la rend insensible aux fictions riantes de la poésie. L'étude des sciences exactes a renversé l'empire du merveilleux, personne n'y croit plus. Si elles continuent à se répandre, c'en est fait de la littérature [...]. Outre que ces reproches sont injustes, ils sont en même temps maladroits. Car l'esprit des sciences n'étant, par sa nature, que l'esprit d'examen et de doute, si l'on venait, par malheur, à prouver qu'il est essentiellement opposé au sentiment des beautés littéraires, il s'ensuivrait que ces beautés ne peuvent supporter un examen réfléchi ; qu'ainsi elles n'ont aucun fonds réel, et qu'elles ne peuvent être goûtées que par des gens qui ont renoncé à l'usage de leur raison et de leur jugement. Heureusement pour les sciences et pour les lettres, il s'en faut que cette conséquence soit vraie¹⁷.

¹⁵ J'ai tenté d'éclaircir certaines ambiguïtés de cette querelle de territoires dans « Les enjeux littéraires de la Science de l'homme. Bonald et Cabanis dans la 'guerre des sciences et des lettres' », dans Yves Citton et Lise Dumasy (dir.), *Le Moment des Idéologues : de l'émergence de la littérature à la constitution des sciences humaines*, Lyon, 2013.

¹⁶ Repris dans Jean-Baptiste Biot, *Mélanges scientifiques et littéraires*, Paris, 1858, t. 2, p. 1-19.

¹⁷ *Ibid.*

En niant de la sorte la moindre opposition entre le sentiment des beautés littéraires et l'esprit d'analyse en vigueur dans la pratique des sciences exactes, Biot s'autorise à reprendre plusieurs écrivains à ses yeux trop désinvoltes en matière scientifique. Ce faisant, il réveille la hantise d'une mise sous tutelle de la création littéraire par l'expertise savante et accréditée, aux yeux des Cassandre de tous bords, l'hypothèse d'un retour aux idéaux qui avaient animé les créateurs de l'Institut. À lire les réactions suscitées par son intervention, on se croit bientôt revenu plusieurs années en arrière, par exemple en 1802, quand les *Rapports du physique et du moral de l'Homme* de Cabanis avaient provoqué un tollé¹⁸. Sept ans plus tard, par-delà donc le traité de paix qu'est censé représenter la réforme de 1803, les protestations n'ont rien perdu de leur virulence. L'ironie amère du *Journal de l'Empire* ne suffit pas à masquer l'inquiétude des gardiens du temple : on y réclame plaisamment « qu'à l'avenir tout écrivain, avant d'obtenir la permission de publier un ouvrage littéraire quelconque, soit tenu de présenter une attestation de la section de géométrie de l'Institut, [attestation] portant que par l'étude des mathématiques transcendantes, il a acquis cette justesse d'esprit et cette provision d'idées exactes nécessaires pour éclairer et diriger le goût »¹⁹. Recension antiphrastrique, on l'aura compris, et qui nous ramène dans le droit fil des plaisanteries que Michaud lançait contre l'algébromanie (avant la réforme de 1803).

L'échec de la réforme de 1803 à établir « une paix durable dans la république des lettres » se mesure encore à un autre indicateur. Pour les uns, on vient de le voir, cette réforme ne va pas assez loin, puisqu'elle ne dissuade pas les savants de la première Classe de poursuivre leurs tentatives d'annexion. Pour d'autres, en revanche, la réorganisation de 1803 marque une sérieuse régression et fait désirer le retour à des conceptions plus conformes à l'esprit initial de l'Institut. Or ce genre de contestation émane parfois du sein même de la deuxième Classe réformée. Autrement dit, le lieu académique censé stabiliser la situation des écrivains est lui-même le théâtre de désaccords et de vives tensions quant au nouveau statut de la littérature.

Le cas de Marie-Joseph Chénier est intéressant. Dramaturge républicain, il avait fait partie, dès 1795, de la section « Poésie » de l'ancienne troisième Classe, avant d'être reversé, en 1803, dans la nouvelle Classe de la langue et de la littérature française. C'est avec cette légitimité qu'il prononce trois ans plus tard, à l'Athénée de Paris, un cours d'histoire littéraire. Il est frappant de voir Chénier défendre, comme si la réforme de 1803 n'avait pas eu lieu, une conception de la littérature encore très marquée par l'idéal intégrateur du Directoire. Audacieux et moins soucieux qu'on ne l'a dit de sacrifier à l'air du temps, il enjambe les barrières que la réforme de 1803 avait dressées entre les domaines de compétences. Le ton est donné dès la leçon inaugurale qui valide et promeut une acception de la littérature intégrant sans complexes les acquis de la nouvelle Science de l'Homme :

La poésie, l'éloquence, l'histoire, les romans, genre intermédiaire entre l'histoire et la poésie, sont des parties brillantes de notre littérature, mais ne la forment pas tout entière. On ne la compléterait même pas en ajoutant à ces parties la grammaire, la rhétorique et la poétique. Il faut y joindre encore la philosophie et ses principales applications ; examiner dans leur marche progressive l'analyse des sensations et des idées, la morale publique et particulière, et les diverses branches de l'art social²⁰.

¹⁸ Sur ce point, voir S. Zékian, « Les Lettres sont-elles solubles dans la Science de l'Homme ? Écrivains et critiques dans l'épistémologie de Cabanis », in : *Poetica* [Munich], t. 41, 2009/3-4, p. 409-426, ici p. 425.

¹⁹ « Lettres d'un Géomètre sur quelques passages de Racine », in : *Journal de l'Empire*, 31 décembre 1809, p. 3. L'article est plaisamment signé d'un certain « Asymptote », ancien élève de l'École Polytechnique.

²⁰ Marie-Joseph Chénier, *Fragments du Cours de littérature fait à l'Athénée de Paris en 1806 et 1807, suivis d'autres morceaux littéraires du même auteur*, Paris, 1818, p. 1.

Au total, Chénier n'exclut du périmètre littéraire que « les sciences physiques et mathématiques, la jurisprudence proprement dite et la théologie ». À contre-courant de la nouvelle politique épistémologique, un tel programme vaut à son auteur des attaques qui méritent le détour. On fait bien sûr payer son engouement révolutionnaire à celui qui fut (et qui reste) un républicain de cœur. Mais il faut surtout souligner l'aspect épistémologique de la querelle. Ainsi le *Mercur de France*, qui à cette date n'a pas encore fusionné avec la *Décade philosophique*, ironise volontiers sur l'encyclopédisme militant du professeur :

Voilà sans doute de grands projets ! Mais pourquoi écarter les *sciences physiques et mathématiques, la jurisprudence proprement dite et la théologie*. Ces sciences ne sont pas plus étrangères à la littérature que plusieurs de celles qui seront approfondies. Les leçons de M. Chénier sur la théologie auraient pu être fort curieuses ; et peut-être aurait-il professé la jurisprudence et les mathématiques avec tout autant de succès que la *philosophie, l'analyse des sensations et des idées, et les diverses branches de l'art social*²¹.

Dussault ira même plus loin en accusant tout bonnement Chénier d'incompétence²².

La résistance de Chénier n'a rien d'un coup d'éclat ponctuel. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir le *Rapport à l'Empereur sur l'état et les progrès des lettres* qu'il rédige au nom de la deuxième Classe de l'Institut. On a souvent insisté sur l'opportunisme un peu rampant du poète et dramaturge. S'il est vrai qu'il sait, à l'occasion, dire à Napoléon ce qu'il a envie d'entendre (et notamment qu'il n'y a pas de décadence littéraire sous l'Empire), Chénier n'en exploite pas moins la marge de manœuvre dont il dispose. Sa constance est d'autant plus remarquable qu'il se sait, au moins depuis son « Épître à Voltaire », dans le collimateur du pouvoir²³. La précarité de sa position ne l'empêche pourtant pas d'indexer la valeur du présent sur sa capacité à intégrer et à féconder l'héritage des Lumières. Stratégie habile, puisqu'elle enveloppe dans une même réprobation les calomnieurs des philosophes et ceux du bel aujourd'hui napoléonien²⁴. Moins convenu qu'il n'y paraît, le *Rapport* confirme cette fidélité au XVIII^{ème} siècle jusque dans ses aspects les plus décriés. Il accorde ainsi aux Idéologues une place de premier plan. Destutt de Tracy, Garat et Cabanis reçoivent des éloges superlatifs, Chénier persistant par exemple à ériger l'étude de l'homme physique en « base invariable sur laquelle il faut replacer l'édifice entier des sciences morales »²⁵. Sous l'angle épistémologique, la continuité est parfaite entre le *Cours* très controversé de 1806 et le *Rapport* de 1808. L'esprit qui préside à sa rédaction déjoue donc, au moins en partie, l'intention de la commande impériale. Le destin singulier de ce texte s'éclaire peut-être à la lumière de cette attente contrariée. On sait en effet que le *Rapport* de la deuxième Classe ne sera jamais achevé, et l'on invoque généralement la mort de Chénier, survenue en 1811, pour expliquer cet inaboutissement. Explication pourtant insuffisante, et qui laisse en suspens bien des interrogations. On peut se demander, par exemple, pourquoi personne ne fut désigné pour prendre le relais et honorer la commande officielle. À titre d'hypothèse, il est tentant de voir dans la non parution du *Rapport* sous l'Empire la trace d'un embarras, peut-être même d'un blocage qui n'est pas sans rappeler le fiasco, en 1810, des Prix décennaux (dont on sait que plusieurs, faute d'un accord

²¹ *Mercur de France*, 27 décembre 1806, p. 652.

²² Sur cette passe d'armes, voir S. Zékian, *L'Invention des classiques. Le « siècle de Louis XIV » existe-t-il ?*, Paris, 2012, p. 292-294.

²³ Napoléon Bonaparte, *Correspondance générale*, Paris, 2009, t. 6, p. 1302.

²⁴ *Présentation à sa Majesté l'Empereur et Roi, en son Conseil d'État, du rapport historique sur l'état et les progrès de la Littérature* (27 février 1808), Paris, 1808, p. 22.

²⁵ Marie-Joseph Chénier, *Tableau historique de l'état et des progrès de la littérature française depuis 1789*, 3^e éd., Paris, 1818, p. 52.

entre le pouvoir et la deuxième Classe, ne seront pas décernés²⁶). L'épreuve de force de 1810, souvent commentée, marque peut-être moins une rupture qu'elle ne confirme des dissonances fortement perceptibles plusieurs années auparavant.

La réforme de 1803 échoue donc à stabiliser le statut académique des écrivains. D'une part, l'autonomie formelle qui leur est consentie (par la création d'une Classe à laquelle ne manque que le nom d'Académie française) n'est le gage d'aucune souveraineté. Elle ne les protège notamment pas contre les tentatives de refonder scientifiquement l'art du bien écrire – tentatives régulièrement interprétées comme les signes d'un hégémonisme disciplinaire avant la lettre. D'autre part, cette réforme n'éteint pas les voix dissidentes qui, du sein même de la deuxième Classe, continuent à promouvoir une conception extensive de la littérature largement tributaire des Lumières et soucieuse d'un raccordement aux autres savoirs institués. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la Restauration voie, à la faveur d'une relative libération de la parole publique, un regain de tension autour de ces questions. L'heure est bien sûr à la réappropriation d'une institution qui ne pouvait porter plus longtemps l'empreinte des choix napoléoniens. Sur les ruines de l'Empire, il revient à la monarchie restaurée de clore deux longues décennies de turbulences institutionnelles. En 1815, l'imminence d'une nouvelle réforme explique la publication de nombreux projets destinés à infléchir l'orientation épistémologique du nouveau régime. C'est dans ce contexte que paraissent (enfin) plusieurs éditions du *Rapport* de Chénier. Inopportun sous l'Empire, il retrouve une forme d'actualité au moment de repenser l'agencement officiel des discours de savoir (notons qu'il est publié sous le nom de *Tableau*, et non pas *Rapport*, ce qui lui rend au passage son ambition première). Parmi les plus ardents promoteurs d'un décloisonnement de la littérature figure l'avocat et homme de lettres Lacretelle aîné. Lui-même membre de la deuxième Classe, il relaie les conceptions de Chénier – auquel il ne manque d'ailleurs jamais de rendre hommage. Pour en finir avec ce qu'il nomme la « vieille nullité de l'Académie française », Lacretelle réclame une association de la littérature et des sciences morales et politiques dans le cadre d'une ambitieuse « Académie de la littérature française et de la philosophie moderne ». Celle-ci aurait pour vocation de consacrer la « Sainte affinité » de toutes les qualités, de tous les dons, de toutes les compétences. Il s'agit, on le voit, de réunir ce qui a été dissocié et d'offrir aux écrivains les moyens de peser sur la vie publique pour mieux participer au progrès général : « Voici un corps », explique Lacretelle, « qui met en communauté des métaphysiciens et des poètes ; des orateurs et des arithméticiens politiques ; des jurisconsultes et des romanciers »²⁷. L'élévation de l'écrivain au rang d'un intellectuel serait à ce prix.

Le rapport de forces s'avère néanmoins trop défavorable aux héritiers des Lumières pour qu'un tel projet puisse emporter la décision. Les choix du pouvoir sont d'ailleurs sans équivoque. Quand l'ordonnance royale du 21 mars 1816 proclame la réinstauration des quatre Académies « selon l'ordre de leur fondation »²⁸, l'Académie française retrouve à la fois son nom et son rang. Elle redevient la première Académie, tandis que les Sciences morales et politiques, toujours au purgatoire, attendront la Monarchie de Juillet pour être de nouveau instituées. Longtemps maintenu vivant, au moins sous forme programmatique, par les perdants de la politique épistémologique impériale, l'idéal encyclopédique est cette fois bel et bien enterré. Pour Lacretelle, le statut institutionnel de la littérature s'en trouve dramatiquement rabaisé. Telle qu'elle est restaurée par le nouveau régime, l'Académie

²⁶ Catriona Seth, « L'Institut et les prix littéraires », in : Jean-Claude Bonnet (dir.), *L'Empire des Muses. Napoléon, les Arts et les Lettres*, Paris, 2004, p. 124 sqq.

²⁷ Pierre-Louis Lacretelle, *Fragments politiques et littéraires*, Paris, 1817, t. 1, p. 262.

²⁸ Aucoc (cf. note 11), p. 109.

française ne serait qu'une prison dorée : elle consacre une souveraineté littéraire bien dérisoire, puisqu'elle déconnecte les écrivains des travaux proprement intellectuels. Elle ne raffermirait leur statut académique qu'au prix d'un splendide isolement. En lieu et place d'une participation active aux travaux directement utiles à la société, les académiciens français se voient accaparés, pire, neutralisés par l'avancement du *Dictionnaire*, cette « niaiserie ». Ce que déplore Lacretelle, c'est bien une sorte de rendez-vous manqué. La Restauration aurait dû conserver le meilleur des réformes directoriales :

[U]ne belle destinée nous était ouverte par l'Institut ; nous en sommes absolument déçus par les académies. Nous surtout, membres de la littérature [*i.e.* de l'ancienne deuxième Classe], nous étions appelés à devenir un centre de direction et d'émulation au sein de toutes les parties de la philosophie, de toutes les parties de la science humaine ; par là nous étions précieux et utiles aux autres sciences ; elles venaient puiser chez nous tout ce qui les perfectionne elles-mêmes. Aujourd'hui, il ne nous est pas interdit sans doute de mêler la philosophie aux lettres ; mais c'est à condition que la philosophie et la littérature marcheront à part [...]²⁹.

Bien au-delà d'un cas individuel, l'amertume de Lacretelle témoigne d'une fin de non recevoir adressée aux propositions des Lumières. En même temps qu'un règlement de compte idéologique, ce deuil signale le triomphe d'une certaine conception de la littérature qui allait désormais s'imposer dans le discours académique. Le combat contre la séparation des discours est perdu. La littérature n'est bien sûr pas exclue du monde académique. Elle y est au contraire parfaitement intégrée, mais elle ne l'est que sous le régime de la séparation. Ce n'est pas sous la Coupole que les écrivains du XIX^{ème} siècle conquerront leurs galons d'intellectuels.

²⁹ Pierre-Louis Lacretelle, « Du droit et du devoir pour les gens de lettres de réclamer l'Institut originaire, de préférence au rétablissement des anciennes académies, qui ne peut être considéré que comme provisoire », in : *La Minerve française*, 28 octobre 1818, p. 604.

« Je suis entrée dans cette littérature allemande »¹ :

De l'Allemagne ou les vertus de l'intercession féminine

Stéphanie Genand

Madame de Staël poursuivait avec résolution son projet [...] d'approfondir, avec sa riche nature de femme, les idées générales et ce qu'on nomme philosophie.

Goethe²

Elle a pénétré avec une entière clarté dans la pensée et dans l'imagination germanique si étrangères et si inaccessibles à toute tête étrangère.

Charles de Villers³

Si plusieurs détracteurs, au rang desquels Stendhal, avaient prédit à *De l'Allemagne* le succès éphémère des textes aussitôt démentis par l'histoire⁴, la fortune retentissante qui le consacre, au XIX^{ème} siècle, comme le bréviaire de l'outre-Rhin, atteste la force d'un ouvrage où la richesse de la culture allemande croise la réussite médiatrice de Germaine de Staël. Déjouant l'anachronisme d'un tableau dont l'aventure éditoriale, entre 1803 et 1813, affronte le double écueil de la censure⁵ et de la transformation politique d'une Prusse désormais soudée par son nationalisme face à l'Empire, *De l'Allemagne* s'affranchit des circonstances pour s'imposer comme un livre de référence. Cette longévité, qui résiste aux entreprises de rectification dont le *De l'Allemagne*, publié par Heine en 1835⁶, résume l'ambition polémique, requiert une vérité indépendante du factuel. La vocation documentaire, frappée d'obsolescence par les mutations de l'Europe contemporaine, relève d'un pittoresque où les *realia* garantissent moins l'autorité du traité qu'elles ne résonnent de l'expérience singulière de l'auteur. La voix staëlienne, jointe à la force d'un témoignage incarné, conférerait à *De l'Allemagne* une authenticité seule capable de convertir le reportage en modèle inégalé. Une telle hypothèse, qui privilégie la figure de la médiatrice sur l'espace qu'elle révèle, justifie la dualité d'un texte dont la critique a très tôt

¹ Germaine de Staël : lettre à Necker du 10 février 1804 (in : Germaine de Staël, *Correspondance générale*, éd. par Béatrice Jasinski, Genève, 2009, p. 227).

² Johann Wolfgang von Goethe, *Annales*, cité dans : Lady Blennerhasset, *Madame de Staël et son temps*, Paris, 1890, t. III, p. 69-70.

³ Charles de Villers, *De l'Allemagne*, Paris, 1823, p. LXIII.

⁴ Stendhal écrit le 17 juin 1818 à Romain Colomb : « *L'Allemagne* de Madame de Staël pourra survivre une vingtaine d'années à ses autres écrits. Cet ouvrage tombera dès que nous aurons deux volumes bien faits et surtout bien écrits sur la littérature romantique. L'esquisse de madame de Staël est agréable, mais fautive à tous moments » (*Correspondance inédite*, Paris, 1855, p. 79).

⁵ Voir sur cette question Simone Balayé, « Madame de Staël et le gouvernement impérial en 1810. Le dossier de la suppression de *De l'Allemagne* », in : *Cahiers staëliens*, n°19, 1974, p. 3-77.

⁶ Les relations conflictuelles entre le texte de Heine et celui de Staël sont analysées par Ève Sourian dans *Madame de Staël et Henri Heine : les deux Allemagnes*, Paris, 1974.

souligné la troublante ambivalence : de la Comtesse Jean de Pange, qui le définit comme « une immense parabole »⁷, à Simone Balayé qui parle d'un « livre étrange à plus d'un titre »⁸, *De l'Allemagne* mêle au tableau du pays les ressorts de l'autobiographie :

M^{me} de Staël avait des buts avoués, expliquer l'Allemagne, la faire dialoguer avec la France. Le but inavoué, à peine conscient probablement, était aussi d'approfondir ses propres idées, ses propres sentiments, en tant qu'écrivain et en tant qu'être humain. C'est ce qui explique quelques passages, des chapitres apparemment éloignés du sujet, sur les femmes, l'amour, le mariage. Elle aborde ces sujets qui l'intéressent en se laissant aller à la pente générale de ses réflexions. Il y a dans *De l'Allemagne* un autre livre où se manifestent les réactions intimes suscitées en elle par son étude⁹.

Cette structure inclassable, qui associe la rencontre de l'altérité et l'identité féminine, offre une arme aux lectures univoques qui condamnent, depuis *De l'Influence des passions*, l'éloquence du traité staëlien. David G. Larg, dans son analyse du premier voyage de 1803, déplore le désordre d'une œuvre condamnée au « disparate » par son auteur :

Dans chaque ouvrage de M^{me} de Staël, il y a un élément « stable », qui est son âme, et un élément « instable », qui est l'empreinte des circonstances du moment sur cette âme. Son âme est une âme de femme, c'est-à-dire pieuse et traditionnelle au fond, et un peu impertinente et novatrice à la surface¹⁰.

Incapable de concilier ses ambitions avec la raison et la vulnérabilité d'une condition qui n'occulte jamais la femme sous la théoricienne¹¹, Staël compromettrait, par sa présence sensible, la vocation universelle de ses textes. Une telle lecture, qui impute à la féminité les lacunes de la philosophie, a légitimement suscité plusieurs démentis soucieux de valoriser la « revanche »¹² de l'écriture staëlienne. Des *Lettres sur Rousseau*, dont le chapitre consacré à l'*Émile* dénonce le confinement des femmes dans la sphère domestique¹³, à *De la littérature* qui fonde le renouveau républicain sur « les femmes qui cultivent les lettres »¹⁴, l'œuvre rêve de réconcilier le féminin et la scène publique. Ce projet, s'il ne disparaît pas de *De l'Allemagne*, y substitue pourtant aux ardeurs polémiques la trace personnelle. Loin de rester confiné dans les chapitres effectivement consacrés au mariage et au bonheur conjugal¹⁵,

⁷ Comtesse Jean de Pange, *De l'Allemagne, nouvelle édition publiée d'après les manuscrits et les éditions originales avec des variantes*, Paris, 1958, p. XIX.

⁸ Simone Balayé, *Lumières et liberté*, Paris, 1979, p. 160.

⁹ Simone Balayé, *De l'Allemagne*, rééd. Paris, 1958, p. 27-28.

¹⁰ David G. Larg, « Une exploratrice malgré elle. Le premier départ de M^{me} de Staël pour l'Allemagne », in : *Revue de littérature comparée*, 1926, p. 207.

¹¹ David G. Larg, dont les analyses témoignent de cette misogynie si fréquente dans la première critique staëlienne, souligne le pathétique ridicule de la douleur qui entoure les persécutions dans *De l'Allemagne* : « Dès que la menace devient pressante, la théoricienne de la perfectibilité humaine abdique et l'on voit à sa place une pauvre femme, effondrée, agrippée au sol, et qui lutte sourdement par une inertie de bête blessée contre la ruse active du chasseur » (*ibid.*, p. 218).

¹² Voir sur cette question les travaux de Madelyn Gutwirth, *Madame de Staël, Novelist. The Emergence of the Artist as Woman*, Chicago/London, 1978 ; « Madame de Staël, Rousseau and the woman question », in : *PMLA*, t. LXXXVI, 1971, p. 100-109 ; ceux de Simone Balayé (« Comment peut-on être Madame de Staël ? Une femme dans l'institution littéraire », in : *Romantisme*, n°77, 1992, p. 15-23) et Florence Lotterrie, à qui nous empruntons cette formule : « Une revanche de la 'femme auteur' ? Madame de Staël disciple de Rousseau », in : *Romantisme*, n°122, 2003, p. 19-31.

¹³ Cette question occupe la lettre III, « D'Émile », dans les *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*, in : *Ceuvres complètes de Madame de Staël*, I.1, éd. par Florence Lotterrie, Paris, 2008, p. 74-75.

¹⁴ Germaine de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, éd. par Axel Blaeschke, Paris, 1998, p. 324 (chapitre IV de la seconde partie).

¹⁵ C'est le cas, notamment, des chapitres I-3 (« Les femmes »), I-4 (« De l'influence de l'esprit de chevalerie sur l'amour et l'honneur »), III-18 (« De la disposition romanesque dans les affections du cœur ») et III-19 (« De l'amour dans le mariage »).

le féminin se diffuse sous la double forme d'une énonciation et d'un modèle générique. Si *De l'Influence des passions* s'excusait de donner à la réflexion morale une dimension particulière¹⁶ avant l'aveu, qui conclut *De la littérature*, d'avoir « mêl[é] ainsi les affections de [s]on âme aux idées générales que doit contenir ce livre »¹⁷, l'Allemagne inspire d'emblée le projet d'une écriture personnelle. Qu'elle mentionne dans sa correspondance « mon voyage littéraire »¹⁸ ou « le journal de mon voyage avec une analyse philosophique et littéraire de l'Allemagne »¹⁹, Staël ne dissocie pas le tableau géographique d'une chronique de sa propre expérience. Cette oscillation, qui l'incite à privilégier les formes où puissent s'entrelacer la voix de l'auteur et la peinture objective, élit naturellement le roman²⁰ et la lettre²¹. Si le sérieux du projet, chargé de « donner une idée du caractère des Allemands et de l'esprit qui distingue leur littérature »²², privilégie finalement la structure du traité, l'engagement affectif survit au décalage de la publication tardive. Commentant au Prince de Ligne, rencontré à Vienne en 1808, les étapes de sa composition, Staël se découvre bouleversée par la relecture de ses pages :

J'ai déjà fait coudre un cahier pour mes lettres sur l'Allemagne et j'ai écrit dix lignes que je relis avec une sorte de peur²³.

Cette intensité confirme la persistance subjective de *De l'Allemagne*. Au-delà du titre qui le rattache au corpus des textes moraux et théoriques, il n'occulte jamais le vibrant témoignage d'une femme dont l'identité se confond avec le miroir du livre : « C'est mon testament que cet ouvrage »²⁴, écrit-elle au Prince de Ligne. Un tel engagement, loin de nourrir une pulsion biographique dont l'œuvre entière rappelle l'interdit ou l'illégitimité²⁵, offre à Staël les instruments d'une méthode intellectuelle. L'engagement personnel et les traces de son voyage outre-Rhin entrent dans un protocole d'« abdication de la personnalité »²⁶ théorisé par les *Réflexions sur le suicide* : l'expérience intime reste subordonnée à l'universel, seul capable de convertir le moi en prélude à l'altérité. Jean Starobinski explicite cette vocation exogamique du sujet staëlien :

Le génie véritable de M^{me} de Staël la porte à découvrir que l'existence personnelle ne saurait se refermer sur elle-même : revenir à soi, c'est retrouver au plus intime de notre être la question des autres et le tourment de la différence. Au risque de forcer quelque peu l'interprétation d'un

¹⁶ « En composant cet ouvrage, où je poursuis les passions comme destructives du bonheur [...], c'est moi-même aussi que j'ai voulu persuader ; j'ai écrit pour me retrouver, à travers tant de peines, pour dégager mes facultés de l'esclavage des sentiments », écrit Staël en conclusion de *De l'influence des passions* (*Œuvres complètes* ; cf. note 13 : I.1, p. 293).

¹⁷ *De la littérature* (cf. note 14), p. 421.

¹⁸ Lettre à Suard du 4 novembre 1804 (*Correspondance générale* ; cf. note 1 : t. V, p. 92).

¹⁹ Lettre à Villers du 15 décembre 1803 (*ibid.*, p. 148).

²⁰ Lettre à Necker du 2 février 1804 : « J'ai un projet de livre sur l'Allemagne qui aura, je crois, de l'intérêt. Je le grossis tous les jours de notes, et hier j'ai fait un nouveau plan de roman en voyant une pièce d'imagination et de féerie tout à fait remarquable » (*ibid.*, p. 215).

²¹ Lettre au Prince de Ligne du 26 septembre 1808 : « Soyez certain que mes Lettres vous amuseront parce qu'elles traversent tous les sujets qui peuvent vous intéresser » (in : *Lettres de Madame de Staël conservées en Bohême*, éd. par Maria Ullrichova, Prague, 1960, p. 50).

²² Lettre à Gérando du 26 février 1804 (*Correspondance générale* ; cf. note 1 : t. V, p. 247).

²³ Lettre au Prince de Ligne du 8 juillet 1808 (*Lettres conservées en Bohême* ; cf. note 21 : p. 30).

²⁴ Lettre du 26 septembre 1808 (*ibid.*, p. 50).

²⁵ Voir les deux articles consacrés par François Rosset à cette question : « Madame de Staël et les paradoxes de l'autobiographie dans les *Dix années d'exil* », in : *Cahiers staëliens*, n°48, 1996-1997, p. 54 et « Madame de Staël à la fenêtre des Tuileries : intimité et histoire dans *Dix années d'exil* », in : *Le moi, l'histoire (1789-1848)*, dir. par Damien Zanone, Grenoble, 2005, p. 71-87.

²⁶ Germaine de Staël, *Réflexions sur le suicide* (*Œuvres complètes* ; cf. note 13 : I.1, p. 351).

livre fameux, je dirai que *De l'Allemagne* est moins un documentaire sur l'Allemagne qu'une longue méditation sur ce qui voue la littérature à être simultanément l'expression de notre intimité solitaire et l'écoute d'une parole venue du dehors²⁷.

Soucieuse de révéler la singularité des cultures européennes, la fille de Necker fonde cette expérience sur l'inquiétude d'un moi pour qui le voyage reste une épreuve de déracinement et de différences :

Il y a quelque chose de très singulier dans la différence d'un peuple à un autre : le climat, l'aspect de la nature, la langue, le gouvernement, enfin surtout les événements de l'histoire, puissance plus extraordinaire encore que toutes les autres, contribuent à ces diversités, et nul homme, quelque supérieur qu'il soit, ne peut deviner ce qui se développe naturellement dans l'esprit de celui qui vit sur un autre sol et respire un autre air²⁸.

Définie par Pierre Macherey comme une « universalité négative »²⁹, cette étrangeté – « Si des cultures effectivement distinctes, au lieu de simplement s'exclure, communiquent entre elles, c'est par leurs limites, et en quelque sorte par leurs lacunes »³⁰ – naît de la peur d'une femme anéantie par la violence de l'exil :

C'est en vain que l'esprit juge avec impartialité le pays qui nous a vus naître, nos affections ne s'en détachent jamais ; et quand on est contraint à le quitter, l'existence semble déracinée, on se devient comme étranger à soi-même³¹.

La féminité, surdéterminée dans un texte dont la préface, commentant la lettre de Savary, souligne le désarroi de celle qui est à la fois « mère de trois enfants » et « fille d'un homme qui a servi la France avec tant de foi »³², transforme la blessure pathétique en sensibilité exacerbée. Brisée par le « mal du pays »³³, Staël puise dans ce déchirement identitaire l'acuité qui lui livre la spécificité de deux civilisations chacune révélée par le miroir de l'autre :

La littérature, les arts, la philosophie, la religion des deux peuples attestent cette différence ; et l'éternelle barrière du Rhin sépare deux régions intellectuelles qui, non moins que les deux contrées, sont étrangères l'une à l'autre³⁴.

De l'Allemagne libère un féminin apaisé, où la dualité devient programme heuristique et où l'étrangeté se fait lecture réconciliée de soi-même.

Staël souligne elle-même la troublante prédisposition qui lui ouvre naturellement les portes de l'âme et de la civilisation allemandes :

²⁷ Jean Starobinski, « Madame de Staël : passion et littérature », in : *Table d'orientation. L'auteur et son autorité*, Lausanne, 1989, p. 86.

²⁸ Germaine de Staël, *De l'Allemagne* (cf. note 9), t. II, p. 75.

²⁹ Pierre Macherey, « Culture nationale et culture cosmopolite chez M^{me} de Staël », in : *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^{ème}-XX^{ème} siècle)*, dir. par Michel Espagne et Michael Werner, Paris, 1988, p. 417.

³⁰ *Ibid.*, p. 415.

³¹ *De l'Allemagne* (cf. note 9), t. I, p. 115.

³² *Ibid.*, p. 40.

³³ *Ibid.*, p. 100.

³⁴ *Ibid.*, p. 163.

Certainement je tirerai parti de ce voyage, mais j'ai envie d'être fat et de dire que moi-seule j'en pouvais tirer parti comme je le fais, car il faut aller trouver ces hommes sur leur terrain. [...] Mais je réussis parfaitement bien avec eux, et j'acquiers des idées nouvelles en les écoutant³⁵.

Une fois surmontée la douleur du déracinement et l'obscurité des mœurs domestiques à Weimar, la voyageuse s'immerge avec plaisir dans une culture qui l'exalte intellectuellement tout en réveillant le souvenir d'une profondeur intime :

Lorsque j'ai commencé l'étude de l'allemand, il m'a semblé que j'entrais dans une sphère nouvelle où se manifestaient les lumières les plus frappantes sur tout ce que je sentais auparavant d'une manière confuse. [...] Le caractère distinctif de la littérature allemande est de rapporter tout à l'existence intérieure ; et comme c'est là le mystère des mystères, une curiosité sans bornes s'y attache³⁶.

Cette résonance, nourrie par une littérature et une philosophie au service de la vie intérieure³⁷, tient à l'identité germanique d'une femme dont les racines, par la filiation de Necker, plongent dans le monde d'outre-Rhin³⁸. Allemande par son père, Staël assiste au réveil d'un héritage jusqu'ici passif³⁹ et qui trouve, dans la fraîcheur d'une civilisation affranchie de la pesanteur historique, un espace où s'épanouir librement :

Les Allemands sont moins gênés que nous dans le choix des expressions, parce que leur langue n'ayant pas été aussi fréquemment employée dans la conversation du grand monde, elle ne se compose pas comme la nôtre de mots qu'un hasard, une application, une allusion rendent ridicules, de mots enfin qui, ayant subi toutes les aventures de la société, sont *proscrits* injustement peut-être, mais ne sauraient plus être admis⁴⁰.

La métaphore de la proscription, sous la plume de celle qui ne franchit le Rhin que contrainte par un décret d'exil au lendemain de la publication de *Delphine*, explicite la vocation libératoire, quasi thérapeutique, du voyage en Allemagne. Au châtement qui sanctionne une curiosité pour l'étranger incompatible avec le despotisme de l'Empire, le passage de la frontière oppose l'éclosion d'une dualité constitutive du caractère staëlien :

Mon Dieu ! s'il y avait, dans cette France, ma patrie, dans ce pays dont je parle la langue, quelques étincelles de votre foyer, combien je tirerais parti de moi-même ! Je sais que j'ai en moi des facultés qui pourraient faire plus que je n'ai fait, mais naître française avec un caractère étranger, avoir les goûts et les habitudes françaises, et les idées et les sentiments du nord, c'est un contraste qui abîme la vie⁴¹.

Adressée à une amie allemande, cette lettre souligne moins le germanisme de Staël que l'ambivalence d'une identité affectée, dès l'enfance, d'une singulière étrangeté. Catherine Rillet-

³⁵ Lettre à Necker du 25 décembre 1803 (*Correspondance générale* ; cf. note 1 : p. 163).

³⁶ *De l'Allemagne* (cf. note 9), t. II, p. 68.

³⁷ « Les Allemands de la nouvelle école pénètrent avec le flambeau du génie dans l'intérieur de l'âme » (*De l'Allemagne* ; cf. note 9 : t. II, p. 157).

³⁸ Cette identité allemande de G. de Staël est notamment soulignée par la Comtesse Jean de Pange : « M^{me} de Staël est de souche germanique [...] et est plus à l'aise avec cette cordialité naïve et sentimentale, le *Gemüth*, qui n'a même pas de nom dans notre langue, qu'avec l'ironie française » (in : Comtesse Jean de Pange, *M^{me} de Staël et la découverte de l'Allemagne*, Paris, 1929, p. 65).

³⁹ Voir à ce sujet les précisions apportées par la Comtesse Jean de Pange : « On peut, je crois, considérer comme démontré que M^{me} de Staël dans ses années de jeunesse avait été peu préoccupée de littérature allemande et ne savait pas l'allemand » (« La bibliothèque allemande de Madame de Staël », in : *Revue de littérature comparée*, n°78, avril-juin 1940, p. 153).

⁴⁰ *De l'Allemagne* (cf. note 9), t. I, p. 113 (nous soulignons).

⁴¹ Lettre à Frédérique Brun du 15 juillet 1806 (*Correspondance générale* ; cf. note 1 : t. VI, p. 111-112).

Huber, camarade de la jeune Germaine Necker avec qui la lie une profonde complicité, analyse rétrospectivement la révélation de 1804 comme l'aboutissement d'un univers intérieur :

Ce qui l'amusaient était ce qui la faisait pleurer... Lorsque dans la suite la littérature allemande l'enthousiasma, je ne m'en étonnai point ; c'était pour elle une chimère réalisée. Le culte des sentiments nobles et même exaltés, ce mélange de métaphysique et de sensibilité, de religion et d'amour étaient dans son âme bien avant que les chefs d'œuvre de Schiller, de Klopstock, de Wieland, lui fussent connus et qu'elle fût familiarisée avec leur langue, elle aurait créé ce genre de littérature si elle ne l'avait pas trouvé ; car s'il y avait de la plaisanterie française dans son esprit, elle le devait à la société où elle vivait, à la grâce qui lui était naturelle, mais le fond de son caractère était de la mélancolie allemande⁴².

Inquiète et tourmentée par une différence qui lui interdit l'existence univoque, Staël trouve en Allemagne le palimpseste de sa propre mémoire, réveillée par un

génie [...] qui s'adresse immédiatement à notre cœur, et semble évoquer notre vie elle-même comme un fantôme le plus puissant et le plus terrible de tous⁴³.

Un tel trouble ne répond pourtant pas aux seules questions de la femme exilée. *De l'Allemagne* marque au contraire une nouvelle étape dans les vertus d'un détachement élevé, depuis *De l'influence des passions*, au rang de concept philosophique et moral. Si la traversée des grandes villes outre-Rhin s'accompagne, en filigrane, de l'exploration d'un moi enfin révélé dans sa complexité⁴⁴, cette coïncidence nourrit moins la scène biographique qu'elle ne fonde une théorie de la connaissance sensible :

Nous éprouvons dans la plupart des situations deux mouvements tout à fait distincts, celui qui nous unit à l'ordre général, et celui qui nous ramène à nos intérêts particuliers ; le sentiment du devoir, et la personnalité. Le plus noble de ces deux mouvements c'est l'universel. Mais c'est précisément parce que nous avons un instinct, conservateur de l'existence, qu'il est beau de le sacrifier ; c'est parce que nous sommes des êtres concentrés en nous-mêmes, que notre attraction vers l'ensemble est généreuse ; enfin, c'est parce que nous subsistons individuellement et séparément, que nous pouvons nous choisir et nous aimer les uns et les autres⁴⁵.

Le « sentiment de [s]on identité »⁴⁶ devenue double, exacerbe chez Staël la perception d'affinités seules capables de tisser un lien entre la France et l'Allemagne. Des écrivains comme Chateaubriand et Rousseau, désormais « de l'école germanique »⁴⁷, à la *Jeanne d'Arc* de Schiller qui fait « regrette[r] pour nous que ce ne soit pas un Français qui ait conçu cette scène »⁴⁸, le brouillage des repères libère des transferts culturels jusqu'ici bridés par les prérogatives du caractère national. Loin de se cantonner à la sphère esthétique, ce modèle s'impose à tous les domaines du savoir : philosophie, morale, religion,

⁴² Catherine Rillet-Huber, « Notes sur l'enfance de M^{me} de Staël », in : *Occident-Cahiers staëliens* n°5/6, juin 1933 et mars 1934, rééd. dans les *Cahiers staëliens*, n°60, 2009, p. 71.

⁴³ *De l'Allemagne* (cf. note 9), t. I, p. 214.

⁴⁴ Anticipant les théories freudiennes, Staël fait l'expérience de la dualité du sujet, écartelé entre une instance spectatrice et une sensibilité sous l'influence des circonstances : « Il s'opère des changements continuels en nous, par les circonstances extérieures de notre vie, et néanmoins nous avons toujours le sentiment de notre identité. Qu'est-ce donc qui atteste cette identité, si ce n'est le MOI toujours le même, qui voit passer devant son tribunal le MOI modifié par les impressions extérieures ? » (*De l'Allemagne* ; cf. note 9 : t. II, p. 147).

⁴⁵ *Ibid.*, t. II, p. 150.

⁴⁶ *Ibid.*, t. II, p. 147. La phrase complète est citée dans la note 44.

⁴⁷ *Ibid.*, t. I, p. 162.

⁴⁸ *Ibid.*, t. I, p. 306.

métaphysique et sciences naturelles subissent un examen soucieux de privilégier la conciliation sur l'antagonisme. Cette méthode, qui confère à *De l'Allemagne* une structure comparative – « comme si M^{me} de Staël avait lu l'Allemagne dans la France, et *vice versa* »⁴⁹ – conditionne une réflexion en quête de passerelles susceptibles d'éviter le danger de la séparation. La fameuse maxime – « Diviser pour comprendre est en philosophie un signe de faiblesse, comme en politique diviser pour régner »⁵⁰ –, outre qu'elle résonne tristement avec l'actualité impériale, oriente une démarche intellectuelle en quête de syncrétisme et de libre circulation :

Étudiant les philosophes, non pour eux-mêmes mais pour les faire servir à la cause qu'elle défend, elle leur applique en conséquence le même art de l'équivoque qui lui permet d'entretenir avec les doctrines un rapport ambigu, en vue d'en dégager une leçon qui paraît essentielle, sans se laisser elle-même enfermer dans les limites d'aucun système⁵¹.

Si cet éclectisme constitue pour ses détracteurs une marque de faiblesse – « Elle ne sut jamais exclure »⁵² –, Staël le revendique comme programme de son initiation à l'outre-Rhin : « Mais encore une fois il ne faut pas choisir »⁵³. Appliquée au domaine moral, qu'elle considère comme écartelé entre le matérialisme et l'idéalisme, la formule offre à *De l'Allemagne* le slogan pour une réconciliation des savoirs dont Bertrand Binoche a récemment rappelé la fonction structurante dans l'œuvre staëlienne dans les termes suivants :

[L]e travail de M^{me} de Staël a toujours consisté *de facto* en un ébranlement obsessionnel des identités. Et ébranler les identités signifie : exhiber, en toute présence présumée close, l'étranger qui l'habite, qui « l'inachève » et qui la condamne ainsi à se déporter ailleurs, là où ses manques la conduisent, sans qu'aucune synthèse homogène puisse jamais réduire une fois pour toutes les différences, internes et externes, qui s'appellent de la sorte réciproquement⁵⁴.

Une telle ambition inaugure un espace philosophique sous le signe de la médiation des pays et des siècles⁵⁵. Privilégiant la métaphysique – définie comme analyse de l'univers, de l'entendement et de nos facultés – Staël rompt avec le double écueil du mécanisme et de l'abstraction. Respectivement assimilées à la France de Condillac et à l'Allemagne de Leibniz, ces analyses étouffent la connaissance de l'homme sous la froideur du « scalpel »⁵⁶ et la nébulosité du « raisonnement abstrait »⁵⁷. Ce refus des extrêmes, clé de voûte d'une métaphysique qui substitue l'unité à la dualité et la totalité à « l'anatomie »⁵⁸, aboutit à l'éloge enthousiaste de Kant. Si le *Spectateur du Nord* de Charles de Villers

⁴⁹ Pierre Macherey, « Un imaginaire cosmopolite : la pensée littéraire de M^{me} de Staël », in : *À quoi pense la littérature ?*, Paris, 1990, p. 36.

⁵⁰ *De l'Allemagne* (cf. note 9), t. II, p. 97.

⁵¹ Macherey (cf. note 49), p. 27.

⁵² Larg (cf. note 10), p. 208.

⁵³ *De l'Allemagne* (cf. note 9), t. II, p. 174.

⁵⁴ Bertrand Binoche, « Littérature, esprit national et perfectibilité », in : *Le Groupe de Coppet et l'histoire*, actes du VIII^{ème} colloque de Coppet (5-8 juillet 2006), *Annales Benjamin Constant* n°31-32, Lausanne/Paris, 2007, p. 9.

⁵⁵ Voir sur cette question l'article d'Ayşe Yuva, « Madame de Staël, Benjamin Constant et les 'philosophes du XVIII^{ème} siècle' : un héritage contrarié », in : *Philosophie*, n°4, 2009-2010, p. 85-107.

⁵⁶ « L'analyse ne pouvant examiner qu'en divisant, s'applique, comme le scalpel, à la nature morte » (*De l'Allemagne* ; cf. note 7 : t. II, p. 97).

⁵⁷ « Le raisonnement abstrait n'existe dans sa perfection que dans l'algèbre et la géométrie, nous chercherons à démontrer ailleurs les inconvénients de ce raisonnement, quand on veut y soumettre ce qui tient d'une manière quelconque à la sensibilité » (*De l'Allemagne* ; cf. note 7 : t. II, p. 120).

⁵⁸ *Ibid.*, t. II, p. 134.

avait le premier révélé aux Français les principaux concepts de sa philosophie, *De l'Allemagne* franchit une nouvelle étape en offrant une introduction substantielle à cette pensée, capable de conjuguer la raison et l'expérience sensible :

Il croit que l'expérience ne serait qu'un chaos sans les lois de l'entendement, mais que les lois de l'entendement n'ont pour objet que les éléments donnés par l'expérience. Il s'ensuit qu'au-delà de ses limites la métaphysique elle-même ne peut rien nous apprendre, et que c'est au sentiment que l'on doit attribuer la prescience et la conviction de tout ce qui sort du monde visible⁵⁹.

À cette explication d'une œuvre traversée par la conciliation – « Kant voulut rétablir les vérités primitives et l'activité spontanée dans l'âme, la conscience dans la morale, et l'idéal dans les arts »⁶⁰ – Staël ajoute l'implication d'un « je » dont la rareté, sous sa forme objective, souligne *a contrario* l'intensité de chapitres où la médiatrice s'identifie à son objet :

Je vais tâcher de donner un aperçu des idées principales que renferme cette doctrine. Quelque soin que je prenne pour l'exposer avec clarté, je ne me dissimule point qu'il faudra toujours de l'attention pour la comprendre⁶¹.

Loin de se limiter à cette *captatio* qui peine à dissimuler l'audace d'une femme interprète d'un corpus aussi complexe, l'auteur insiste sur l'innovation salutaire de la philosophie kantienne :

J'oserai le dire cependant, il me semble qu'un des titres de la philosophie de Kant à la confiance des hommes éclairés, c'est d'avoir affirmé, comme nous le sentons, qu'il existe une âme et une nature extérieure, et qu'elles agissent mutuellement l'une sur l'autre par telles ou telles lois⁶².

Engagée dans ces deux chapitres qui valurent à l'ouvrage une grande part de sa notoriété controversée, Staël s'implique personnellement dans la révélation d'une théorie elle aussi considérée comme le miroir d'une vie qui « répond de la bonne foi de l'écrivain »⁶³. Une telle ouverture estompe momentanément la scène argumentative au profit d'une résonance avec celui dont la doctrine « se ressent de la philosophie du dix-huitième siècle, quoiqu'elle soit destinée à la réfuter »⁶⁴. Ce programme, où perce en filigrane sa propre trajectoire, et dont Ayşe Yuva souligne, entre *De la littérature* et *De l'Allemagne*, la distance prise avec l'héritage des Lumières⁶⁵, témoigne de la circulation inédite qui relie les idées de Kant au désir staëlien de retrouver les hommes dans les œuvres⁶⁶. La découverte du savant de Königsberg, si elle constitue l'expérience intellectuelle la plus marquante du voyage outre-Rhin, apaise aussi le deuil de Staël bouleversée par la mort de Necker. Survenue le 10

⁵⁹ *Ibid.*, t. II, p. 133.

⁶⁰ *Ibid.*, t. II, p. 128.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, t. II, p. 146.

⁶³ *Ibid.*, t. II, p. 127.

⁶⁴ *Ibid.*, t. II, p. 139.

⁶⁵ « Le combat des philosophes du XVIII^{ème} siècle, et leur façon de s'exprimer, étaient de leur temps et de leur société. [...] Il faut se déprendre de ces modèles passés pour penser de nouvelles formes de philosophie adaptées aux exigences nouvelles » (Yuva ; cf. note 55 : p. 107).

⁶⁶ Cette méthode est notamment explicitée à propos de Goethe : « Goethe ayant écrit dans tous les genres, l'examen de ses ouvrages remplira la plus grande partie des chapitres suivants, mais la connaissance personnelle de l'homme qui a le plus influé sur la littérature de son pays sert, ce me semble, à mieux comprendre cette littérature » (*De l'Allemagne* ; cf. note 9 : t. I, p. 189).

avril 1804, elle lui impose un retour tragique de Berlin, tout en associant l'ouvrage à la perte de cette figure à laquelle *De l'Allemagne* rend explicitement hommage⁶⁷. L'admiration attendrie qui inspire le portrait de Kant en sage protestant pour qui le devoir passe avant l'intérêt⁶⁸ ressuscite l'image familière du « vieillard philosophe constamment soumis à cet invisible pouvoir de la vertu »⁶⁹. Immédiatement citée après « l'exemple de [s]on père »⁷⁰, la formule offre l'ultime exemple d'une féminité qui réconcilie la mémoire intime et l'exploration intellectuelle.

⁶⁷ C'est le cas au chapitre XIII, « De la morale fondée sur l'intérêt national » (*De l'Allemagne* ; cf. note 9 : t. II, p. 190) et dans le dernier chapitre, où l'éloge de l'enthousiasme s'achève en poignant hommage : « Nous nous promettons de transmettre un jour l'histoire de sa vie » (*ibid.*, t. II, p. 315).

⁶⁸ *Ibid.*, t. II, p. 198.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, t. II, p. 190.

La raison pure peut-elle être pratique ?

La figure du philosophe allemand au début du XIX^{ème} siècle en France

Ayşe Yuva

Au XIX^{ème} siècle s'est constitué un lieu commun selon lequel la puissance théorique des philosophes allemands aurait été le revers d'une impuissance politique ; position qui contredisait l'idée qu'une philosophie serait efficace en proportion de sa force et de sa justesse doctrinales. Nous voudrions nous pencher sur le moment où ce lieu commun n'est pas encore unanimement accepté ni appliqué uniformément au kantisme. Quelle peut être, selon les penseurs français de l'époque, la portée pratique et politique de la « pureté » revendiquée par cette philosophie et les doctrines qui sont venues à sa suite ? Le philosophe allemand peut-il être autre chose qu'un simple métaphysicien ? Il n'apparaît en tout cas généralement en France ni comme un soutien des institutions, ni comme un pédagogue, et encore moins comme un penseur politique. Mais de cela, il ne faudrait pas conclure trop vite à son impuissance.

Sans prétendre à l'exhaustivité, nous procéderons à cette étude à travers trois textes publiés entre 1801 et 1804, signés de Charles de Villers, Destutt de Tracy, Degérando, et emblématiques de ce que Dominique Bourel et François Azouvi ont présenté comme le second moment¹ de la réception de Kant en France, où celui-ci, de philosophe républicain, devient métaphysicien obscur – à quoi nous ajouterons un texte de Villers sur les universités de l'Allemagne protestante, datant de 1808, et enfin *De l'Allemagne* de Mme de Staël, publié en France en 1813². Soucieux de dépasser l'opposition entre partisans et adversaires de Kant, nous analyserons les réticences des Français à reconnaître la supériorité de la philosophie allemande, l'inefficacité politique des doctrines jugées trop abstraites et enfin la portée politique indirecte de ces théories *via* la morale.

I. La philosophie allemande, entre lumières et stagnation

Moyen de perfectionnement de la philosophie en Europe ou cause de stagnation, voire de retour en arrière, les philosophes allemands, et les successeurs de Kant en particulier, sont caractérisés par un esprit de secte et une systématisme qui sont cependant diversement appréciés par les auteurs français, partagés quant à la supériorité de ces doctrines face à la philosophie française.

I.1. La philosophie allemande à l'échelle de la science européenne

Destutt de Tracy, Degérando et Villers se situent loin de toute forme d'historicisme : parce que la vérité et la philosophie sont « citoyennes du monde »³, il est possible de mettre d'accord entre eux les penseurs des différents pays. Cette ouverture européenne prend, chez Degérando, primé en 1802 par l'Académie de Berlin, à laquelle il dédicace à nouveau son *Histoire comparée des systèmes de philosophie* en 1804, la forme du cosmopolitisme francophone des Académies, dont Villers au contraire se moque⁴. Mais cette ouverture se fait chez lui sur le fond de certains caractères nationaux qui, à défaut de

¹ Certes, ainsi que le notent Dominique Bourel et François Azouvi, dans *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France*, Paris, 1991, p. 11, la *Critique de la raison pure* était déjà connue, avant la Révolution, de quelques philosophes francophones. Mais « dans le prisme kantien, le Kant républicain de 1796 est la première des couleurs à avoir eu, en France, du succès ».

² Nous nous référerons désormais aux éditions suivantes : Charles de Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*, Metz, 1801 [désormais abrégé : *Philosophie de Kant*] ; Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *De la métaphysique de Kant*, Paris, 1992 [désormais abrégé : *De la métaphysique de Kant*] ; Joseph-Marie Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (3 tomes), Paris, 1804 [désormais abrégé : *H.C.*] ; Charles de Villers, *Coup d'œil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante, en particulier du Royaume de Westphalie*, Cassel, 1808 [désormais abrégé : *Coup d'œil*] ; Germaine de Staël, *De l'Allemagne* (2 tomes), Paris, 1968 [désormais abrégé : *De l'Allemagne*].

³ *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. XLIV.

⁴ *Ibid.*, p. LIX, où il évoque « ce vieil esprit français des mignons du grand Frédéric ».

déterminer précisément la doctrine philosophique régnant dans tel ou tel pays, désignent du moins des tendances dominantes de l'esprit ; en cela, le kantisme est bien allemand. Cette volonté d'éprouver ou de communiquer une doctrine qui a cependant rencontré un large succès justifie un travail de traduction dont même Destutt de Tracy, très critique envers la philosophie kantienne, mais se défendant de toute prévention à l'encontre des savants étrangers, reconnaît l'utilité.

Chez Villers, ceci aboutit en 1808⁵ à une division du travail parmi les nations européennes⁶. Les sciences ne sont pas également distribuées sur la surface de la terre : l'Allemagne se révèle être la principale source de lumières spéculatives, à laquelle les individus des différentes nations doivent puiser directement en étudiant sur place. L'idéal « cosmopolite » d'une culture des sciences cohabite avec l'idée d'une mission scientifique particulière assignée à l'Allemagne du fait de son histoire. La République des lettres s'incarne désormais dans l'université allemande qui recrute des savants de toutes nationalités. Ceci permet alors à Villers de présenter à Jérôme Bonaparte le maintien des institutions du savoir allemandes comme bénéfique à l'ensemble du continent.

Une telle affirmation repose sur l'idée que la France aurait beaucoup à retirer, philosophiquement et scientifiquement, de l'Allemagne – la méconnaissance par les Français de la philosophie allemande, niée par Destutt de Tracy, est attribuée de façon polémique par Villers en 1801 à la « frivolité française »⁷. Répondant à cette accusation de légèreté⁸, Degérando accepte le constat, récusé par Destutt de Tracy mais promis à une grande postérité, selon lequel la Révolution française se serait traduite par une suspension de l'activité philosophique, redéfinie comme spéculation sans rapport direct avec les affaires politiques. Villers s'accorde à voir dans les événements révolutionnaires la cause du retard philosophique français, mais en tire une conclusion différente. Pour lui, la France doit profiter de ce qu'une nation étrangère a déployé des efforts dans ce domaine et, grâce à la philosophie kantienne, combler ses lacunes⁹. Critiquant les choix de traduction de Kant faits jusqu'alors, il se présente comme celui qui veut « jeter un pont entre deux abîmes »¹⁰ et fournir ainsi une doctrine nouvelle à la nation et à l'Institut, « tribunal » auquel il dédie son ouvrage. En revanche, pour Degérando, la Révolution a signifié non seulement l'instrumentalisation de la philosophie à des fins politiques¹¹, mais aussi l'interruption malheureuse d'une philosophie florissante, qu'il faut désormais continuer¹². Il ne s'agit pas d'aller chercher une philosophie déjà achevée ailleurs, et encore moins de

⁵ Mais ceci apparaissait déjà en 1801, cf. *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. 400.

⁶ *Coup d'œil* (cf. note 2), p. 109 : « Les peuples civilisés se partagent les divers genres de gloire, et cultivent à l'envi les diverses puissances de l'intelligence humaine. L'Italie, les beaux-arts ; l'Angleterre, les arts mécaniques, la politique et le commerce ; l'heureuse France, les hautes sciences qui donnent à l'homme comme l'empire et l'usufruit de la nature, avec ce que les arts ont de plus brillant pour embellir la vie et la semer de jouissances ; l'Allemagne enfin, la profonde érudition, la profonde pensée, et les sciences qui tendent à l'ennoblissement de l'homme intérieur ».

⁷ *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. XLVI.

⁸ H.C. (cf. note 2), t. II, note 1 p. 172.

⁹ *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. LXVII : « Aujourd'hui que, pendant les années de nos discordes civiles, cette doctrine a été cultivée, débattue, épurée, rendue plus méthodique et plus claire par quelques sages du nord de l'Europe, il est temps de la dévoiler et de la présenter comme un remède aux maux causés par des maximes contraires. C'est à son interprétation que j'ai voué ma plume ».

¹⁰ *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. LXIV.

¹¹ H.C. (cf. note 2), t. II, p. 173 : « On oublie que la philosophie, après avoir prêté parmi nous son nom à des écarts qu'elle désavouait, s'est vue discréditée par l'abus qu'on en avait fait ; qu'il n'a paru en France, depuis ces douze années, presque aucun ouvrage de philosophie proprement dit, par le concours de toutes ces causes ».

¹² *Ibid.*, note 1 p. 170 : « Je ne craindrai point d'assurer que, si des intérêts plus prochains et plus généraux n'eussent, il y a quelques années, absorbé l'attention et l'énergie de tous les esprits, le moment était venu, en France, où la philosophie allait prendre un nouveau caractère. Après avoir rétrogradé du Dogmatisme de Descartes à un Scepticisme presque absolu, elle tendait à reprendre une situation moyenne entre ces deux extrêmes, à réconcilier l'enthousiasme moral avec l'analyse intellectuelle. Peut-être l'époque de ce perfectionnement n'a-t-elle été que retardée. Peut-être touchons-nous au moment de voir reprendre à la philosophie ce caractère bienfaisant, qui, en écartant les erreurs funestes, prête un nouvel appui à toutes les vérités utiles, et met en accord toutes les facultés de l'esprit comme tous les besoins du cœur ».

reprocher aux Français de n'avoir pas lu Kant durant cette période¹³. L'activité révolutionnaire, qui a détourné les esprits de la spéculation, a concurrencé la philosophie qui peut désormais à nouveau se déployer. La philosophie est appelée à progresser, mais il n'est pas sûr que l'Allemagne soit considérée comme sa patrie.

De ce point de vue, Mme de Staël, qui, par son ouvrage *De l'Allemagne*, cherche à faire connaître ce pays et ses auteurs en France, afin d'y trouver une « sève nouvelle » dont les écrivains français pourraient s'inspirer, est certes plus proche de la position de Villers, bien qu'à la différence des auteurs précédents qui craignent le « bel esprit », elle se situe plutôt dans la sphère de la littérature ou, d'un point de vue individuel, de la conscience morale, que de la science. « L'idéalisme », qui a su donner une expression juste des vérités morales, convient d'une certaine façon à l'Allemagne ; mais il peut néanmoins être introduit en France, en y étant au besoin adapté et réinterprété par les écrivains. On doit alors renoncer à un certain type de pensée qui s'est bien trop développé en France.

I.2. Le philosophe kantien, penseur scolastique et systématique

Destutt de Tracy oppose au contraire à la volonté allemande de faire système la méthode analytique d'observation pratiquée en France, où les penseurs se réunissent non pas autour de thèses, mais d'une méthode qui est à la fois « une pierre de touche universelle » et une « propriété nationale »¹⁴. Cette opposition peut être résumée comme celle de la métaphysique et de l'Idéologie¹⁵. L'indépendance des philosophes français se distingue de « l'esprit de secte » des Allemands, de l'allégeance inconditionnée à un chef de file reconnu comme autorité¹⁶, attitude qui rapproche la philosophie de la religion, c'est-à-dire du domaine des vérités non démontrées. Le philosophe français se caractérise, selon cette lecture, par une pensée non-dogmatique ; il accepte les limites de la connaissance humaine, alors que les adeptes de la philosophie kantienne sont les héritiers de la philosophie médiévale. La distinction de l'empirique et du transcendantal apparaît comme une façon de renouer avec la logique formelle des scolastiques, déconnectée des connaissances réelles et que Tracy considère comme l'une des plus grandes causes de la longue stagnation de l'esprit humain au Moyen-Âge. Par les conditions de possibilité de la connaissance, il entend pour sa part, tout au plus, l'organisation physique de nos organes de perception.

Ce caractère scolastique se retrouve également dans l'obscurité du langage kantien, dont la langue française se démarque heureusement par sa justesse et sa précision, du fait qu'elle a été « travaillée par une multitude de bons esprits guidés par une bonne méthode »¹⁷. À l'exception de Villers qui loue Kant pour avoir inventé une nouvelle langue et invite les lecteurs à faire l'effort de compréhension que cette doctrine mérite¹⁸, le reproche d'obscurité est d'ailleurs partagé par beaucoup en France et se retrouve même sous la plume de Mme de Staël¹⁹. Celle-ci juge cependant plus favorablement les Allemands qui « ignorent non la vérité, mais la manière de la dire »²⁰ que les Français qui se précipitent vers la pratique. « L'esprit de secte » des Allemands, que l'on retrouve dans des

¹³ *Ibid.*, p. 173.

¹⁴ *De la métaphysique de Kant* (cf. note 2), p. 248.

¹⁵ Cf. Dominique Joseph Garat in : Laurent Clauzade (dir.), *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*, Paris, 1998, p. 35 : Garat évoque « cette science ténébreuse des anciennes écoles, qui s'appelait également métaphysique » et qui a été ridiculisée comme « fausse science ».

¹⁶ *De la métaphysique de Kant* (cf. note 2), p. 245 : « Je ferai d'abord une réflexion générale sur l'état de la philosophie en Allemagne. Elle fait secte encore, comme elle faisoit chez nous dans les siècles passés ; c'est-à-dire que l'on adopte, à quelques variations près, le système entier des opinions d'un philosophe ».

¹⁷ *Ibid.*, p. 250.

¹⁸ Cf. *De la philosophie de Kant* (cf. note 2), note p. XLIV.

¹⁹ Cf. *De l'Allemagne* (cf. note 2), t. II, p. 139.

²⁰ *Ibid.*, p. 157.

associations spirituelles telles que les Francs-Maçons, est moins dangereux, car moins politique, que « l'esprit de parti » français : alors que ce dernier vulgarise l'opinion qu'il défend et se place « du point de vue de la multitude », l'esprit de secte reste dans le champ purement intellectuel.

Degérando, en revanche, déplore le procédé des kantien qui tirent parti de la difficulté qu'il y a à comprendre Kant pour affirmer son autorité²¹ : en cela, leur philosophie est hantée par l'esprit de parti tout en constituant une secte. Les kantien font preuve d'intolérance, au sens où la vraie tolérance consiste, non dans une indifférence à la vérité ou dans le scepticisme, mais dans le respect de la conviction d'autrui et de ses intentions ; la pratiquer revient à reconnaître que les hommes doivent tolérer les opinions contraires même sur les points les plus importants²². Villers a d'ailleurs, selon Degérando, succombé à ce double défaut de l'obscurité du langage et de la partialité qui se traduit en invectives contre ses adversaires et la nation française.

Cependant, Degérando se distingue de Destutt de Tracy en ce qu'il n'identifie pas la philosophie kantienne à la philosophie allemande en général et n'y voit pas un retour au Moyen-Âge ; Leibniz, le philosophe allemand par excellence, est ainsi le contraire d'un chef de secte²³. De même, il prodigue, d'accord en cela avec Mme de Staël²⁴, des éloges aux écrits kantien rédigés sous une forme plus claire, ainsi qu'à ceux de Reinhold (qu'il loue précisément pour ne s'être attaché finalement à aucune école). Enfin, une différence majeure consiste dans l'usage de la notion de « système » : certes, Destutt de Tracy, s'inspirant du *Traité des systèmes* de Condillac, reconnaît la validité de principes généraux fondés sur l'expérience ; il associe toutefois souvent ce terme à « l'esprit de système »²⁵ qui désigne le dogmatisme et l'esprit de secte, alors que Degérando refuse ce glissement et juge légitime la définition du système comme recherche de l'unité – à laquelle Kant, d'ailleurs, n'est pas parvenu. Schelling et Fichte sont critiqués, non en raison de la forme systématique de leur philosophie, mais parce que celle-ci s'adresse par trop à l'imagination et, sous une apparence de science, est en fait une forme de poésie qui suscite un enthousiasme²⁶ proche du fanatisme.

I.3. Villers, ou le philosophe allemand comme héraut des lumières

À ce portrait de philosophe kantien sectaire, Villers en oppose un autre : loin de signifier la continuation de la scolastique, la philosophie de Kant en interdit le retour en disqualifiant les questions de la métaphysique traditionnelle. Si cette doctrine est difficile à faire comprendre, cela est dû aux défauts de la langue et des habitudes françaises²⁷. L'esprit d'école se retrouve plutôt chez certains de ses adversaires incapables de comprendre la philosophie kantienne du fait de leurs œillères. Au-delà du cas de Kant, Villers montre, dans son ouvrage de 1808, que les universités allemandes protestantes et leurs membres sont plutôt les héritiers de la Réforme et du mouvement de propagation des lumières initié à cette époque²⁸ que du Moyen-Âge (qui est d'ailleurs réévalué). Cet accent mis sur l'influence du protestantisme est un trait commun à Mme de Staël et Villers. L'Allemagne est présentée comme le lieu de naissance de l'imprimerie et un pays où ont vécu des acteurs importants de la « renaissance des lettres ». En décloisonnant les différents savoirs, en

²¹ Cf. H.C. (cf. note 2), t. II, note 1 p. 177 : « on peut être certain de se voir accusé de ne l'avoir pas comprise dès-lors qu'on ne l'a pas admirée ».

²² Cf. sur cette question de la tolérance qui finit par se porter sur ce qui n'est pas sans importance, cf. Bertrand Binoche, *Religion privée, opinion publique*, Paris, 2012.

²³ H.C. (cf. note 2), t. II, p. 112 : Leibniz « n'avait point formé d'école proprement dite ; il n'avait jamais enseigné *ex professo* ; il n'avait ni l'esprit de prosélitisme, ni les loisirs nécessaires pour instituer une secte ; ses idées enfin n'étoient point réunies en un corps de doctrine ».

²⁴ Cf. *De l'Allemagne* (cf. note 2), t. II, p. 140.

²⁵ Cf., sur les sens de la notion de « système » chez les Idéologues, François Azouvi : « La notion de système chez quelques Idéologues » in : Jean Roussel (dir.), *L'héritage des Lumières : Volney et les Idéologues. Actes du colloque d'Angers, 14-17 mai 1987*, Angers, 1988, p. 103-111.

²⁶ H.C. (cf. note 2), t. II p. 318.

²⁷ Cf. *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. 400.

²⁸ *Coup d'œil* (cf. note 2), p. 21.

montrant la chaîne qui les unit, les universités de l'Allemagne protestante sont un bon remède contre l'esprit de secte et de parti. Contrairement à l'image que l'on pourrait s'en faire en France, l'université n'est pas « une société de moines intrigants »²⁹, caractérisée par la « régularité monastique » : « Ce sont ici des hommes qui parlent à des hommes, et qui leur révèlent les plus hautes connaissances qu'il soit donné à l'esprit humain d'acquérir »³⁰. Dès lors, les savants allemands sont présentés comme les hérauts des « lumières », par quoi Villers entend cependant non pas tant la popularisation et la diffusion du savoir que « les études sérieuses, approfondies, abstraites » portées à leur plus haut point³¹.

Cette organisation, cependant, n'est pas close sur elle-même, mais ouverte au jugement de l'opinion publique et de l'Europe savante : l'émulation intellectuelle et une saine concurrence, fondée sur le degré de perfectionnement des sciences, doivent être la seule règle, aussi bien pour le recrutement que pour le fonctionnement interne de l'institution³². Les universitaires sont alors, non des héritiers du principe d'autorité, mais des « Mandarins » qui « dominent sur leur siècle par la pensée » et sont « la corporation d'hommes aujourd'hui existante la plus respectable, tant par son nombre que par ses lumières, et dont l'humanité ait le plus à se glorifier »³³. Il reste cependant à préciser le rôle politique et social de tels savants.

II. L'utilité du savant et du philosophe allemand pour l'État

L'utilité du savant universitaire allemand dépendra des fins sociales et politiques qui peuvent être atteintes par la science pratiquée pour elle-même ; ce qui soulève la question de la portée pratique de la « pureté » philosophique.

II.1. Stérilité de la révolution philosophique chez Destutt de Tracy et Degérando

L'inanité de la philosophie kantienne se traduit, aussi bien pour Destutt de Tracy que pour Degérando, par l'échec de la révolution que celle-ci prétendait accomplir. Le premier s'oppose à l'idée selon laquelle le « renouvellement » des sciences pourrait se faire par un événement philosophique ponctuel, par l'œuvre d'un seul penseur, fût-il Bacon, Descartes ou Malebranche. À cela, Villers répond que les « révolutions intellectuelles ne s'opèrent pas subitement et sans préparation »³⁴, et compare la découverte de la philosophie transcendantale à l'invention de la chimie ; mais il préfère s'exposer au reproche selon lequel la doctrine ne serait pas neuve, plutôt que de prétendre qu'elle accomplirait à elle seule une révolution. Les kantien réitèrent en effet, selon Destutt de Tracy, l'erreur de croire qu'une révolution de la pensée serait possible par une œuvre unique et révolutionnaire, et pèchent par impatience et précipitation. Ce faisant, malgré leur désir de « renverser » la métaphysique existante, ils finissent par la reconduire. Degérando, quant à lui, note que le caractère de nouveauté de ces doctrines a été exagéré. Cet appel à devenir « *l'homme nouveau* et purifié qu'exige l'initiation kantienne »³⁵ le laisse sceptique et il observe que « la philosophie compte enfin tant de réformateurs divers, qu'elle n'a presque plus de disciples »³⁶. Il doute d'ailleurs qu'une révolution philosophique soit susceptible d'amener la paix dans le champ théorique, établissant sur ce point une analogie avec le domaine politique, où les révolutions sont tout aussi néfastes³⁷.

²⁹ *Ibid.*, p. 67.

³⁰ *Ibid.*, p. 50.

³¹ *Ibid.*, p. 15.

³² *Ibid.*, p. 87: « Il règne entre ces jeunes citoyens de la république lettrée, une émulation qui soutient et rehausse leur zèle pour l'étude ».

³³ *Ibid.*, p. 19.

³⁴ *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. VIII.

³⁵ H.C. (cf. note 2), t. II, p. 251.

³⁶ *Ibid.*, p. 334.

³⁷ *Ibid.*, p. 255.

Cette position se fonde sur une certaine définition de la « pureté » et de l'abstraction. Le rejet de l'expérience est selon Degérando le seul point où les héritiers de Kant s'accordent, « comme si le moindre emprunt fait à l'expérience devait être la ruine d'un système »³⁸. Certes, comme nombre de Thermidoriens, Destutt de Tracy n'a pas renoncé, avec la Terreur, à l'idée qu'il était possible d'appliquer des principes philosophiques généraux en politique. Mais alors, il faut à tout le moins que ces principes soient, comme en sciences physiques, fondés empiriquement, sans quoi ils risqueraient d'être vides. La formation des concepts abstraits n'est pas indépendante de la sensibilité et de l'expérience. Ceci vaut également pour la raison, dont Destutt de Tracy refuse de faire une faculté de conclure du général au particulier : c'est « des idées particulières que notre raison s'élève aux idées générales »³⁹. De même, Degérando conteste indirectement la définition de l'Idée dans la *Critique de la raison pure* lorsqu'il remarque que le mot « idée » en français est rendu par le mot « représentation » en allemand. Les deux auteurs nient donc qu'il existe, dans le domaine de la connaissance, une pureté de la raison au sens où l'entendait Kant :

Toutes ces facultés pures qu'elle reconnaît en nous, et toutes ces connaissances pures qu'elle prétend nous donner, sont de purs néants, personnifiés par l'abus de mots, et par un emploi vicieux des idées abstraites dont on fait des êtres réels et existants. Si j'ai raison sur tous ces points, il n'existe rien qu'on puisse appeler raison pure : il n'y pas lieu à ce qu'on nomme critique de la raison pure, et tout croule par la base⁴⁰.

Du point de vue de l'Idéologie, la seule « pureté » possible consiste dans la description des procédés et des lois des facultés de l'esprit, entreprise qui elle-même reste une connaissance expérimentale. La critique de la raison pure et l'Idéologie sont, dès lors, deux entreprises concurrentes. Destutt de Tracy dénie par conséquent à la philosophie kantienne la capacité à critiquer réellement la métaphysique ; elle ne fait que la répéter sous une forme nouvelle. De même, selon Degérando, le criticisme repose simplement sur le « préjugé » selon lequel les opérations de l'esprit sont le modèle des lois de la nature.

Le philosophe kantien et plus généralement dogmatique n'aura alors aucune utilité pour la société : celui qui ne peut pas faire progresser la philosophie ne pourra certes pas faire grand-chose pour réformer la société et l'État. La stérilité de cette philosophie s'oppose au modèle de savant engagé dans la réforme de la société tel que Destutt de Tracy le conçoit, celui d'un penseur qui se fonde sur des expériences et des observations, qui suit la méthode analytique et prend place dans des institutions nouvelles telles que l'Institut. La hâte des kantien à vouloir établir des systèmes nouveaux sans s'assurer de la solidité des fondements conduit à des applications théoriques précipitées dans les différents domaines du savoir. Certes, appliquer rapidement les découvertes théoriques aux « arts utiles à la société », et notamment à l'industrie, serait réellement louable. Mais les Allemands se contentent de développements théoriques qui n'ont aucune validité et dont il ne résulte finalement rien du tout. Une telle figure de savant pressé s'oppose donc frontalement à celle du savant qui peut, par ses connaissances patiemment accumulées, éclairer le législateur, comme Destutt de Tracy en offre lui-même l'exemple en 1818 dans la conclusion de son *Traité de la volonté et de ses effets*, où il évoque les « lois politiques, civiles, morales et pénales » que les « philosophes » et les « législateurs » pourront éventuellement tirer de son ouvrage⁴¹. Un tel philosophe n'est pas nécessairement un pédagogue chargé de diffuser la science dans l'ensemble de la société, ni même un législateur. Il peut se contenter d'une influence indirecte⁴². Mais la philosophie kantienne est, quant à elle, impropre à ce genre d'applications.

³⁸ *Ibid.*, p. 334.

³⁹ *De la métaphysique de Kant* (cf. note 2), p. 260.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 273.

⁴¹ Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *De la volonté et de ses effets*, Paris, 1994 [1818], p. 409.

⁴² Cf. Brian William Head, *Ideology and social sciences. Destutt de Tracy and French liberalism*, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1985, p. 207 : en montrant les mécanismes de formation des idées, l'idéologie doit fournir des « techniques pour améliorer la raison humaine, éliminer les idées erronées et 'métaphysiques', et finalement faire mieux comprendre aux hommes la base des

L'idée d'une finalité directement politique de la philosophie est en revanche absente de l'œuvre de Degérando ; son action sociale ultérieure en faveur des pauvres, des sourds-muets, etc., s'appuie sur des théories qui ne sont plus philosophiques. Le schéma selon lequel toute théorie devrait être applicable et devrait donner lieu à des arts demeure cependant : mais dans le cas de la philosophie, les « applications immédiates, prochaines et palpables » sont remplacées par l'art « qui nous enseigne à bien connaître et à bien penser »⁴³, dont les effets sont avant tout intellectuels et individuels. La philosophie garde une valeur par sa méthode analytique et comparative ; de plus, la philosophie de l'expérience, comme médiation réussie entre l'empirisme et l'idéalisme, offre un type de solution qui ne cessera d'être utilisé dans les œuvres ultérieures de théorie sociale.

En revanche, ces effets individuels et méthodologiques eux-mêmes sont manqués par la philosophie kantienne, du fait de ses nombreuses divisions en sectes rivales ; elle est désormais condamnée par l'opinion publique en raison des abus (scientifiques) commis en son nom et ses effets délétères se résument ainsi :

Le Néologisme introduit dans la langue, l'aridité répandue sur la science, l'esprit de parti porté au plus haut degré d'intensité, la moralité en péril, les idées devenues plus incertaines, la route de la vérité changée en un labyrinthe⁴⁴.

Son seul mérite est d'avoir ressenti les vrais besoins de la philosophie ; mais il n'en a rien résulté ni pour le progrès des sciences, ni pour les bienfaits de la vie.

II.2. Germaine de Staël ou l'activité politique limitée des philosophes allemands

La réflexion de Mme de Staël sur les philosophes et savants allemands se déploie quant à elle dans un cadre où il n'est plus possible de penser une collaboration directe de ces figures avec le gouvernement en France. On ne retrouve plus l'adéquation entre la philosophie et la société, les philosophes et le gouvernement, qui était encore affirmée dans *De la littérature*, où les écrivains devaient, par leurs écrits philosophiques et leur éloquence, contribuer à l'affermissement de la République. Les philosophes allemands donnaient alors l'exemple de penseurs tellement heurtés par la réalité politique qui les environnait qu'ils devaient nécessairement se tourner vers la pure spéculation. Or en 1813, la configuration change grandement. Il n'est plus possible, sous le bonapartisme, de théoriser le soutien des écrivains à un gouvernement républicain qui n'est plus.

Mme de Staël se tourne alors vers les philosophes allemands, mais sans penser pour autant que ces savants soient devenus plus politiques. Bien que certaines institutions telles que les universités allemandes représentent un moyen exceptionnel « de s'instruire et de perfectionner ses facultés », elle juge que les effets en sont limités, en raison du manque d'énergie de la nation :

L'éducation intellectuelle est parfaite en Allemagne, mais tout s'y passe en théorie : l'éducation pratique dépend uniquement des affaires ; c'est par l'action seule que le caractère acquiert la fermeté nécessaire pour se guider dans la conduite de la vie⁴⁵.

Les disputes entre philosophes allemands n'ont, de ce point de vue, aucun autre enjeu que théorique : il n'en résulte que des livres. Dès lors, la nouvelle philosophie allemande qui se caractérise par son style obscur ne peut, en raison de son caractère savant, prétendre avoir des applications positives ou être diffusée dans l'ensemble de la société : « Les spéculations philosophiques ne conviennent qu'à un petit nombre de penseurs, et loin qu'elles servent à lier ensemble la nation, elles mettent trop de distance entre les ignorants et les hommes éclairés »⁴⁶. Enfin, la philosophie n'a pas en elle-même une force suffisante pour inverser l'effet des institutions non libres qui entravent la

institutions rationnelles et des règles morales » [nous traduisons]. Head insiste alors sur la difficulté qu'il y a, malgré tout, à dériver les institutions sociales de l'analyse des facultés individuelles.

⁴³ H.C. (cf. note 2), t. III, p. 170.

⁴⁴ *Ibid.*, t. II, p. 335.

⁴⁵ *De l'Allemagne* (cf. note 2), t. I, p. 137.

⁴⁶ *Ibid.*, t. II, p. 178.

participation politique en Allemagne. Ainsi, la puissance intellectuelle des Allemands n'a pas été suivie d'effets sur l'unité de la nation. Les institutions instruisent par elles-mêmes, sans que la volonté des gouvernants ou des écrivains ne puisse directement influencer là-dessus. L'action politique d'un tel philosophe ne consiste pas, avant tout, à être un pédagogue, à éclairer les masses.

Cela est d'autant plus vrai que les philosophes allemands ne se caractérisent pas par leur capacité à agir ou à s'opposer au gouvernement :

Ils accentuent durement les paroles pour cacher la souplesse des sentiments, et se servent de raisonnements philosophiques pour expliquer ce qu'il y a de moins philosophique au monde : le respect pour la force, et l'attendrissement de la peur qui change ce respect en admiration⁴⁷.

Ainsi il manque à l'Allemagne à la fois une philosophie et des philosophes politiques. Certes, ce jugement date de 1810, et Mme de Staël apportera une précision à son propos dans la préface de 1813, notant que « ce que les philosophes mettaient en système s'accomplit » durant les guerres de libération. Elle perçoit la prudence des philosophes allemands, leur hostilité à un renversement violent des États établis, mais non la volonté de réforme qui se trouve pourtant exprimée par nombre d'entre eux. De même, elle déplore une absence de liens entre les emplois universitaires et les emplois publics, alors même que le contraire est défendu, dans ces années-là, par de nombreux auteurs – parmi lesquels Villers.

II.3. Villers : l'utilité de l'universitaire allemand pour l'État

Villers, dans son ouvrage de 1808 adressé à Jérôme Bonaparte, le nouveau roi de Westphalie, a à cœur de montrer que les universités de cet État ne constituent pas une menace pour le nouveau pouvoir et qu'elles se tiennent à l'écart de toute activité révolutionnaire. S'il est possible d'interpréter ces affirmations comme un manque de clairvoyance ou une volonté de dissimulation, le « type » de savant décrit n'en est pas moins révélateur. Villers rappelle le ferme attachement de l'Allemand à ses devoirs et à son gouvernement ; il insiste sur le fait que les universités, loin d'être un « luxe » pour le Prince, sont devenues « un ressort politique, une force conservatrice »⁴⁸, grâce à l'association, propre à l'Allemagne protestante, de la philosophie et de la religion, qui apprennent à l'homme ses devoirs. Ainsi, Villers veut faire croire que les idées des droits des peuples ne sont pas, en Allemagne, « perturbatrices de l'ordre public »⁴⁹. Il insiste également sur la dépolitisation des étudiants, dont les rassemblements ne doivent pas être traités comme ceux d'un peuple révolté. Par conséquent, les professeurs, dignes de la confiance de l'État, doivent jouir d'une liberté académique dont ils n'abuseront pas. Le professeur, savant, pédagogue, inventeur et écrivain à la fois, occupe une place éminente au sein du monde du savoir. Kant, par sa gravité, sa moralité sévère, son intérêt pur pour la science ou l'humanité, est d'ailleurs une incarnation de ce type d'écrivains allemands.

Néanmoins, Villers ne peut omettre certains conflits entre les savants et l'autorité politique ; il rappelle celui qui a opposé Kant au roi de Prusse, mais modifie notablement le récit que le premier en fait dans *Le conflit des facultés* :

Sa vie offre peu d'événements, hormis peut-être un démêlé qu'il eut avec le défunt roi de Prusse, à qui l'on avait présenté quelques opinions de Kant sous un faux jour, et qui voulait en conséquence lui interdire d'écrire, ou même en exiger une sorte de rétractation ; le monarque cependant reconnut son erreur, et céda à la modeste fermeté du philosophe⁵⁰.

Le conflit est masqué sous une apparence de dialogue entre le souverain et son sujet philosophe, et le dénouement entièrement inventé. À propos de la Querelle de l'Athéisme, témoignant de son indignation qu'un universitaire ait pu être chassé, Villers ajoute : « et tout cela à la fin du XVIII^{ème}

⁴⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁸ *Coup d'œil* (cf. note 2), p. 20.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁰ *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. XI.

siècle ! »⁵¹, montrant par là qu'il ne conçoit pas que le pouvoir puisse traiter ainsi un savant. Sa pique contre l'Abbé Barruel, l'un des premiers à avoir évoqué, à l'époque de la Révolution française, l'idée d'un complot des philosophes, n'est alors pas pour nous surprendre : en niant la portée révolutionnaire de l'action des philosophes, Villers se soulève du même mouvement contre ceux qui les condamnent et les oppriment.

Mais ce faisant, en niant que les universitaires représentent un danger révolutionnaire, Villers n'entend pas leur dénier toute utilité pour l'État. Loin d'être un État dans l'État clos sur lui-même, l'université est en effet

[u]n établissement d'instruction, fait pour livrer à l'État des hommes utiles et éclairés ! des professeurs citoyens, des sages zélés pour le bien commun, les représentants, pour ainsi dire, de la paternité nationale ! une magistrature bienfaisante, dont les actes sont vus par le prince, ratifiés par lui⁵² !

Les professeurs sont des citoyens inclus dans un système d'obéissance ; le recteur et le sénat de l'université sont des « délégués du prince » et non des concurrents à son pouvoir. L'établissement a alors pour charge de former les fonctionnaires et plus généralement la « partie supérieure et éclairée de la nation » dont l'État a besoin. Si l'on replace Villers dans le débat de ces années-là sur la place assignée aux fins de l'État dans l'enseignement de la science, on voit qu'il défend une position syncrétique : les enseignements « réels » aussi bien que « scientifiques » doivent trouver leur place à l'université. Celle-ci regroupe en une seule institution les écoles spéciales, les écoles de savants (appelées « académies ») et des écoles normales pour la formation des maîtres. La vocation scientifique de l'université ne naît pas de ce qu'elle exclurait les formations professionnelles, mais de ce qu'elle les inclut dans une organisation plus vaste embrassant l'ensemble de la science. À l'inverse, elle ne forme pas les fonctionnaires par la spéculation, mais permet aux étudiants et aux « hommes aisés qui veulent ennoblir leur existence et participer aux lumières de leur siècle »⁵³ de se tourner de façon désintéressée vers d'autres formes de savoir. Les universités, de leur côté, s'ouvrent directement à la société par les nombreux établissements tels que des hôpitaux, des tribunaux, etc., dont les universitaires sont membres.

Ce faisant, Villers défend la possibilité d'en revenir à un rapport harmonieux entre les universités et les princes : les premières, faites à la gloire du second, bénéficient en retour de sa protection. De telles institutions doivent tout à la bienveillance et à la magnanimité des princes et ne tirent pas leur origine d'une auto-organisation des savants. La stratégie de Villers est d'exhorter Jérôme Bonaparte à poursuivre cette politique traditionnelle des princes allemands ; le rayonnement des universités, le fait qu'elles accomplissent leurs fins selon leurs règles propres, sera profitable à l'Empire.

III. Les principes abstraits au service du perfectionnement de l'homme

III.1. Les limites de la raison pratique

La « pureté » de la doctrine kantienne peut-elle être évaluée différemment dans le cas de la morale ? Destutt de Tracy, pour qui la moralité naît de l'accord des intérêts individuels, répond évidemment par la négative. En revanche, Degérando, qui critique une morale reposant exclusivement sur l'intérêt, reconnaît que la « méthode de Platon », qui consiste à conclure de ce qui doit être à ce qui est, peut fonctionner dans ce domaine. Cependant, la philosophie morale kantienne reposant sur la loi et non sur une expérience intérieure reste tout de même très insuffisante. Degérando craint que cette morale

ne détourne trop nos regards des intérêts de la société ; qu'elle ne nous rende trop étrangers aux autres hommes ; que, dans une foule d'applications délicates, diversement modifiées par les circonstances des lieux et des tems, elle ne transporte ces maximes absolues, inflexibles, qui

⁵¹ *Coup d'oeil*, note p. XXV-XXVI.

⁵² *Ibid.*, p. 67.

⁵³ *Ibid.*, p. 32-33.

caractérisent les méthodes a priori ; qu'elle n'engendre de grandes erreurs de pratique et de grandes imprudences, pour avoir voulu tout assimiler et tout prévoir⁵⁴.

La synthèse kantienne exprimée dans la formule « tu dois, donc tu peux », est remise en question et la notion de « pratique » kantienne perd ainsi son sens. Certes, Degérando reconnaît l'universalité de la morale ; mais il refuse de la faire reposer sur une philosophie *a priori* qui rendra plus difficile l'application des principes. Il est particulièrement critique envers la doctrine des postulats et le rapport entre usage spéculatif et pratique de la raison, où il voit un retour de la métaphysique. Or on ne peut « enter la croyance sur la seule nécessité d'agir ou de vouloir », sans quoi l'on aboutit à des contradictions :

Dire qu'une chose est vraie sous le rapport pratique, et qu'elle ne l'est pas sous le rapport théorique, c'est dire qu'elle est vraie en application, et fautive en principe ; c'est donc affirmer une contradiction. Il n'y a de la théorie à la pratique d'autre différence, si ce n'est que les vérités de théorie sont adaptées dans la pratique à un système de causes dont l'homme occupe le sommet⁵⁵.

Degérando adresse à Kant et Jacobi le même reproche de s'être trop précipités à réunir la morale et la religion, et d'avoir supposé pour cela une faculté mystérieuse dans le cœur de l'homme. Et bien que « cette manière de procéder [soit] assez conforme aux besoins de notre siècle et à la tendance actuelle des esprits », Degérando prédit dans le même chapitre : « L'instinct de la moralité s'affaiblira bientôt, si la raison consent ainsi à sa propre dégradation et se condamne elle-même à un tel assoupissement ».

III.2. Staël, Villers et les ressources offertes par les principes suprasensibles

Au contraire, Mme de Staël et Villers voient dans les doctrines morales des philosophes allemands des formulations susceptibles de satisfaire à l'intérêt de la science aussi bien que de contribuer au « perfectionnement » des individus. La portée de la métaphysique kantienne se voit essentiellement dans la morale qu'elle promet et qui concerne l'humanité entière : « L'humanité ne rétrogradera point : une doctrine plus humaine, plus divine, si l'on veut, a été annoncée par les nobles amis de la vérité dans tous les tems »⁵⁶. Kant met en lumière le rôle de la volonté humaine ; et loin d'être la morale de l'intention que d'aucuns railleront par la suite, sa doctrine ouvre la possibilité d'une action authentique⁵⁷. Villers s'élève contre le principe de l'amour de soi et le « matérialisme », dans un sens identique à celui de Mme de Staël dans *De l'Allemagne* et résume ainsi les effets attendus de sa propre démarche :

Je m'estimerai heureux, si je contribue à imprimer à mes contemporains cette tendance haute et pure qui dégage, autant qu'il est possible, l'intelligence humaine des liens de la sensualité⁵⁸.

Cette œuvre intellectuelle est d'ailleurs une alternative à l'action politique :

Privé par les circonstances de l'avantage d'attacher mon nom aux grands événements qui ont opéré une si mémorable réforme politique dans ma patrie, il se trouvera du moins parmi les noms de ceux qui se seront efforcés d'y opérer une réforme intellectuelle, de hâter le développement de la moralité et de la science⁵⁹.

Sans doute moins tourné vers la politique que Mme de Staël, Villers se rapproche d'elle en concevant l'esprit nouveau que la philosophie kantienne pourrait insuffler dans la société française.

Au-delà de l'aide que la philosophie peut apporter à l'individu, il est nécessaire de ne pas renoncer à agir sur les contemporains. La mélancolie porte certes l'homme à se détacher des biens de ce monde, à réfléchir sur sa condition malheureuse ; mais elle n'est pas un sentiment purement privé : elle est une force indépendante, associée à la philosophie, au service des libertés. Le combat politique se fait

⁵⁴ H.C. (cf. note 2), t. III, p. 225.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 334.

⁵⁶ *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. LXVII.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 367: « Je suis donc un être *agissant*. De là un ordre de réalités qui procèdent de moi, qui ont leur source et leur principe en moi ».

⁵⁸ *Ibid.*, p. XVI.

⁵⁹ *Ibid.*, p. LXVII.

sur le fond de la perte du bonheur ; la philosophie est apparentée à une forme de stoïcisme, de résignation, mais la force qu'elle apporte à l'individu doit lui permettre d'agir pour la société – et Kant nous montre bien, nous dit Villers, la différence entre la vertu et le bonheur⁶⁰. Dans *De l'Allemagne*, le caractère « désabusé » de l'individu, son mal-être sont cependant porteurs d'effets indirects⁶¹. Ce n'est donc ni par la puissance et la perfection formelle de leur pensée, ni par leur courage en tant qu'individus, que les philosophes allemands peuvent inspirer une action qui ait une portée politique. C'est, indirectement, par la force que peut inspirer leur philosophie morale et leurs principes abstraits. La philosophie kantienne n'est pas, pour Mme de Staël, une « philosophie de rêveurs »⁶² ; elle a le mérite de formuler philosophiquement une évidence morale et a pour objet de « relever l'espèce humaine dégradée par la philosophie matérialiste »⁶³. La métaphysique idéaliste fait prendre conscience à l'homme des ressources qu'il porte en son intériorité. La ligne va de Descartes, premier philosophe du sujet, à Kant, en passant par Leibniz et la métaphysique allemande. Certes, une telle philosophie est en retrait du politique ; en ce sens, d'ailleurs, elle n'est pas dangereuse comme certaines doctrines qui se sont alliées aux passions politiques. Mais elle peut devenir l'incarnation d'une indépendance nouvelle. Les philosophies idéalistes ont pour vertu de libérer des intérêts égoïstes : en affirmant la force de notre moi suprasensible, elles augmentent les ressources de l'individu face au despotisme. Les philosophes religieux et idéalistes deviennent les représentants de la liberté morale, à défaut d'être ceux de la liberté politique. Mme de Staël relie la métaphysique allemande à l'expression d'un sentiment religieux intemporel qui pousse l'individu à sacrifier ses intérêts à son moi suprasensible. Ce sacrifice est fait en vue d'un perfectionnement moral, ce qui le distingue du suicide. Le sentiment religieux n'est, par ailleurs, nullement contemplatif : Mme de Staël opère une distinction entre les philosophes allemands tels que Schelling qui mettent en avant un panthéisme trop théorique à son goût, et ceux qui privilégient plutôt le sentiment de l'infini et du sublime. De façon similaire, Villers juge la contemplation trop passive et voit dans la volonté seule la source du moi intérieur et de la liberté⁶⁴.

La définition de l'éloquence se modifie alors également. Le discours des écrivains doit se ressentir, encore plus qu'avant, de la force des sentiments, de l'enthousiasme qui animent l'individu, et qui naît des principes moraux à l'origine du discours. L'importance même de la clarté du style se trouve ainsi relativisée. *De l'Allemagne* peut alors être considéré comme un exemple de combat mené avec l'appui de la conscience morale. Le sentiment religieux de l'écrivain lui permet de prendre de la hauteur par rapport à la pensée de la société de son temps. La philosophie ne sert pas tant à lier la société – ce rôle échoit, comme on l'a dit, aux institutions – mais à soutenir et à éclairer l'individu dans ses actions. Cette philosophie doit élever l'âme, mais non pas prétendre fournir des préceptes de gouvernement. Elle agit non comme philosophie politique, mais comme pensée du suprasensible qui affermit l'individu dans les combats qu'il doit mener.

Le philosophe allemand kantien n'apparaît certes pas comme un intellectuel, si l'on entend par là un philosophe politique, ou un penseur qui dialoguerait avec l'autorité politique ; Villers est, en 1808, isolé dans sa conception d'un savant allemand utile à l'État. Destutt de Tracy et Degérando nient pour leur part toute fécondité à cette doctrine, qui repose sur un concept de pureté mal défini. Mme de Staël adopte une position originale, en ce qu'elle reconnaît la justesse des doctrines, mais leur refuse des effets politiques immédiats, pour leur en attribuer de moraux, qui pourront cependant se traduire

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 375.

⁶¹ Cf. Pierre Barbéris, *Europe. Regards sur le Japon/Mme de Staël*, n°693/694, 1987, texte de présentation : il soulève le paradoxe que la « nouvelle littérature », censée soutenir l'action politique, repose sur le désabusé et le mal-être. Mais dans *De l'Allemagne*, le désabusé devient selon nous également porteur d'effets politiques, même si ceux-ci ne consistent pas dans l'application des doctrines.

⁶² *De l'Allemagne* (cf. note 2), t. II, p. 132.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cf. *Philosophie de Kant* (cf. note 2), p. 369.

indirectement dans une action à visée collective. Ainsi, le philosophe allemand, sans avoir agi lui-même, pourra indiquer du moins les principes qui doivent guider les individus.

Verklärung über Aufklärung : Fichte ou éduquer à vivre les idées

Charlotte Morel

I. Typologie de l'« intellectuel ». De l'*Aufklärung* à son dépassement

Au XVIII^{ème} siècle, le terme même d'« intellectuel » est historiquement anachronique, et ne peut venir que regrouper *a posteriori* les attitudes qui, à plus d'un siècle de distance, retrouveraient *mutatis mutandis* ce que l'« intellectuel » viendra pointer du rapport entre savoir, opinion publique et pouvoir au XX^{ème} siècle. Cela dit, il paraît effectivement pertinent de maintenir l'anachronisme pour l'une des figures dont la cristallisation se voit explicitement thématifiée par le champ philosophique : le savant qui ne se contente plus d'être savant, mais est exhorté par le mouvement des Lumières allemandes à être savant « éclairé » – *Aufklärer*¹.

À partir de là, revenons sur ce qui pourrait valoir pour une typologie très cursive des figures ou plutôt des fonctions recouvertes par l'« intellectuel » dans son sens le plus général : il serait possible de les ranger sous les trois registres d'une action respectivement *dénonciatrice* – *médiatrice* – *éducative* du savoir dans et par rapport à la vie publique. Or, chacune de ces trois fonctions ne se prête pas identiquement à décrire la fonction « intellectuelle » propre à chaque époque, ou même, au sein d'une seule époque, les différents courants dont est animé le débat public. L'*Aufklärer*, à la fin du XVIII^{ème} siècle, peut paraître assez souple pour s'affilier aux trois fonctions. Chez les Lumières françaises, Voltaire incarnera la figure de la dénonciation, une protestation de la raison « éclairée » qui paraît alors s'adresser « de l'extérieur » à la sphère du pouvoir, quoiqu'il la suppose en même temps capable de l'entendre. La figure philosophique de l'*Aufklärer* construite par Kant se positionne très différemment en fondant cet acte d'*Aufklärung* dans l'autonomie exigée de tous, pour laquelle chacun sera toutefois aidé par les *Aufklärer* eux-mêmes, dans une fonction qui sera donc d'*éducation*, dans un but ultime d'*auto-éducation* de la raison. Entre ces deux pôles, on pourrait envisager de rapporter le courant de la « philosophie populaire », en France comme en Allemagne, à la fonction de *médiation* ou de *communication*, dont on pourrait montrer qu'elle ne se ramène en effet à aucune des deux premières. Comme le montre le fait même du débat « Qu'est-ce que les Lumières ? », la question ne va nullement de soi à l'époque, et la figure de l'*Aufklärer* n'est rien moins que consensuelle.

Notre question est donc de situer Fichte au sein de cette typologie – et de revenir sur le style de dépassement qu'il a proposé pour le moment même de l'*Aufklärung*, en intégrant les relations du savoir et de la vie publique à de nouveaux paradigmes. Où peut-on garder, pour cette nouvelle époque, le terme d'« intellectuel » ? On sait que, dans les textes que Fichte consacre à l'examen du rapport entre le « savant » et la société, les *Conférences sur la destination du savant*, le terme retenu est « *Gelehrter* »². Nous reviendrons sur la traduction et l'analyse de ce terme. Dans ces textes (1794 et 1811, 1805), la figure de l'articulation savoir/société est d'ailleurs absolument décentrée de la question du rapport critique au pouvoir pour poser

¹ De Lessing jusqu'au débat sur la question « Qu'est-ce que les Lumières ? » initié fin 1783 par une publication polémique de Zöllner dans la *Berlinische Monatsschrift*.

² Johann Gottlieb Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, dans leurs versions de 1794 et 1811, auxquelles il faut ajouter le texte de 1805 *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (in : *Fichtes Sämtliche Werke* [désormais : SW], éd. par Immanuel Hermann Fichte, Berlin, 1845-1846 ; ici vol. VI, p. 349-447) ; *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794, in : SW, VI, p. 289-346 ; *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Gehalten in Berlin im Jahre 1811*, in : *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, Berlin, 1962, III, p. 147-208. En français, nous n'avons utilisé que la traduction du texte de 1794 : *Conférences sur la Destination du savant*, trad. fr. de Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, 1994 [1969]. Les éditions allemandes seront désormais citées : BG [*Bestimmung des Gelehrten*] et les traductions françaises : DS [*Destination du savant*], suivies respectivement de la date de 1794 ou 1811.

la fécondité du savoir et du « savant » comme levain immanent du progrès et de l'éducation de la société³. La focale s'est décalée depuis le manifeste par lequel le jeune Fichte signait (ou quasiment) son entrée dans le monde intellectuel, la pressante *Revendication de la liberté de penser* dont le nom même explicite son affiliation à la fonction revendicatrice ou dénonciatrice de la sphère du savoir.

Le rapport de Fichte à l'*Aufklärung* elle-même est bien entendu contrasté⁴, et ce d'autant plus qu'il est impossible de traiter celle-ci comme une entité unique. Comme l'écrit par exemple G. Zöllner, en s'opposant avec virulence à la *Popularphilosophie*, Fichte prolonge l'effort de radicalisation kantienne contre une « pseudo-*Aufklärung* »⁵. Mais il est lui-même bien loin d'en rester à la figure de l'*Aufklärer* fixée par Kant, et la façon dont il transforme cette figure suit logiquement la façon dont sa propre philosophie va s'affranchir de celle de Kant, tout en s'étant fixé au départ les mêmes exigences. On peut le montrer simplement en reprenant la question qui fut l'un des leitmotivs de Fichte, celle de l'articulation des deux domaines *théorique* et *pratique* que Kant posait quant à lui dans leur distinction architectonique au sein du système philosophique⁶.

L'approfondissement dialectique de cette articulation amènera la conception même de l'éducation à se transformer – éducation à laquelle le savant assimile toujours, comme chez Kant, sa tâche pratique dans la société. On le montrera en déployant la figure de l'*enseignant* dans laquelle se cristallise concrètement, pour Fichte, le résultat de cet approfondissement. Mais revenons auparavant au terme même de « *Gelehrter* », pointé plus haut.

II. De « *Was ist Aufklärung ?* » à « *Was ist der Gelehrte ?* »

La première conférence de 1811 sur la « destination du savant » pose en effet la question : « *Was ist der Gelehrte ?* », « Comment son être intérieur va-t-il s'exprimer dans sa manifestation ? ». On pourrait être tenté d'entendre ici un écho de la formule « *Was ist Aufklärung ?* » – certes lointain : 27 ans plus tard – mais on en est vite découragé par le style philosophique de la seconde question. Ou inversement, on pourrait se dire qu'on a là une illustration de l'évolution de la figure même du « savoir ». Cependant, en tout premier lieu, il faut s'arrêter sur la distinction qui suit l'interrogation : restituons-en les termes allemands pour faire sentir à partir d'eux la nécessité de se pencher sur la traduction du « *Gelehrter* ». Le « but propre » du « *Gelehrter* », écrit ici Fichte, n'est en effet pas directement ce qu'avance l'étymologie, c'est-à-dire *Lehre* : mais *Wissen* – soit non pas directement « enseignement » ou « doctrine » (elle aussi prise au sens étymologique de ce qui s'enseigne), mais *savoir*. Car c'est le second, ajoute Fichte, qui est le « but » même de la première : « *der Zweck der Lehre ist das Wissen* »⁷. De par ce passage, faire du « *Gelehrter* » le « savant » reste donc bien entendu immédiatement légitime. Pourtant, l'insistance de Fichte sur ce vocable et la constance à l'employer – alors

³ La perspective de l'État réapparaît en 1811, mais comme moyen d'application à la société des perspectives du savant lorsque celui-ci devient « *Staatsverwalter* », « administrateur » ; j'y reviens plus loin. La question n'est donc à nouveau plus celle du pouvoir, proprement politique, si l'on en distingue précisément l'ordre administratif (ou plutôt lorsqu'on met en avant celui-ci comme un nouveau type de pouvoir).

⁴ Ce que rappellent Günter Zöllner (« Kant, Fichte und die Aufklärung », in : *Fichte und die Aufklärung*, dir. par Carla De Pascale, Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Günter Zöllner, Hildesheim/Zurich/New York, p. 44 sq.), mais aussi Carla De Pasquale (« Fichte und die Aufklärung », dans le même volume, p. 15-16 notamment).

⁵ Zöllner (cf. note 4), p. 48.

⁶ Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Architectonique, p. 562-563 sq., trad. fr. d'A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, 1993.

⁷ BG (cf. note 2) 1811, p. 147.

qu'il utilise aussi parfois, quoique bien plus rarement, le terme « *Wisser* »⁸ – donnent à penser qu'il est tout aussi légitime de ne pas étouffer entièrement cette distinction tendancielle entre le « *Gelehrter* » et le « savant », et de chercher à approfondir l'enseignement qu'elle pourrait elle-même nous apporter. La forme de l'adjectif substantivé est ici plus précisément celle du participe passé : le « *Gelehrter* », c'est grammaticalement celui « qui a été enseigné », s'il était possible en français de traiter ce verbe transitivement, comme le permet l'allemand. C'est le résultat d'un esprit formé par l'enseignement reçu⁹. C'est donc aussi bien l'« érudit », si on y entend cette fois l'étymologie latine : celui qu'a « tiré » de son ignorance ou qu'a élevé à un état supérieur (*e-*) l'enseignement (*rudere*) reçu. Bien qu'en français on n'entende plus immédiatement ce sens sous le terme « érudit », gardons-le ici « expérimentalement », en ayant justement indiqué ce qu'il nous permet de viser. Le « *Gelehrter* », c'est l'é-rudit en ce sens étymologique qui pointe la dialectique et l'acte de transmission de l'enseignement comme préalable au savoir : ce qui n'est nullement négligeable dans le cas de Fichte. Autre indication à l'appui : alors que le terme « *Gelehrter* », certes grammaticalement formé d'un participe passé substantivé, est en même temps devenu un vocable indépendant et auto-signifiant, Fichte le dédouble et évoque dans une même ligne le « *Gelehrter und Belehrter* » : or ce second vocable, quant à lui, n'est pas rentré dans l'usage, et on y entend au contraire immédiatement la forme passive liée à la particule transitive (*Be-*)¹⁰. Quel besoin aurait eu Fichte de cet ajout s'il ne tenait pas intrinsèquement à faire entendre au lecteur le sens étymologique qui rapporte ici la figure finalisée du « savant » à la figure de son engendrement par l'« enseignement » ?

Le détour par cette analyse nous permet de reprendre la question de l'articulation du théorique au pratique. Je m'appuierai ici toujours sur la conception de la « destination du savant » en 1811, dans laquelle la perspective spéculative des « idées » est devenue prégnante. Dans la seconde conférence, Fichte précise en effet la tâche du *Gelehrter* comme « formateur » et « médiateur » (*Mittler*) par rapport à « la masse » : mais il s'agit alors très précisément de formation aux « idées » (*die Gesichte*)¹¹, au « monde suprasensible ». Si l'on retrouve la même fonction formelle que celle qui était dévolue à l'*Aufklärer* (*bilden* comme formation ou éducation, « médiation »), le sens de cette fonction est en même temps entièrement déporté par ce à quoi elle s'applique : non plus directement la médiation des thèses savantes dans l'espace social, qui bien sûr ne se ramènent pas aux « idées » suprasensibles, non plus la formation ou auto-formation de la raison comme capacité formelle libre de s'appliquer à tout objet, mais formation de la raison (ou plutôt de l'entendement) en tant que destinée à s'appliquer à certains objets particuliers, que sont les « idées »¹².

Qu'est-ce qui rendrait alors nécessaire, du point de vue fichtéen, le fait que si les « idées » sont destinées à « avoir une action sur la vie humaine »¹³, la figure de l'« é-rudit » soit celle qui se qualifie pour y atteindre ?

⁸ Notamment à la fin même du paragraphe, en utilisant justement le dédoublement des termes à même l'identité posée des deux figures : « *Der Gelehrte ist darum ohne Zweifel ein Wissener* ».

⁹ Cf. Jakob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1854 sq. : « Gelehrt, *doctus* » : « 1) noch als Particip zu lehren gemeint oder gefühlt. [...] b) persönlich gelehrt, der Lehre empfangen hat [...] ».

¹⁰ Cf. Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, « *belehren* » : « eine Lehre, d. i. Nachricht, Unterricht, in einzelnen Fällen ertheilen ». Tous les exemples donnés se réfèrent alors à la tournure « sich belehren lassen », qui renvoie encore plus nettement à la transitivité. Chez Grimm, l'entrée « *belehren, docere, instruere* [...] » occupe moins d'une page, à mettre en regard des 17 pages consacrées à *gelehrt* : on mesure là à quel point l'époque en fait un terme surdéterminé et surtout significatif des changements de paradigmes qui s'associent au savoir.

¹¹ Cf. note 17 sur ce terme.

¹² Dans cette fonction, écrit Fichte dans ce qui prolonge la position de 1794, en l'acclimatant en même temps sur ce nouveau terrain des idées, le *Gelehrter* n'est rien moins que le « moteur de la création du monde » (BG ; cf. note 2, 1811 : p. 160-161) : façon de formuler spéculativement la détermination *pratique* qui doit découler de la formation *théorique* du savant.

¹³ Cf. BG (cf. note 2) 1811, pp. 169, 175, 177.

Sachant que parallèlement, dans cet accès aux idées, il n’y va plus seulement d’une « *Aufklärung* », un « éclairage » critique fourni par la raison sur des objets qui n’auraient en même temps pas varié, mais d’une « *Verklärung* », soit d’une « transfiguration » du regard – aussi bien que transfiguration des objets que l’esprit se rend par là capable d’apercevoir¹⁴.

Enfin, à mesure que Fichte s’avance vers la figure proprement spéculative du savant, la question doit être reprise : reste-t-elle compatible avec celle de « l’intellectuel » ? Car cette dernière pourrait au contraire sembler se limiter à un rapport volontairement *non-spéculatif* du théorique et du pratique. Pourtant, c’est bien la conclusion inverse qu’il s’agira ici de promouvoir.

II. L’éducation é-rudite et l’accès aux idées

Établir le lien entre éducation érudite et accès aux « idées » est l’une des spécificités du texte de 1811. Fichte la présente en effet désormais comme le « sol » véritable sur lequel peut se fonder et se déployer la sensibilité spéculative aux idées : « l’éducation é-rudite doit procurer la ferme assise sur laquelle elles [les Idées et leur manifestation] puissent se déployer »¹⁵.

Mais aussi qu’est-ce ici qu’une « idée » ? Le terme allemand utilisé par Fichte signifie plus précisément la « vision » (*Gesicht*)¹⁶. En tant que telle, Fichte la caractérise, d’un côté, comme ce qui « s’annonce soi-même distinctement »¹⁷ (et dont le rôle propre est alors d’établir la détermination inverse dans laquelle le sensible *puisse* se voir déterminé et conformé par le suprasensible¹⁸), mais pour autant elle est aussi ce qui doit continuer à être « élaboré » pour permettre « une transformation des rapports effectifs » des hommes, une transformation *pratique* effective du monde humain¹⁹.

C’est la formation é-rudite (*gelehrte Bildung*) qui produit l’approfondissement dans l’élaboration de la vision, – et c’est seulement pour être passé par cette formation que le voyant (*Seher*) devient dans le monde réel un instrument efficace de cette vision (*Gesicht*)²⁰.

¹⁴ BG (cf. note 2) 1811, I, p. 153 : notamment, le monde sensible est désormais là pour « interpréter » (*deuten*) le monde suprasensible – « mais seulement pour un œil déjà transfiguré à (*verklärt an*) l’aspect de la nouvelle figure du monde des sens ».

¹⁵ BG (cf. note 2) 1811, IV, p. 193. Cf. *ibid.*, III, p. 181 : l’éducation érudite est « occasion d’apercevoir l’Idée suprasensible », car « pour le moins elle ramène l’homme à l’intérieur de soi » ; or, « c’est seulement sur le sol de l’intériorité que le suprasensible aussi peut s’ouvrir à l’homme » (*ibid.*).

¹⁶ Comme le fait Jean-Christophe Merle (cf. note 2), nous garderons donc dans ce qui suit « vision » pour « *Gesicht* » – sachant l’équivalence entre cette « vision » et l’« idée » (cf. note suivante).

¹⁷ BG (cf. note 2) 1811, I, p. 150 : le terme *Gesicht*, « tel que la langue allemande exprime parfaitement [le sens du mot grec ‘Idée’] » désigne une vision « déterminée en soi-même » ; « une vision [...] qui s’énonce comme ce à quoi la réalité (*Realität*) ne correspond absolument pas, qui n’a pas d’existence (*Dasein*) extérieure, mais seulement une existence intérieure, et qui ne concorde avec rien d’extérieur, mais seulement avec soi-même : une vision de ce monde qui n’existe absolument pas, le monde suprasensible et spirituel, qui doit justement devenir effectif, se voir introduit par notre agir dans la sphère du monde des sens ».

¹⁸ Cf. BG (cf. note 2) 1811, III, p. 180 : l’éducation érudite, puisqu’elle appartient encore au sensible, ne peut jamais déterminer le suprasensible, mais seulement l’inverse. Si elle est un moyen d’accès au suprasensible, c’est pourtant toujours en ce que le suprasensible « apparaît purement par lui-même ».

¹⁹ Ainsi, si l’« idée » interprétée par Fichte (cf. note 17) est la « vision » que s’acquiert le « regard » spéculatif (*Gesicht* dans les deux cas : ce terme ambigu peut être aussi bien la faculté du voir que son résultat singulier et déterminé), ce n’est donc pas ce « regard » même, à lui seul, qui la porte à la manifestation : l’idée n’est idée, dans la dialectique même du subjectif et de l’objectif qui la porte, que lorsque le « regard spéculatif » envisage la « qualité du savoir d’être déterminé purement par lui-même » (BG ; cf. note 2, 1811 : I, p. 150).

²⁰ BG (cf. note 2) 1811, IV, p. 183.

On voit que Fichte n'a pas craint, ici, d'employer un vocabulaire aux consonances mystiques, où l'idée spéculative devient question de vision et de voyant – mais on ne doit pas non plus se laisser abuser : il ne faut pas cesser d'entendre « l'instrument efficace » derrière le « voyant » que devient le « savant » ; comme Fichte le dit encore autrement, « le but toute l'éducation é-rudite est que le « voyant » (effectif ou encore en puissance) devienne un « artiste »²¹ : que le voyant devienne « maître » dans l'« art » d'*appliquer* l'idée à la conformation effective du monde sensible, que ce soit grâce aux *mots* ou à l'*entendement*²².

Cependant, la vraie question reste : pourquoi l'efficacité pratique véritable du savant sera-t-elle désormais conditionnée à la vision spéculative ? Revenons-en aux « deux faces » que l'é-rudit présentera dès lors chez Fichte.

[Son] activité pour [établir] l'ordre cosmique suprasensible du monde sensible est double : principalement celle qui œuvre pour l'éclaircissement (*Erleuchtung*) [des esprits], que ce soit de soi-même, ou bien de la classe érudite, ou bien du peuple ; puis celle qui œuvre pour la formation immédiate du monde réel (*wirklich*) en [y] établissant des intellections (*Einsichten*) désormais suffisamment mûries et qu'elle aura réussi à déterminer pour qu'elle puisse descendre jusqu'au sol de l'expérience réelle²³.

Or ces deux faces sont celles qui correspondent concrètement à l'activité de l'« enseignant » (*Lehrer*), pour la première, et des « administrateurs » (*Staatsverwaltung – Staatsbeamte*), pour la seconde. Le milieu dans lequel chacun déploie l'activité issue des idées est alors différent²⁴ : pour l'enseignant, il s'agit de « cultiver (*hineinbilden*) le suprasensible en l'introduisant dans les intellections »²⁵ ; les administrateurs « introduisent [le suprasensible] dans la vie réelle »²⁶. Autrement dit, les deux classes d'érudits forment ou conforment respectivement les esprits, et le monde... les deux dimensions étant bien entendu censé s'articuler elles-mêmes, de manière que l'une apparaît précisément indispensable à l'autre²⁷.

En 1794, le vocabulaire était différent et les fonctions de l'é-rudit restaient regroupées autour d'une seule figure, mais on trouvait déjà la nécessité d'articuler à la connaissance « philosophique » proprement dite (celle qui « se fonde sur des principes purs de la raison ») la connaissance « philosophico-historique », par laquelle la première « doit devenir utile à la société » :

car il ne suffit pas de savoir en général quelles sont les dispositions de l'homme, et par quel moyen général on pourrait les développer ; [...] il faut que l'on sache à quel degré de la culture se tient à

²¹ *Seher, Künstler* : BG (cf. note 2) 1811, IV, p. 185.

²² Ainsi Fichte conçoit-il le sens de la « maîtrise-ès-arts » à l'université : cf. aussi sur ce point le *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt* dans le recueil *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, éd. par Ernst Müller, Leipzig, 1990, § 44, p. 118-119. Trad. fr. in : *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université*, éd. par Luc Ferry, Jean-Pierre Person, Alain Renaut, Paris, 1979, p. 165-262. Dans l'original : SW (cf. note 2) VIII, p. 97-204. Nous proposons notre propre traduction des passages cités. Désormais cité : DP [Deduzierter Plan].

²³ BG (cf. note 2) 1811, III, p. 174. Nous avons repris la traduction retenue par Jean-Christophe Merle pour *Erleuchtung* et pour *Einsicht* (cf. note 2), p. 88.

²⁴ Fichte dit encore dans la même page : « l'un et l'autre sont tout à fait séparés (*gesondert*) quant au cercle de leur activité ». Ce qui, pourrait-on remarquer, pose en même temps d'une manière étrange la question du statut de l'enseignant « fonctionnaire d'État ». Sur cette question, mais surtout, plus généralement, sur l'articulation de la question de l'éducation à celle de l'État, cf. l'article de Claude Piché, « La doctrine de l'État de 1813 et la question de l'éducation chez Fichte », in : *Fichte. La philosophie de la maturité. II. Philosophie appliquée*, dir. par Jean-Christophe Goddard et Marc Maesschalck, Paris, 2003, p. 50-70.

²⁵ *Hineinbilden* : je reprends la traduction par « cultiver » en la complétant et en la modifiant (« cultiver... en introduisant... ») : cf. J.-Ch. Merle (cf. note 2), p. 89.

²⁶ BG (cf. note 2) 1811, III, p. 175.

²⁷ Cf. BG (cf. note 2) 1811, III, p. 177.

un instant précis la société dont on est membre – par quels degrés précis à partir de celui-ci elle peut s'élever, et quel moyens elle peut utiliser pour cela²⁸.

Or, la fonction de l'intellectuel ne réside-t-elle pas précisément dans ce degré du « philosophico-historique », à qui est dévolu le rôle essentiel d'accorder les résultats de la connaissance théorique fondamentale à l'état actuel de la société, pour lui en permettre les bénéfices *pratiques* auxquels elle peut prétendre ?

III. Le « savant » est-il encore un « intellectuel » ? « Court-circuit » du spéculatif et efficience pratique du transfert

Par le dédoublement des deux catégories des enseignants et des administrateurs, on peut considérer qu'en 1811 Fichte articule d'autant plus précisément son projet spéculatif à la tâche pratique qu'il a toujours assignée au savoir²⁹, et ce, sur le plan extérieur concret des institutions aussi bien sociales que politiques.

Mais par ailleurs, ce ne sont pas nécessairement là les mêmes « ordres sociaux » (*Stände*), les mêmes « positions sociales » que celles qu'occupaient les « intellectuels » de l'*Aufklärung*. On peut dès lors se demander s'il est vraiment légitime de rapprocher cette figure de l'é-rudit fichtéen de celle de l'intellectuel » qui, lui, ne connaît pas la médiation spéculative.

Pour établir que l'é-rudit spéculatif ait encore en même temps les prétentions, le rôle et les caractéristiques de l'« intellectuel », mettons en avant un dernier rouage : pour les deux figures successives, celle de l'*Aufklärung* non-spéculative comme celle de la *Verklärung* spéculative, les mêmes relais assureront certes le passage du théorique dans le pratique. Cependant, l'approfondissement spéculatif ne pourra être conservé sans entrer en conflit avec la figure de médiation non spéculative de l'intellectuel, à moins d'un positionnement très spécifique du savoir dans sa transmission sociale (et du même coup, concrètement, de l'é-rudit par rapport à ceux qu'il a pour tâche de former) : le *transfert*.

Pour définir la figure de l'« intellectuel », nous commençons, tout à fait classiquement, par poser son action comme celle d'une médiation entre le théorique et le pratique, dans l'ordre de l'efficience publique. Mais ce « milieu » même dans lequel s'effectue sa médiation délimite en même temps la profondeur de son application, la profondeur du niveau de compénétration du théorique et du pratique. On pose que, dans la figure de l'éducation, cette compénétration va plus loin que dans celle d'une simple « médiation », comme la « communication » des sphères éclairées vers les sphères « populaires » ; on pose aussi qu'une éducation conçue pour remonter jusqu'au niveau *spéculatif*, comme le fait Fichte ici, atteint alors un niveau encore plus fondateur de cette compénétration.

Ce n'est pas par hasard si Fichte, dans ses écrits sur la destination du savant, critique la conception que certaines sphères éclairées se font de « l'action »³⁰ : la vraie teneur de l'action, et de l'efficience pratique du

²⁸ DS (cf. note 2) 1974, IV, p. 70-71.

²⁹ BG (cf. note 2) 1811, I, p. 150 : « *tatbegründendes Wissen* ».

³⁰ Selon Fichte, elle se réduit sous leur plume à une superficialité sans teneur réelle : cf. par exemple BG (cf. note 2) 1811, III, p. 178. La « charge » contre les philosophes populaires dans l'avant-propos des *Conférences* de 1794 a précisément le même sens (DS, cf. note 2; 1794, p. 31-32). Cf. aussi *Sonnenklarer Bericht, Nachschrift* (« Postscriptum pour les philosophes professionnels qui jusqu'ici ont été adversaires de la *Théorie de la science* », trad. fr. d'Auguste Valensin et Pierre-Philippe Druet, Paris, 1999, p. 92) : contre la « philosophie

théorique, Fichte demande de la reconnaître au niveau spéculatif, au niveau donc des « idées » et de leur action propre. Mais comment le « spéculatif » pourrait-il pourtant se montrer *dans la vie publique* ?

Fichte a bien une réponse à cette question, qui se manifeste notamment dans le rôle qu'il a donné à l'enseignement, sous quelque forme que ce soit (les écrits dits « populaires » de sa philosophie sont souvent des armatures de cours)³¹ ; ce qui tient finalement à la façon dont il accentue, dans l'enseignement, ce ressort qu'il s'agit ici d'articuler en termes de *transfert*.

D'abord, sur le plan strictement formel mais aussi communicationnel, Fichte revient régulièrement, dans l'exposé oral de ses cours, sur le lien qui l'unit en tant qu'enseignant à ses étudiants³² : mais il est bien évident – ce le sera explicitement dans le texte de 1811 où il analyse pour lui-même ce lien pédagogique (dans le cadre donc d'une grille de lecture spéculative) –, que c'est le lien général de tout enseignant et de tout enseigné que Fichte signale en même temps dans ces apostrophes par ailleurs rhétoriques où il en appelle à son auditoire. Et en anticipant sur sa propre « productivité » en tant qu'enseignant³³, il va même jusqu'à s'adresser à ses étudiants *en tant que* futurs enseignants, les renvoyant à la relation qu'ils auront à poser et entretenir avec leurs propres « *Belehrte* » :

Je dois jeter un coup d'œil sur le lien dans lequel j'entre avec vous aujourd'hui, Messieurs ; cette sublime destination que je vous ai indiquée brièvement aujourd'hui [la destination de l'homme en général], c'est à elle [...] que je dois élever de nombreux jeunes gens pleins d'espoir ; elle que je souhaite vous donner pour but suprême et pour fil conducteur de votre vie entière ; – chez vous, jeunes gens, qui êtes destinés à avoir à votre tour une très forte action sur l'humanité, dans votre domaine, à propager un jour largement la formation que vous-mêmes avez reçue, dans un cercle plus ou moins large, par l'enseignement et par l'action, ou par les deux³⁴.

On le conçoit, on pourrait se contenter de donner à de tels passages, fréquents sous la plume de Fichte, une fonction seulement rhétorique. Mais il faut pourtant considérer ici la dimension rhétorique dans son *efficience*, c'est-à-dire l'*enthousiasme* qu'elle est destinée à transmettre à ce jeune auditoire ; par cet appel, celui-ci doit se sentir gagné *pratiquement* à la perspective théorique de la destination de l'homme que leur enseignant vient de brosser pour eux. La rhétorique, au-delà des « ficelles » de l'orateur qui ne sont que les *moyens* de cette action, voit la réalité de son effet fondée dans le ressort plus profond qui va d'esprit à esprit par le biais de cet « appel » d'un sujet par un autre : *transfert*.

Le tout peut alors être conçu comme une mise en acte concrète du schéma spéculatif de la *Doctrine de la science* par lequel un « moi » (spéculativement agissant) n'est possible qu'*appelé* à la subjectivité et à l'action libre par l'intersubjectivité, par la subjectivité et l'action libre d'un autre moi³⁵. N'hésitons pas à prendre ici dans son sens propre le terme de transfert ; car même si la conceptualisation propre à la psychanalyse est

de la vie, populaire et édifiante » si elle devait n'être comprise que comme « platitude et frivolité », à la manière d'une certaine « philosophie des Lumières ».

³¹ Cf. DP (cf. note 20), § 60, p. 141 : « la forme de l'exposé oral » est évoquée comme « pur moyen de développer l'art du philosophe ».

³² Surtout dans les « péroraisons » des cours : ainsi p. 54 pour la seconde conférence ; *idem* pour celles de la quatrième (p. 78-79) et de la cinquième (p. 90-91). Je commente ci-après celle de la première conférence. Au-delà de l'aspect clairement rhétorique de cette adresse, ce qui est toujours souligné, c'est que le lien d'enseignement est un lien d'*action réciproque* (p. 54 : « l'acte libre et réciproque de donner et de recevoir » ; « viendra un jour, un temps où moi aussi je t'emmènerai dans ma sphère d'action » ; cf. aussi p. 78-79 et p. 90-91).

³³ Dont la « réflexivité » économique est d'être la seule catégorie sociale dont le « produit », s'il en est un, n'est autre que la « reproduction » de ce qu'il est : l'enseignant soit ne « produit » rien, au sens le plus noble du terme, soit... il produit des enseignants !

³⁴ BG (cf. note 2) 1794, I, p. 43. Je souligne.

³⁵ Fichte, *Fondements du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science*, § 3, théorème 2 (trad. fr. d'Alain Renaut, Paris, 1998, p. 46-56). Cf. alors p. 91, le terme de « vocation » à la fois dans son usage commun, et dans son sens étymologique.

bien sûr totalement autonome, observons de près l'écho qu'elle renvoie au discours fichtéen : il y a « transfert » quand, au contact de l'autre, un patient devient un agent ; ou un agent devient un patient ; quand il y a une circularité réciproque ou même, plutôt, en chacun des sujets, une indétermination productive de l'agent et du patient. Ainsi, la terminologie de la dialectique fichtéenne peut se voir elle-même « transférée », et cela sans s'en trouver dénaturée, pour décrire et le concept et l'expérience même du rapport opaque *et* productif des sujets que désigne le transfert³⁶.

Freud avait repris une boutade évoquant l'existence de trois métiers « impossibles »³⁷ : éduquer, guérir, gouverner. Mais pourrait s'y ajouter encore l'activité professée depuis une autre « chaire » : la chaire pastorale cette fois – en tant que « sauver » peut bien s'ajouter à « guérir » dans le catalogue des tâches « impossibles ». On sait que Fichte se positionne aussi bien sur le premier tableau (l'enseignement) que sur le dernier (la pastorale). Or, ces activités donnent en effet lieu à un transfert parce qu'elles sont celles où la communication, en son schéma comme en son efficience propre, ne peut être qu'*indirecte* ; et du point de vue fichtéen, ceci s'appliquera directement à la communication des « idées » (précisément en tant que « spéculatives »), comme l'expose ce passage de 1811 :

Même lorsque'enseignant se voit réellement saisi par une idée [*Gesicht*], et que le but de l'enseignement n'est autre que de communiquer cette idée, il ne peut pourtant jamais donner immédiatement cette idée elle-même, mais seulement des paraboles et des images qu'il empruntera à l'intuition sensible – la figure simplement physique qui ne pourra recevoir son âme que dans l'intuition intérieure propre de l'élève [...] comme je l'ai déjà clairement établi à plusieurs reprises dans d'autres conférences³⁸.

Élever au spéculatif signifie nécessairement respecter la dialectique de l'appel du Moi par un autre Moi ; relayer l'appel qui est fait du Moi vers l'objet par l'aimantation de ce Moi vers un autre³⁹ : la communication ne peut être qu'indirecte quand l'objet ne peut se dessiner et acquérir ses contours qu'en *passant d'abord par les sujets* – en adoptant en eux une forme encore indéterminée, mais dont seule leur interaction productive pourra par la suite découvrir et déterminer le principe⁴⁰.

Ainsi, c'est dans la mesure où la communication de professeur à élève passe nécessairement par ce mode (si l'on prend l'habitude de rechercher l'efficience au bon endroit : celle qui rend l'esprit lui-même productif) qu'on trouvera le fondement propre d'une comparaison chère à Fichte, si l'on en juge par son

³⁶ Nous saisissons cette occasion de signaler en général les croisements possibles entre le point de vue exprimé ici et de nombreuses suggestions faites par Jean-Christophe Goddard dans son ouvrage *La Philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique* (Paris, 1999). Par exemple, et bien que son propos de détail soit différemment orienté quant au passage en question, nous pourrions ici mentionner, à la fin de son § 16, la façon dont il évoque la relation du « théologique » et de l'« égologique » en des termes qui n'impliquent pas de sa part le recours à la notion de transfert, mais qui semblent pouvoir pourtant éclairer très précisément ce qui est en question ici. Cette relation, selon Goddard, « oblige à une déterritorialisation de l'un vers l'autre : un plan où chacun des deux est étranger à soi-même en étant référé à l'autre en tant que cet autre est précisément étranger à soi ; non pas un lieu de rencontre, mais le champ impersonnel où ils s'échappent et se perdent ensemble et mutuellement » (p. 61). Or, par ailleurs, J.-Ch. Goddard assimile immédiatement cet espace de « déterritorialisation » au « champ transcendantal » – conclusion que l'on peut également conserver dans l'application de sa description au processus transférentiel.

³⁷ Sigmund Freud, préface à August Aichhorn, *Jeunesse à l'abandon*, trad. de René Lainé, in : *Œuvres complètes*, t. XVII, Paris, 1992, p. 161.

³⁸ BG (cf. note 2) 1811, III, p. 181.

³⁹ Encore un marqueur stylistique et rhétorique de cet effet spéculatif dans BG (cf. note 2) 1811, III, p. 175-176 : introduction d'un « *Du* » (tu) après un « *man* » (on) dans le développement que Fichte consacre à exposer les objections qui pourraient lui être faites.

⁴⁰ Par un autre biais massif de la communication indirecte, Fichte pourra par exemple dire encore : « Nous n'enseignons pas seulement par les mots, nous enseignons encore plus profondément par notre exemple » (DS ; cf. note 1, 1794 : IV, p. 76).

insistance : comparaison entre son propre enseignement, l'enseignement du spéculatif en général, et l'enseignement christique.

Les mots que le fondateur de la religion chrétienne adressait à ses disciples valent tout à fait proprement pour le savant : « Vous êtes le sel de la terre ; si le sel s'affadit, avec quoi va-t-on le saler ? »⁴¹.

Seule la parabole s'offrait au Christ pour communiquer l'incommunicable du dessein de Dieu : ou plutôt, seul ce moyen s'offre pour communiquer ce qui ne peut l'être qu'indirectement en suscitant d'abord une conversion première des sujets, en œuvrant à leur transformation pour qu'ils puissent d'abord *recevoir* ce qui est en question. Pour se percevoir *agent* possible du dessein divin (le « sel »), le sujet religieux doit en même temps éprouver, voire découvrir, sa condition de *patient* – celle qu'exige le Christ en rendant par la parabole son discours « énigmatique » : selon le sens théologique de ce terme, en renvoyant donc son interlocuteur à découvrir avant tout autre sens la position obscure de *soi* comme *image*⁴² de celui qui discourt. Ainsi, le caractère énigmatique de la communication religieuse est le garant qu'elle ne pourra commencer que par le transfert.

Puisqu'il revendique le même procédé, Fichte assume la comparaison à l'extrême : ainsi va-t-il jusqu'à la ramasser en une métaphore dont il mesure très précisément la charge (avant tout face aux figures non spéculatives de l'*Aufklärung*) :

« Je suis un prêtre de la vérité »⁴³ ; et je sais, messieurs, le prix de ce que j'ai dit maintenant : je sais bien aussi qu'une époque privée de virilité et de nerfs ne supporte pas ce sentiment et ces expressions ; que tout ce à quoi elle n'est pas capable de s'élever, elle le nomme, avec une voix timide par laquelle la honte intérieure se révèle, « *Schwärmerei* »⁴⁴.

Il ne fait aucun doute qu'à cet égard, l'époque de Fichte pourrait tout aussi bien être la nôtre – nous pour qui le mot de « pédagogique » est devenu technique, voire technocratique, dans un ensevelissement souvent bien trop complet du sens originel de l'« *ageîn* » grec. L'*ageîn* de la pédagogie, c'est de « guider » : mais aussi ne peut être guidé que celui qui n'a plus besoin seulement d'être « mené » – celui qui dans ce « guide » sera finalement apte à percevoir lui-même l'*orientation* proposée, orientation qu'il peut – et doit – alors poursuivre seul⁴⁵. L'*ageîn* est donc, comme toute éducation, affaire de rendre libre. Or il y a là un paradoxe fondamental, de nature donc à être jugé « impossible », tant qu'on ne considère précisément que l'antinomie formelle entre ce qui est libre et ce qui ne l'est pas encore. Du même fait, l'activité éducative peut sembler jusqu'au bout susceptible de céder à des contradictions pratiques – desquelles, par exemple, il ne paraît pas

⁴¹ DS (cf. note 2) 1794, p. 77. Dans les adresses aux étudiants, à la fin de chaque conférence, la reprise de la rhétorique christique est également évidente ; voir ainsi les passages déjà cités en note 32 : « semer » dans ceux qui seront amenés à être « dispersés dans toutes les extrémités » (quatrième conférence), considérer l'humanité comme un « vaste champ que nous avons à travailler » (cinquième conférence).

⁴² Selon la tradition scripturaire liée à Paul, *Épître aux Corinthiens*, 13, 12 : « Nous voyons maintenant par un miroir obscurément [= ἐν αἰνίγματι], mais alors nous verrons face à face ».

⁴³ À comparer avec BG (cf. note 2) 1811, II, p. 168 : l'« é-rudit » est « *Gottgesandter* », « envoyé divin » qui se sait « immédiatement » comme tel.

⁴⁴ DS (cf. note 2) 1794, p. 78.

⁴⁵ Ainsi, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » prolonge effectivement la question « Qu'est-ce que les Lumières ? » et le mot-clé de l'autonomie de la pensée.

toujours facile de laver Fichte lui-même, lorsque l'on étudie sa conception pragmatique de l'enseignement⁴⁶. Mais le mérite indubitable de Fichte tel qu'il apparaît ici est bien d'avoir posé l'équation même du paradoxe de la liberté de manière à faire sentir la voie tout également paradoxale par laquelle ce paradoxe *doit* tout aussi bien conjointement se « résoudre » que se maintenir dans son effectivité. Car, souligne-t-il, ceci, c'est-à-dire être éduqué à la liberté, advient « par une certaine influence dont on n'a pas toujours remarqué l'origine » ; d'autant plus, pourrait-on ajouter, que les marques de cette influence restent précisément placées sous le signe de l'« énigmatique ». De l'éducateur qui « rend libre », Fichte écrit en effet :

Sous son regard nous respirons plus librement ; nous ne sentons rien qui nous limite, nous entrave ou nous opprime ; nous sentons un *plaisir inhabituel à être et à faire* tout ce que le respect de nous-mêmes ne nous interdit pas.⁴⁷

« L'effet » de l'éducation à la liberté est ici indiqué dans sa traduction sensible : « respirer », « plaisir », sous une influence elle-même rapportée au « regard ». Il faut ici considérer que le sujet, ne sachant thématiser cette relation paradoxale à celui qui le rend libre⁴⁸, en déporte nécessairement les expressions dans cette autre dimension non-thématisable qu'est le sensible. Quand Fichte pointe qu'on « n'aurait pas assez remarqué » l'origine de la communication de la liberté, c'est qu'il sait quant à lui la pointer dans sa nature et son effectivité paradoxale, qui est de s'ingénier en effet à « ne pas se faire remarquer », parce qu'elle ne doit pas, *en sa nature*, se voir thématisée. Dans la *Doctrine de la science* aussi bien que dans les prérequis de la psychanalyse, la seule communication possible de la liberté procède du transfert intersubjectif et de la « vocation » à la subjectivité⁴⁹.

Le fait que Fichte insiste tant sur le caractère essentiel de l'exposé oral dans la structure de l'enseignement va dans le même sens : il faut l'entendre déplorer les pratiques universitaires de son époque, et déployer ses propres propositions pour que le savoir devienne la propriété *vivante* du sujet qu'est l'étudiant, par l'échange lui aussi vivant à tous les niveaux de l'organisation du cours et du cursus, pour comprendre à quel point le savoir a pour lui, en effet, impérativement à *s'incarner* pour avoir une quelconque effectivité⁵⁰.

⁴⁶ On pourrait (et on a pu) adresser à Fichte le reproche d'avoir posé théoriquement les fondements spéculatifs d'une éducation à la liberté, et d'avoir défendu pratiquement, à l'université, un plan d'éducation entièrement dirigiste et une conception « autoritaire » de l'enseignement. La façon dont Claude Piché présente la question me paraît à nouveau très pertinente, en rappelant la nécessité de ne pas confondre autorité et autoritarisme, et de ne pas assimiler par avance le mot d'ordre de la liberté avec celui de sa vision libérale (cf. Piché ; cf. note 24 : p. 58 : « une éducation autoritaire serait tout à fait incompatible avec l'esprit de la doctrine de la science, qui en elle-même est un apprentissage de la liberté » ; voir notamment tout le commentaire fait sur l'interprétation fichtéenne du « dialogue socratique », qui respecte une stricte différence de positionnement dans le dialogue, en même temps qu'il fait effectivement et profondément appel à la liberté de pensée de l'élève et la prend comme son but – le tout opposé à la quasi « égalité des places » entre enseignants et étudiants dans les séminaires de recherche de Humboldt et Schleiermacher, dans la conception « libérale »). Mais en même temps l'évolution de la position fichtéenne quant au rôle politique de l'enseignant et du savant me semble plus difficile à défendre (comme l'essaie encore l'article dans son troisième point).

⁴⁷ DS (cf. note 2) 1794, II, p. 52. Je souligne.

⁴⁸ Même donc en passant du plan de la *vie* à celui de la *théorie*, en maintenant la dualité fondatrice de ces plans pour Fichte ; là encore, cf. Goddard par exemple les § 18-19, première et deuxième sections du chapitre intitulé « L'intuition de la vie et la liberté » (cf. note 24, p. 66-71). Là où il n'y a plus de *thématiser* possible, il y a alors un *schématiser*.

⁴⁹ En ce qui concerne la cure psychanalytique, une analyse philosophique classique à cet égard est celle de Ricœur dans *Philosophie de la volonté*, I, chapitres : « Le volontaire et l'involontaire », « Critique de la physique freudienne de l'inconscient : le mode de nécessité propre à l'inconscient », Paris, 2009, p. 500-501.

⁵⁰ Cf. le début des *Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen* (1805-1806 ; in : *Fichtes nachgelassene Werke* (cf. note 2), III, p. 277-294), qui ramassent les points essentiels plus disséminés dans le *Deduzierter Plan* (cf. note 22) : « La pratique ordinaire de toutes les Académies rend les Académies entièrement superflues, et anéantit leur être même. L'enseignant y déroule son discours sans *entrer en relation* avec l'élève, comme s'il avait pu tout aussi bien prononcer ce discours devant des murs vides ; et l'élève, pour autant qu'il vienne, écoute, quoi qu'il puisse en tirer, et confie au petit bonheur ce qui pourra bien lui en rester » (p. 277). « Ainsi, si l'Académie doit exister vraiment, elle doit produire quelque chose que ni un livre, ni quoi que ce soit d'autre au monde ne peut absolument produire

Nous pouvons en venir maintenant au point que nous souhaitons montrer : car le mécanisme du transfert est ce qui fait lui-même le pont entre la médiation spéculative et la médiation « publique ». On pourrait dire qu'il représente l'efficace même du spéculatif dans l'obscurité et l'opacité habituelles des échanges subjectifs ; comme tel, il serait la présence voilée, dans la vie, de ce dont nous parle la « doctrine » : un « pont » dont Fichte a justement toujours hautement souligné le caractère « impossible »⁵¹ – mais tout comme l'enseignement, la prêtrise, le gouvernement, sont du point de vue du transfert des actes eux aussi « impossibles »⁵².

J'ai évoqué ailleurs ce que j'avais nommé la structure du « court-circuit » dans la subjectivité : reprenons ici cette métaphore en lui donnant un autre sens que celui qui était alors le sien⁵³, pour évoquer le rapport du spéculatif aux conditions de sa présence ou de sa traduction dans la vie publique. À ce titre, le transfert peut agir comme le substitut du mouvement philosophique qui projetterait dans le « circuit long » de la réflexion spéculative. « Court-circuitant » empiriquement ce déploiement spéculatif nécessaire au savant, il ne s'en rend pas moins immédiatement effectif dans l'ordre pratique en tant qu'il s'institue réellement comme point de contact des subjectivités. Mais le savant peut aussi le rendre *médiatement* effectif à l'endroit de ceux qui ne se projettent pas (encore) dans l'horizon spéculatif. À ce titre et par ces moyens, l'é-rudit peut alors assumer – sans se dédire – un statut d'« intellectuel » nécessaire à son époque.

Ainsi, si le spéculatif, sans forcément se donner clairement à voir, se fait pourtant agissant à tout niveau possible de la sphère publique, pour peu qu'il prenne donc la peine aussi de ne pas se fier à la seule *transparence* apparente de cette « publicité », le « savant », l'« é-rudit » redevient de plein droit « l'intellectuel ». À traverser la réflexion fichtéenne pour découvrir, au bout du cycle, la place de ce qui ne se *réfléchit pas*, on peut ainsi espérer que l'« intellectuel » é-rudit, d'hier comme d'aujourd'hui, sorte réellement plus accompli – en ayant débusqué au passage quelques « pièges » inhérents à son propre statut.

hormis elle seule. Elle doit être une école de l'art de l'usage scientifique de l'entendement : tout ce que le livre contient de *contenu théorique mort*, elle doit le rendre *pratique* et en faire *la propriété vivante* de l'élève, et qu'ainsi, on n'ait pas affaire à des élèves isolés et renfermés en eux-mêmes, mais à un ensemble bien connu de l'enseignant, et qu'il prendra justement comme un ensemble, un *public apprenant* » (p. 278). Pour les enjeux de la constitution d'un « public » comme un tout vivant et éclairé sous l'impulsion d'un (ou d'autre(s), cf. bien sûr I. Kant, « Qu'est-ce que les lumières ? » (Paris, 1991, p. 44).

⁵¹ Cf. par ex. BG 1811, III, p. 175, qui montre que la séparation même des deux classes d'é-rudits, *Lehrer* et *Staatsbeamte* repose finalement sur le hiatus constitutif entre « doctrine » et « vie » : « ce qui doit encore être enseigné dans les écoles des érudits [...] n'est pas encore mûr pour être réalisé (*Ausführung*) dans la vie ; et ce qui est effectivement réalisé (*wirklich ausgeführt*) n'est plus un simple point de doctrine (*Lehrsatz*), mais dès lors apparaît au grand jour (*zutage liegt*) à tout le peuple, et devient histoire humaine ».

⁵² C'est-à-dire impossible à réaliser sans échec, mais en même temps toujours engagé dans la voie infinie de son effectivité. Cf. Lacan, *Séminaire XIV. La logique du fantasme*, séance du 10 mai 1967 : « L'impossible, c'est le réel ».

⁵³ « Structure du court-circuit. À partir d'une conception psychanalytique du sujet : Lacan, Fichte, Platon » (traduction brésilienne d'Ana Carolina Soliva Soria), in : *Dois Pontos*, vol. 5-1 : *Estrutura, sistema, subjectividade*, dir. par Márcio Suzuki, Laurent Jaffro, avril 2008, p. 223-247.

Le savant comme politique ou pur scientifique.

Engagement fichtéen et détachement herbartien lors de la catastrophe de Göttingen

Jean-François Goubet

I. Intention du propos

En 1837, la suppression de la constitution hanovrienne par le nouveau souverain a amené sept professeurs de l'université de Göttingen, dont les célèbres frères Grimm, à devoir quitter leurs fonctions. Herbart y était alors recteur de la faculté de philosophie. Dans un texte rédigé en 1838 et paru à titre posthume, il revient sur ce qu'il nomme lui-même « la catastrophe de Göttingen ». De manière assez étonnante, plutôt que de s'ouvrir sur le fond juridique de la question qui opposait constitutionnalistes et monarchistes, il saisit cette occasion pour dresser le portrait idéal du savant, *Gelehrter*, ou, pour mieux dire, de l'universitaire, *akademischer Lehrer*¹. De façon plus déconcertante encore, il ne discute pas tant avec les sept protagonistes qu'avec son ancien maître, décédé depuis plus de vingt ans et quitté depuis presque quarante. Les événements récents de Göttingen auraient pourtant tout à fait pu s'interpréter sous un autre jour que celui du *Fondement du droit naturel* fichtéen. Se pourrait-il qu'une discussion commencée à Iéna n'ait pas encore trouvé son terme ? Voilà dont on peut douter. C'est plutôt que Herbart s'est senti attaqué dans sa personne, et qu'il a dû montrer la constance de sa conduite depuis qu'il avait rompu avec Fichte. Car c'est bien en tant que savant conscient de ce que requiert sa fonction que le philosophe de Göttingen a souhaité être perçu par la postérité.

II. La posture prétendument scientifique, et non politique, de Herbart

II.1. De la suspension de la constitution

Le texte de Herbart sur la catastrophe de Göttingen aurait pu, à première vue, être perçu comme une réponse politique à des événements politiques. Le recours, dès la première page, au *Fondement du droit naturel* fichtéen se serait alors compris comme un désaveu proprement politique, bien plus que juridique, de la conduite des sept professeurs. Le chapitre auquel Herbart renvoie contient en effet des passages allant dans ce sens. À la question de savoir si un peuple peut être rebelle, Fichte répond nettement par la négative. Il poursuit cependant, en insistant sur la connaissance factuelle de l'époque, où l'on fait valoir son droit de résistance :

Si le peuple ne se soulève pas, cela montre *ou bien* que l'oppression et l'insécurité publique ne sont pas encore devenues suffisamment perceptibles, ou qu'elles n'existent pas véritablement ; *ou bien* que le peuple ne s'est pas encore éveillé à la volonté de la liberté et à l'intelligence de ses droits, qu'il n'est pas

¹ Cf. Johann Friedrich Herbart, *Sämtliche Werke*, éd. par Gustav Hartenstein, Leipzig, 1852, ici vol. XII, par exemple p. 321-322.

encore assez développé pour le grand procès qu'on l'invite à trancher, qu'on n'aurait donc pas dû lui lancer d'appel. Ceux qui ont exhorté le peuple sont punis comme rebelles, selon le droit externe, qui a toute sa validité, bien que, selon le droit interne, devant leur conscience, ils puissent bien être des martyrs du droit².

Herbart ne veut cependant pas faire valoir les sept de Göttingen comme des « martyrs du droit » ayant eu raison en soi et n'ayant péché que par méconnaissance des circonstances, par manque de sens politique. Son propos est bien plutôt de ramener les constitutionnalistes à leur source putative, à leur matrice intellectuelle supposée, pour montrer l'inanité fondamentale de cette dernière. Sans le savoir, les sept de Göttingen ont fait du Fichte, et c'est sur cette base conceptuelle-là que Herbart leur répond.

Suspendre la constitution à la manière des éphores fichtéens n'est pas un grand remède à un grand mal, mais bien l'exacerbation dudit mal. L'interdit que promeuvent ceux-ci entraîne un accroissement des tumultes, un déchaînement de violence incontrôlée, et, loin d'être la restitution du droit, en est l'abolition pure et simple. À l'ordre public ne pourrait succéder que le pouvoir militaire ; seul le despotisme, à ne pas confondre avec le monarchisme, pourrait rétablir la sûreté publique³. Le comble du droit fichtéen est ainsi le comble de l'injustice : *summum jus, summa injuria*. Juridiquement, et non seulement politiquement, les sept de Göttingen sont tombés dans l'exagération fichtéenne, dans les contradictions les plus délétères.

II.2. Et de la liberté dans l'histoire

Les protestataires de 1837 ont également fait preuve de méconnaissance historique en agissant comme ils l'ont fait, c'est-à-dire en se saisissant eux-mêmes d'une affaire constitutionnelle. N'avaient-ils cependant pas un historien parmi eux, et non des moindres, en la personne de Dahlmann ? Des historiens, il faudrait apprendre le *nil admirari*⁴, le regard froid et lucide mettant au jour les régularités dans les actions humaines. L'histoire demeure dans cette acception de l'histoire pragmatique, récit exemplifiant des lois pratiques et riche d'enseignement sur la manière de se conduire dans la vie. Ce n'est en rien une histoire nationale, militante ou philosophique, c'est-à-dire déterminée téléologiquement, qui est saluée en ces lignes. *Eadem sed aliter* : les mêmes choses se passent, même si elles le font autrement, et chacun, pour sa gouverne, ferait bien de le savoir.

C'est bien en tant que scientifique, en l'occurrence en tant que psychologue, que Herbart se présente pour blâmer les sept protestataires de Göttingen. La connaissance de la psychologie des groupes, notamment, aurait expliqué pourquoi des gens échauffés par des opinions en seraient venus à commettre des crimes irréparables. La ligne adoptée ici par Herbart est la même que celle qu'il avait déjà faite sienne lorsqu'il s'en était pris à l'histoire universelle fichtéenne. Il s'élevait déjà en effet contre l'idée de providence et mettait plutôt en avant la régularité psychologique des actions humaines. Voici en effet ce qu'on pouvait lire dans un texte de 1814 :

Selon l'ordre divin, l'homme est venu au monde démuni mais formable par la langue, la famille, le besoin réciproque, l'expérience accumulée, les arts inventés, les sciences présentes et les œuvres du génie de la totalité des époques précédentes, à laquelle il faut, plus elle devient longue, agir plus

² Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel*, trad. fr. d'Alain Renaut, Paris, 1984, p. 196-197.

³ Cf. J. F. Herbart (cf. note 1), p. 323.

⁴ Cf. J. F. Herbart (cf. note 1), p. 332.

uniformément sur la postérité. L'humanité devient toujours plus mûre, continuant constamment à vivre sous le même soleil [et] sur la même terre⁵.

De la même manière qu'il n'est pas de liberté transcendante se posant absolument, il n'y a pas de sujet historique supra-individuel se réalisant dans l'histoire quand l'heure en est venue. Les temps de crise entraînent ainsi, par des lois quasi-mécaniques, la restauration monarchique, laquelle est l'équilibre retrouvé des régimes bouleversés. Dans sa *Brève encyclopédie*, Herbart rappelle ainsi que la forme monarchique est habituellement le point où viennent s'égaliser les forces sociales⁶. Auparavant, il avait, dans une remarque, développé la loi psychologique de l'équilibre, lequel est rompu lorsqu'une personnalité très en vue surgit et capte l'attention du peuple. Le savant, pour son compte, se doit de garder la tête froide et de ne pas tomber dans ce mirage semblable à une illusion d'optique.

Un peuple n'a pas le pouvoir de se saisir lui-même pour s'instituer dans un geste constitutionnel. Les forces sociales préexistent, demeurent des facteurs entachés de particularités, et rendent par là même caduque toute tentative de position de soi-même par soi-même.

III. Ce qu'un universitaire se doit d'être : le portrait idéal du savant

III.1. L'illusion de la conviction comme manifestation de la liberté

Revenons à présent au thème de la liberté. De la même manière qu'un peuple ne se saisit pas lui-même pour s'instituer à nouveaux frais, un individu ne peut créer en lui-même, par une causalité souveraine, ce à quoi il croit et ce qui motive son action. Avec une grande cohérence, Herbart décline son refus des motifs idéalistes qu'il juge dominants dans la pensée de l'époque.

Jakob Grimm, dans son célèbre écrit de 1838 sur le congé que lui avait donné le souverain hanovrien, avait mis en avant le devoir qu'avait l'universitaire de ramener les questions vitales et politiques à leur teneur la plus pure et la plus morale. À l'en croire, les interrogations brûlantes que se posait la jeunesse devaient aussi être évoquées par le professeur académique. Ce type de savant se distinguerait ainsi par sa « doctrine libre, liée uniquement par la conviction interne » (*freie, nur durch die innere Ueberzeugung gefesselte Lehre*)⁷. Soulignons ici la résonance entre liberté d'un côté et conviction de l'autre.

Sans que Jakob Grimm ne se réclame de Fichte, les souvenirs de Herbart le renvoient une nouvelle fois de manière irrépressible au maître défunt. *Überzeugung*, conviction, rime dans le présent contexte avec *Übertreibung*, exagération : manifester des convictions, c'est outrepasser les justes bornes, les limites du raisonnable. La mesure herbartienne s'entend ainsi : non comme une conviction moyenne et mitigée, mais comme un refus de toute conviction !

Les sept de Göttingen se sont fondés sur le sentiment puissant, *Kraftgefühl*, de leurs propres convictions⁸. Ce terme, dans lequel on pourrait aussi entendre le génie puissant, *Kraftgenie*, du *Sturm und Drang*, renvoie à

⁵ J. F. Herbart, *Über Fichtes Ansicht der Weltgeschichte* (in : *Sämtliche Werke* ; cf. note 1), p. 260. Sauf indication contraire, c'est nous qui traduisons.

⁶ Cf. J. F. Herbart, *Sämtliche Werke* (cf. note 1), vol. II, Leipzig, 1850, p. 84.

⁷ Cité par J. F. Herbart (cf. note 1), p. 337.

⁸ Cf. J. F. Herbart (cf. note 1), p. 335.

la langue puissante de l'orateur en chaire, à la persuasion, qu'il fait valoir non seulement au détriment de ses auditeurs, mais aussi à ses propres dépens. C'est Fichte, encore Fichte, et sa conception de la destination du savant comme porte-parole des droits sacrés de l'humanité que Herbart décèle derrière ses sept collègues. Un savant n'est pas quelqu'un qui doit faire naître des affects par sa maîtrise de la communication adroite, par sa langue puissante, *Kraftsprache*, quelqu'un qui, depuis sa chaire, doit prendre en main la progression de l'ensemble de ses congénères *via* les relais qu'il trouvera dans son auditoire. Le professeur d'université se reconnaît plutôt à son absence d'émotion, à la manière dont il n'entre pas dans le chœur des opinions, nécessairement plurielles et contraires. La liberté d'enseignement, *Lehrfreiheit*, dans ce contexte, est revendiquée par Herbart dans une acception tout à fait particulière : comme sortie bienfaisante d'une illusion, comme maîtrise de soi et contrôle de son propos, lequel doit être objectif, et ne s'approcher en rien de l'affirmation d'un *credo*.

III.2. L'objectivité du savant

La notion d'objectivité ne se trouve certes pas sous la plume de Herbart. Toutefois, de nombreux passages soulignent clairement le rôle que joue le facteur objectif dans ce qu'est, pour lui, la science. De là se dégage une éthique propre au savant, qui consiste à laisser parler la chose même, à se faire le garant de sa consistance propre. Même s'il serait anachronique de convoquer certaines pages célèbres de Max Weber sur le métier et la vocation d'homme de science, on entend aisément dans la défense herbartienne des expressions qui ne manquent pas d'y faire songer. Citons-en une en particulier, qui anticipe l'éviction, sinon du prophète, du moins du démagogue :

Que celui qui n'est pas en mesure de mettre entièrement en œuvre la science, dans la mesure de sa capacité, aille plutôt se chercher une toute autre place dans le vaste monde qu'une chaire académique. L'intérêt politique n'a absolument rien à faire dans une université ; qu'il [en] demeure aussi éloigné que possible⁹.

L'engagement politique et le sérieux scientifique ne font ainsi pas bon ménage. C'est en fait que le savant est conduit par un intérêt théorique avant tout : il lui importe de s'adonner entièrement à son objet, d'être tout entier à sa grande affaire, laquelle est de connaître ce qui est tel qu'il est dans sa généralité et son universalité. L'objectivité propre à la science se décline dans le texte herbartien de 1838 dans le vocabulaire de la pureté et de l'abandon à la chose même. Donnons quelques formules emblématiques :

On se figure le maître comme un savant absorbé dans sa science [...]. Le pur amour des sciences doit justement être d'autant moins éclairé par les affaires particulières d'un pays ou d'un autre qu'il est certain que tant les maîtres académiques que leurs auditeurs vinrent ici des contrées les plus diverses dans l'intention et l'espoir d'y trouver l'endroit que pourrait ignorer la géographie politique, d'y trouver l'asile où l'on pourrait en tout cas oser ne pas lire de journal. [...] Quelle suspicion pourrait ici peser sur *nous* si *nos* pensées n'étaient pas suffisamment occupées à des études savantes, n'étaient pas abîmées dans les sciences¹⁰.

Absorption désintéressée dans son objet, plongeon intégral dans le pur élément de la connaissance, voilà ce qui caractérise le savant conscient de ce qu'il se doit d'être. Aucune conviction ne naîtra jamais de ce

⁹ J. F. Herbart (cf. note 1), p. 328.

¹⁰ J. F. Herbart (cf. note 1), pp. 325, 328 et 333.

travail. Une conception, *Ansicht*, pourra bien en résulter, mais elle sera le produit froid et mûri de longues chaînes de raisons, quand bien même celles-ci seraient en partie inconscientes. Le propre de l'assentiment philosophique est en effet de survenir sur le tard, et de n'être nullement un jugement esthétique ou moral enjoignant d'embrasser ou de repousser. Herbart, citant lui-même des lignes écrites après les épisodes nationalistes de la *Wartburg*, le rappelle sans ambages :

Seulement, ici aussi, il faut que les résultats philosophiques se présentent d'eux-mêmes ; on ne doit pas les rechercher, pas les fabriquer¹¹.

Jakob Grimm a eu tort de dénoncer ce qu'il tenait pour de la paresse ou de la mollesse de la part de Herbart. Ce dernier, en conscience, a opposé au *pathos* de la conviction invincible un *ethos* de la conception mûrie et raisonnée. La belle affaire si les protestataires de Göttingen ont rejoué la scène primitive du protestantisme en déclinant à leur façon le « *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* » luthérien¹² ! Le savant véritable non plus n'y pouvait rien si son jugement, aucunement pratique, avait mis du temps pour s'affermir et s'annoncer. Ce savant-là n'ignorait en outre pas que le prophète n'avait pas plus sa place en chaire que le démagogue.

III.3. La science et sa temporalité propre

Avec la maturation des pensées et des avis bien pesés, nous sommes entrés dans la dimension temporelle. Le temps n'est rien d'extérieur à l'activité savante, mais est une caractéristique essentielle de la conception herbartienne de la science. On peut trouver dans cette dernière des traits classiques, comme d'autres plus modernes.

Les universités sont comme de vieux arbres, et leur croissance annuelle n'apporte pas grand-chose à leur taille globale¹³. L'institution demeure ainsi ce qu'elle est, et sa temporalité propre n'a rien à voir avec celle des événements politiques. Dans une époque agitée (*eine bewegte Zeit*), la seule attitude qui convienne au savant est celle du retrait. Jouir de son loisir permet de tourner son esprit vers ce qui est régulier, ce qui se produit toujours ou le plus souvent. L'anormal et le passager, le contingent, ne doivent pas préoccuper l'homme de science. L'héritage d'Aristote est, là, nettement perceptible. La science demeure celle du nécessaire, la pensée véritable est celle qui se trouve sous le sceau de l'éternité.

L'objet de la philosophie demeure l'intemporel, non l'époque¹⁴. Le conservatisme de Herbart se marque ici clairement. Il n'y a en effet pas de différence ontologique entre nécessaire et contingent, règle générale et événement passager. Herbart ne montre-t-il pas l'application de lois psychologiques dans les phénomènes révolutionnaires auxquels il a assisté ? Une difficulté analogue se rencontrait déjà chez Christian Wolff : l'État et l'Église n'auraient rien à craindre de la philosophie, car cette dernière ne traiterait que du général, non du cas singulier¹⁵. Le cas singulier, cependant, ne passe-t-il pas sous le coup de la règle ? Ne peut-on pas

¹¹ J. F. Herbart (cf. note 1), p. 338.

¹² Sur l'aspect protestant de la protestation des sept de Göttingen, cf. par exemple Klaus von See, *Die Göttinger Sieben. Kritik einer Legende*, Heidelberg, 2000, p. 34-35.

¹³ Cf. J. F. Herbart (cf. note 1), p. 334.

¹⁴ Cf. J. F. Herbart (cf. note 1), p. 338.

¹⁵ Cf. Christian Wolff, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. fr. sous la dir. de Thierry Arnaud, Wolf Feuerhahn, Jean-François Goubet et Jean-Marc Rohrbasser, Paris, 2006, p. 215.

inférer immédiatement un énoncé particulier de l'énoncé général ? Tout au plus peut-on défendre Herbart en précisant que la conséquence vers le singulier ne peut être tirée qu'avec un supplément d'information, la chose individuelle étant toujours plus déterminée que ce dont parle la règle. L'instruction délivrée à l'université pourrait alors avoir des effets à long terme, une fois les propos tenus évalués et les connaissances complétées.

L'aspect le plus moderne de la vision herbartienne de la science et du savant est toutefois ailleurs. Il tient dans un éloge de la patience de l'élaboration conceptuelle, dans une promotion de la lenteur que doit avoir celui qui progresse avec méthode, et de la collaboration des intelligences. Une cité scientifique n'est certes pas encore annoncée, avec son appareillage technologique important et son emprise foncière sur la ville. Une communauté scientifique l'est néanmoins, dont les mathématiciens et les physiciens fournissent l'exemple, et qui a vocation à remplacer la république des savants conçus comme autant d'hommes de lettres engagés dans les affaires immédiates de leur époque.

Tout cela n'a plus grand-chose à voir avec le vieux maître idéaliste, pourrait-on penser. Ce serait toutefois méconnaître que la conception de l'ancien disciple s'est constituée peu à peu dans une démarche de distanciation consciente et assumée. Contre l'héroïsme subjectif d'un Fichte, qui, seul contre tous, avait voulu changer les mœurs estudiantines d'Iéna puis avait entendu réformer la théologie, Herbart oppose l'union des forces scientifiques et la lente élaboration, non d'une opinion publique, mais d'une théorisation continue où le moment méthodique, la démarche d'investigation, est le point essentiel¹⁶. Et même le modèle de la communauté scientifique formée par les mathématiciens et les physiciens renvoie encore à Fichte. Alors que la tempête se déchaînait au tournant du siècle à Iéna, le vieux maître n'avait pu, pour lui, jouir du repos et du loisir qu'offrent ces sciences-là¹⁷ !

IV. Postérité des types fichtéen et herbartien de savants

L'insistance herbartienne à ressusciter la figure de Fichte pourrait passer pour une caractéristique personnelle, voire une lubie, s'expliquant par sa biographie. Le philosophe, devenu homme mûr, aurait dû parler la langue idéaliste à la mode pour se faire entendre ou revenir sur son parcours pour se justifier. Tout cela a certainement compté. Néanmoins, Herbart a aussi perçu dans la pensée politique de son temps la présence spectrale de Fichte, et il a, en l'affaire, fait preuve de clairvoyance. Quand, en 1862, dans de nombreuses universités allemandes, le centième anniversaire de la naissance de Fichte sera commémoré dans une optique ouvertement nationaliste, une certaine conception du savant universitaire et de son engagement dans la marche politique de l'époque se fera jour à nouveau¹⁸. Herbart, à coup sûr, n'aurait pas goûté ce qu'il aurait considéré comme un abus de position dominante dans le champ du savoir. La modération herbartienne ne s'accommodait guère des outrances nationalistes ; son refus du libéralisme constitutionnaliste se doublait d'un cosmopolitisme quelque peu suranné, issu de l'humanisme classique et

¹⁶ Cf. J. F. Herbart (cf. note 1), p. 338. Notons que l'auteur cite lui-même une remarque qu'il consigna dans son *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*.

¹⁷ Cf. J. F. Herbart, *Sämtliche Werke* (cf. note 1), vol. XI, Leipzig, 1851, p. 324.

¹⁸ Sur ces fêtes de 1862, cf. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Francfort-sur-le-Main, 1986, p. 179-194.

de la pensée des Lumières. Le modèle de l'homme cultivé n'était ni anglais, ni français, ni allemand, mais bien un Alcibiade revenu des morts pour être à l'aise dans toute l'Europe¹⁹.

Herbart aura, lui aussi, sa postérité, quoiqu'il ait pu en douter de son vivant. Et ce sera surtout dans le champ pédagogique qu'il la trouvera. La posture intellectuelle de détachement par rapport aux intérêts politiques qu'il défendait trouvera encore des échos, notamment lorsqu'il sera question, au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, de l'établissement d'une école unique. À un Paul Natorp se réclamant de Fichte et plaidant pour une pédagogie sociale, où l'épithète est aussi à prendre en un sens engagé, répondra un Wilhelm Rein, l'un des derniers représentants de l'école pédagogique herbartienne, pour déplorer que les partis politiques se soient mêlés de considérations purement scientifiques²⁰. L'époque aura changé, les lignes de partage entre socialisme, libéralisme, conservatisme et patriotisme auront bougé, mais deux types de savants se manifesteront. L'un pour qui la science est toujours aussi système des fins, position d'injonctions impérieuses à agir ; l'autre pour lequel la communauté des experts se reconnaît à son absorption intégrale dans un contenu théorique qui ne retentira sur la vie commune qu'à long terme et *via* des médiations nombreuses.

¹⁹ Sur ce point, cf. J.-F. Goubet, *Des maîtres philosophes ? La fondation de la pédagogie générale par l'Université allemande*, Paris, 2012, p. 380.

²⁰ Cf., dans le même ouvrage, p. 414-415.

Qu'est-ce qui fait l'intellectuel ?

Les professeurs de l'université de Berlin et leur patriotisme

(1810-1820)

Anne Baillot

La situation de Berlin à la période des guerres napoléoniennes en fait un champ d'exploration particulièrement intéressant pour retracer la façon dont les intellectuels se positionnent en tant que tels. Outre l'omniprésence de l'événement politique au quotidien, c'est aussi l'infrastructure de la ville qui donne au monde savant des moyens nouveaux d'intervenir au plan politique. Cette situation socio-historique contribue de manière essentielle à la constitution d'une intelligentsia en prise avec l'actualité non seulement littéraire ou scientifique, mais aussi sociale et politique.

Berlin a l'originalité de réunir résidence royale, gouvernement et administrations. S'y ajoute de surcroît, à partir de 1810, l'université qui finit, après des années de tergiversations, par voir le jour sous la houlette du ministère de Wilhelm von Humboldt. L'idée d'implanter une université là même où se trouve le cœur du pouvoir est nouvelle puisque, habituellement, dans les territoires germanophones, les universités se trouvent à proximité d'une ville petite, tout au plus moyenne (comme c'est le cas à Iéna, Halle ou Göttingen). Il était communément admis qu'il valait bien mieux pour tout le monde que les étudiants n'interagissent pas ou peu avec la population. Une telle séparation était considérée comme la meilleure manière d'éviter que les étudiants ne troublent l'ordre public d'une part, et ne soient d'autre part eux-mêmes distraits par les activités culturelles ou par la basse moralité propres aux grandes villes.

À Berlin, l'université est d'emblée installée au cœur de la ville, sur Unter den Linden, dans un palais royal, en face de l'opéra, bravant ostensiblement ces règles de séparation des sphères universitaire, sociale et politique. Et il est vrai que leur cohabitation ne s'opère pas aisément. En 1815 par exemple, le Roi exige que son ministre réprimande l'université pour avoir laissé organiser un défilé d'étudiants et de commerçants commémorant l'appel à prendre les armes. Le ministre en charge, Schuckmann, rappelle à l'ordre les hautes autorités de l'université. Il souligne précisément qu'une « université dans le lieu de résidence royale et [une université] dans une ville universitaire » sont deux choses bien différentes, la première pouvant donner lieu à des troubles populaires peu souhaitables²¹.

Il y a bien évidemment des avantages structurels qui expliquent que le gouvernement ait couru le risque de mêler population urbaine et population universitaire. Berlin est, autour de 1800, c'est-à-dire avant même la création de l'université, une ville où l'activité scientifique est intense. Les institutions et moyens de communication et de rencontre ne manquent pas, entre l'Académie des Sciences et sa bibliothèque publique, les sociétés savantes, les cours privés dispensés par des personnalités comme Fichte, les nombreux éditeurs

²¹ « Se. Majestät hat den löblichen Geist der Vaterlandsiebe, der diese Feierlichkeit veranlaßte, nicht verkannt und solche daher auch in diesem Falle nicht gemißbilligt, mich jedoch wissen lassen, daß Allerhöchst Sie überhaupt solche Aufzüge in der Residenz nicht statthaft finden. Es ist hierin allerdings ein Unterschied zwischen einer Universität in der Residenz und einer Universitätsstadt. In letzter ist das kleine Publikum daran gewöhnt und kennt die Beziehung solcher Auftritte. In ersterer sind allerdings Kollisionen mit einem zahlreichen damit unbekanntem Haufen sehr leicht möglich » (Max Lenz, *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität*, vol. 4 : *Urkunden, Akten und Briefe*, Halle, 1910, p. 287).

et les non moins nombreuses (quoique souvent éphémères) revues, de prestigieux lycées comme le *Joachimsthaler* ou le *Graues Kloster*, ou encore les salons. Une partie de cette infrastructure est héritée des Lumières, mais la Révolution française et ses conséquences puis, surtout, les guerres napoléoniennes, l'ont fait évoluer vers une plus grande politisation. La lutte contre la domination française s'y étend du domaine culturel (éloignement du classicisme et recherche de nouvelles racines littéraires, notamment médiévales ou anglo-saxonnes, ou encore grecques plutôt que latines) au domaine politique. Un patriotisme intellectuel est ainsi en train d'émerger au moment de la création de l'université de Berlin en 1810.

Par patrie, j'entends ici la structure politique d'identification nationale, le « *Vaterland* », et non la région d'origine, une « *Heimat* » qui joue à un niveau plus affectif et personnel. La question qui m'intéresse ici n'est pas celle de savoir quel est le référent réel de cette « patrie » invoquée par les uns et les autres. Pour les professeurs de l'université de Berlin, la patrie ressentie, c'est la Prusse (leur employeur). Pour les étudiants également, cette affiliation à la patrie prussienne est pertinente : les listes d'inscription et de présence distinguent entre étrangers (*Ausländer*) et Prussiens. Mais au plus tard après la bataille des Nations, le patriotisme renvoie également en filigrane – si ce n'est explicitement – à une certaine idée de l'Allemagne plus qu'à la seule Prusse, dont le souverain est peu apprécié dans les milieux savants, et considéré comme faible et politiquement impotent – *a fortiori* après la mort de son épouse la reine Louise en 1810, dans laquelle la population se reconnaissait bien davantage.

Telle est la toile de fond de mon propos. Il s'agira de montrer comment, dans ce contexte, la représentation qu'ont les professeurs de la patrie, et les exigences qu'ils y associent, prennent leur place dans leur pratique universitaire, et définissent la place qu'ils occupent sur la scène publique en tant qu'intellectuels. On distinguera bien entre les chargés de cours, issus de l'Académie des Sciences par exemple, et les professeurs ordinaires (*Ordinarii*) recrutés par le ministère avec pour tâche de faire fonctionner les rouages pédagogiques et administratifs de l'université. Il s'agit pour ces derniers de personnes pour la plupart encore jeunes (certains n'ont qu'une trentaine d'années et on les prend encore pour des étudiants), et ce sont ceux-là même qui ont donné forme à l'université humboldtienne.

Mon propos s'articule autour des différentes fonctions occupées par les professeurs, donc autour des activités qui sont les leurs au sein de l'université. Outre l'enseignement, il sera question des fonctions clef de recteur (*Rektor*, président de l'université) et de doyen (*Dekan*) de faculté. Il s'agira ainsi d'offrir un nouvel éclairage sur l'histoire des premières années de l'université de Berlin en partant non pas de l'œuvre imprimé des personnalités que j'aborderai, mais de textes destinés à un public plus réduit (lettres, comptes-rendus de réunions de faculté, rapports de thèse).

I. La longue création de l'université de Berlin

Wilhelm von Humboldt n'a pas tant créé l'université de Berlin qu'il n'en a posé les fondations et préparé, pour rester dans le même registre métaphorique, une réserve de briques à destination de ceux qui, après cet acte symbolique, auraient à la construire pour la longue durée. Certains des principes établis par Humboldt – comme par exemple la liberté de publication des professeurs – ont même été abolis peu après son départ²². En 1811, l'université n'a pas de statuts (c'est-à-dire pas de règlement intérieur officiel), pas de bibliothèque,

²² Cf. Anne Baillet, « Dekanat, Rektorat, Promotionen. Die Gründerjahre der Philosophischen Fakultät am Beispiel von Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819) », in : *200 Jahre Berliner Universität, 200 Jahre Berliner Germanistik*, 3^{ème} partie, dir. par Brigitte Peters et Erhard Schütz, Bern, 2011, p. 50.

pas de définition claire des compétences requises pour obtenir le grade de *Magister*, celui de *Doktor* ou celui de *Professor*.

Dans le discours tenu par Fichte lors de sa prise de fonction en tant que premier recteur élu de l'université en octobre 1811²³, celui-ci insiste pour sa part sur ce qui, à ses yeux, met le plus en péril l'ordre précaire de l'université : le manque de discipline parmi les étudiants. Il s'agit d'un problème récurrent dans l'ensemble des universités de cette époque ; certaines avaient d'ailleurs leur propre service d'ordre. Pour autant, il ne s'agit pas là, loin s'en faut, du seul problème rencontré par l'université de Berlin. L'absentéisme, par exemple, est suivi de près : l'une des toutes premières obligations mise en place après le départ de Humboldt est la tenue de listes d'inscrits suivant chacun des cours, d'abord réalisées à la main par les enseignants (du moins ceux d'entre eux qui acceptent de se plier à l'exercice), puis, à partir de 1818, en remplissant un formulaire pré-imprimé. Si les professeurs en chaire prennent la réalisation de ces listes et leur propre présence au sérieux (ils n'ignorent pas que le ministère veille à une prestation de service régulière et correcte), certains chargés de cours comme Friedrich August Wolf se font souvent porter pâle – sans sembler gêné de se faire surprendre à la pâtisserie à l'heure du cours²⁴.

Il ne fallut pas attendre longtemps pour que l'absence de règlement ne fasse ressentir ses effets négatifs. À peine élu recteur de l'université, Fichte se voit effectivement confronté à un problème disciplinaire²⁵. Ce conflit évolue à plusieurs niveaux en parallèle. D'une part, il est lui-même la cible d'une campagne de diffamation, probablement orchestrée par des étudiants mécontents, visant à le ridiculiser dans l'opinion publique berlinoise (diffusion de tracts, rumeurs). Au sein de l'université d'autre part, c'est un véritable bras de fer qui se joue entre Fichte et le sénat de l'université, plusieurs semaines durant. Fichte persiste en effet à défendre, dans cette affaire disciplinaire, son opinion personnelle, qui est radicalement opposée à celle du sénat, dont il est cependant censé être le porte-parole. Le sénat rédige des courriers au ministère pour contrer les lettres ou les visites de Fichte. En dépit de la proximité géographique, l'échelle hiérarchique autant que la communication sont donc dysfonctionnelles. C'est l'un des points qui seront réglés par les statuts définitifs de l'université, qui ne seront officialisés qu'au terme de plusieurs années de remaniements, en avril 1817²⁶. Une comparaison entre la première version des statuts, présentée par le conseiller d'État Uhden en 1812, et la version de travail suivante signée Schleiermacher, Savigny, Rudolphi et Boeckh, et rédigée durant l'été 1812 (donc juste après la querelle avec Fichte) montre l'importance jouée par cet épisode. Outre le fait que de nombreux aspects visant à maintenir les hiérarchies médiévales (au sein des facultés et entre elles) sont supprimés, l'importance du recteur se voit elle aussi réduite. Il est contraint de partager un certain nombre de prérogatives avec le sénat, par exemple l'usage du sceau de l'université²⁷.

²³ Le texte en est reproduit dans Wilhelm Weischedel (éd.), *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Berlin, 1960, p. 231-247. Le tout premier recteur de l'université, le juriste Schmalz, avait été désigné par le ministère.

²⁴ Savigny dit de Wolf : « [Er] verachtete Berlin, wie nie eine Stadt verachtet worden ist » (cité par Thomas Poiss, in : *Netzwerke des Wissens. Das intellektuelle Berlin um 1800*, dir. par Anne Baillot, Berlin, 2011, p. 99). Concernant la pâtisserie, *ibid.*, note 84, p. 100. Le dossier comportant tous les relevés de présence des premières années de la faculté de philosophie se trouve aux archives de l'université Humboldt (dossier Philosophische Fakultät 152).

²⁵ Sur cette affaire, cf. Lenz (cf. note 1), I, p. 402-430.

²⁶ Lenz précise que la première commission qui y avait travaillé était pratiquement parvenue à les achever fin 1812, mais que la guerre en avait ensuite retardé l'achèvement : Lenz (cf. note 1), I, p. 632.

²⁷ Cf. Lenz (cf. note 1), IV, p. 199-266. Un autre point qui était au cœur de la confrontation du sénat avec Fichte, les tribunaux d'honneur d'étudiants – proposition faite par les étudiants eux-mêmes et dont ils prétendent qu'elle permettra de réduire le nombre de duels –, fait également partie des sujets de négociation (*ibid.*, vol. I, p. 633).

S'il faut aussi longtemps pour parvenir à élaborer les statuts définitifs, c'est bien aussi à cause de la guerre. Depuis 1810 et jusqu'au Congrès de Vienne en 1815, l'université souffre du manque de forces vives à tous niveaux. Les professeurs les plus patriotes prennent les armes, éventuellement seulement au niveau local (au sein du *Landsturm*)²⁸, mais c'est aussi, massivement, le cas pour les étudiants. Les caisses de l'université restent, elles aussi, vides, faute de pouvoir encaisser des frais d'inscriptions. Fichte exprime dans sa correspondance sa crainte que l'université ne se désagrège complètement²⁹.

Cependant, cette période qui, au premier abord, ne semble pas particulièrement constructive pour l'université, en marque durablement l'identité politique. Pendant les Cent Jours, en avril 1815, le sénat vote à une très courte majorité (11 voix contre 10) l'envoi au ministère d'une demande non-officielle d'exempter les étudiants ayant servi sous les drapeaux en 1813-1814 de toute forme d'engagement militaire supplémentaire. Sans que l'on sache exactement comment se sont réparties les voix, on dispose de documents attestant de ce que Schleiermacher fait partie de ceux qui ont voté pour³⁰, que Solger³¹, alors recteur, a dû défendre auprès du ministère une position à laquelle il n'adhérait pas (celle de la majorité), et que trois autres professeurs ont jugé nécessaire de faire parvenir au ministre une explication sur leur opposition au décret. Boeckh³², alors doyen de la faculté de philosophie, souligne dans sa note deux aspects qui le choquent. Tout d'abord, le fait que la demande est faite en catimini et non officiellement. C'est pour lui, « indigne de l'université, et indigne de l'État prussien »³³. Il réprovoque de surcroît l'idée qu'il faille que les étudiants ne « perdent pas de temps » à la guerre. Pour lui, comme pour son collègue de Wette³⁴, « celui qui est formé à la science doit aussi être celui qui a la meilleure mentalité [vis-à-vis de la patrie] », ce qui prend sous sa plume des accents moraux : « il ne faut pas acheter l'épanouissement des sciences par la fainéantise, la mollesse, et le manque d'honneur »³⁵.

²⁸ Cf. par exemple la lettre de Solger à Adelheid von Bassewitz du 8 mars 1813 (reproduite dans Weischedel ; cf. note 3 : p. 264-265). Sur le *Landsturm* en général, cf. Lenz (cf. note 1), I, p. 512.

²⁹ « Unsere Universität wird wahrscheinlich ganz zusammenschmelzen », février 1813 (Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III. 8 : *Briefwechsel 1812-1814*, éd. par Erich Fuchs, Stuttgart/Bad-Cannstatt, 2008, p. 57).

³⁰ Cf. Lenz (cf. note 1), I, p. 534.

³¹ Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819), philologue et philosophe, exerce d'abord à Francfort-sur-l'Oder avant de rejoindre l'université de Berlin en 1811, où il est professeur jusqu'à sa mort prématurée en 1819. Il est un acteur majeur, quoique discret, au sein de la faculté de philosophie, où il est un temps le seul philosophe (après la mort de Fichte et avant la venue de Hegel). Il a été plusieurs fois doyen de la faculté de philosophie et une fois recteur de l'université. Sur son rôle d'intérimaire entre Fichte et Hegel, cf. Lenz (cf. note 1), I, p. 396.

³² August Boeckh (1785-1867), philologue, transfuge de l'université de Heidelberg, commence sa carrière à l'université de Berlin en 1811 et y restera un homme fort jusqu'à sa mort. Il occupe à de multiples reprises les fonctions de doyen de la faculté de philosophie, de recteur de l'université, et est également professeur d'éloquence et de poésie. Il est l'instigateur du premier grand projet de l'Académie des Sciences de Berlin, le *Corpus Inscriptionum Graecarum*.

³³ Note (*Separatvotum*) de Boeckh d'avril 1815 : « Es ist einleuchtend, daß der Beschluß des Senats weder der Universität noch des Preußischen Staates würdig sei. Die Universität hat sich den Ruhm erworben, zu der großen Umwandlung der Dinge in der Zerstörung der französischen Tyrannei nach Kräften mitgewirkt zu haben » (Lenz ; cf. note 1 : IV, 287-289).

³⁴ Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849), théologien, enseigne d'abord à l'université de Heidelberg avant de rejoindre l'université de Berlin en 1810. Il se lie d'amitié avec Schleiermacher, qui le défend avec ardeur lors de sa mise à pied dans le cadre de l'affaire Sand en 1819. Il rejoint en 1822 l'université de Bâle.

³⁵ Note (*Separatvotum*) de de Wette d'avril 1815 : « Wissenschaftlichkeit ist nichts ohne Gesinnung, der wissenschaftlich Gebildete soll zugleich der Bestgesinnte sein, und den Flor der Wissenschaften soll man nicht durch Feigheit, Schlawheit und Ehrlosigkeit erkaufen » (Lenz ; cf. note 1 : IV, p. 287-289).

De manière générale, les professeurs saluent l'état d'esprit des étudiants revenus du front³⁶. Le patriotisme n'est ici pas tant considéré comme une vertu politique que comme une qualité morale. Lui sont associés fidélité, zèle (*Fleiß*), attachement aux valeurs morales : celles-ci constituent un élément central dans la définition de l'intellectualisme des professeurs berlinois. Voyons à présent comment celui-ci s'exprime au niveau de l'enseignement.

II. L'enseignement et l'ouverture au public

Plusieurs images concurrentes des professeurs de la faculté de philosophie sont bien connues. On peut penser d'abord à Fichte déclamant les *Discours à la Nation Allemande* en 1808 (donc avant la création de l'université), devant un public composé de l'intelligentsia romantique berlinoise. À l'autre extrémité du spectre, Franz Kugler représente, dans un célèbre croquis fait en cours, Hegel penché sur son pupitre, ses élèves assis au premier rang prenant leurs notes, de toute évidence absorbés par la matière même du cours. Ces deux images suggèrent que la façon de s'adresser au public, l'attente de l'enseignant vis-à-vis de celui-ci, le fait de parler librement ou à partir d'un texte (ou bien encore à partir de notes, comme c'est déjà très souvent le cas), peuvent varier et laisser à la dimension politique une part plus ou moins grande. Il ne faut d'ailleurs pas forcément choisir entre la science pure d'une part et la harangue politique de l'autre : au contraire, pour beaucoup, il s'agit de s'essayer à différents types de prise de parole, éventuellement complémentaires, pour communiquer leur pensée dans toutes ses dimensions. Schleiermacher, qui est à la fois professeur de théologie et pasteur, garde toute sa vie ces deux fonctions et tire habilement partie de cette large palettes de formes de prise de parole.

Même si les enseignants sont tenus à une certaine réserve politique, celle-ci est interprétée différemment par les uns ou les autres. Dans le contexte du conflit entre Fichte et le sénat de l'Université en 1812, Solger esquisse dans une lettre à son ami Friedrich von Raumer³⁷, alors professeur à Breslau (une université où l'enthousiasme patriotique fait davantage partie de la culture locale qu'à Berlin), les enjeux des tensions berlinoises. Friedrich von Raumer, échauffé par cette description, envisage de tenir en cours – et de faire publier – un *Discours sur la liberté dans les universités* que Solger, dès qu'il en a parcouru le brouillon, rebaptise *Philippique contre Fichte*. Solger en réprovoque non pas le contenu, mais le projet de le faire connaître au public : il est hors de question, pour lui, de faire connaître ces querelles en-dehors du petit monde du corps professoral. Ni le grand public, ni les étudiants n'ont à en connaître les détails. Solger reste, en ce sens, proche de l'idéal des Lumières d'une communication – éventuellement polémique – qui reste confinée au sein de la communauté des savants, tandis que Raumer, dans un geste plus romantique (paradoxalement, à la Fichte), aspire à une ouverture vers un public plus large.

³⁶ C'est le cas par exemple de Solger: « Sonst ist besonders durch den Kriegsdienst ein sehr wackerer u[nd] ernster Geist unter die Leute [il s'agit ici des étudiants] gekommen » (lettre inédite de Solger à Raumer du 29 janvier 1815, Staatsbibliothek zu Berlin-PK, Nachlaß Raumer, caisse 1, p. 150).

³⁷ Friedrich von Raumer (1781-1873), historien, a commencé par une carrière politique aux côtés de Hardenberg avant de se tourner en 1811 vers une carrière universitaire. D'abord professeur à Breslau, il rejoint Berlin en 1819, où il reste jusqu'à la fin de sa carrière. Plusieurs fois doyen de la faculté de philosophie et recteur de l'université, il est également un temps membre de l'Académie des Sciences (pour plus de détails sur la carrière de Friedrich von Raumer, voir Anne Baillet, « Intellektuelle Öffentlichkeit. Friedrich von Raumer's Weg zwischen Politik und Wissenschaft », in : *Berlins 19. Jahrhundert. Ein Metropolen-Kompendium*, dir. par Roland Berbig, Iwan-M. D'Aprile, Helmut Peitsch, Erhard Schütz, Berlin, 2011, p. 135-146).

En 1819, lors de l'affaire de Wette³⁸, Solger se trouvera dans une opposition semblable, cette fois face à Schleiermacher. Tandis que de Wette et Schleiermacher publient les pièces du procès et que Boeckh ne craint pas d'en citer de longs extraits³⁹, Solger s'entête à vouloir trouver une solution interne au sénat de l'université, en négociant avec le ministère. Tous les dossiers des archives de l'université dans lesquels Solger a pu intervenir (en tant que professeur, recteur, doyen, membre du sénat, etc.) contiennent ainsi de ces déclarations et prises de position, internes à l'administration de la faculté ou à celle de l'Université, qu'il a essayées au fil de sa carrière berlinoise dans l'espoir que les collègues « se rangent à ses côtés (*ihm beistehen*) ». En dépit de ces efforts répétés et de sa dévotion à l'institution, en dépit même de ses prises de position patriotes, à aucun moment, Solger n'a eu une aura digne d'un Fichte, Schleiermacher, ou même Boeckh. C'est dire qu'il ne suffit pas, pour se poser en intellectuel, d'être reconnu dans sa discipline, d'être bon patriote, de lutter pour une certaine idée de l'institution universitaire – il faut aussi être prêt à faire plus que cela.

Mais quoi ? À bien y regarder, il n'y a pas forcément besoin d'aller jusqu'à faire connaître ses états d'âme dans la presse ou par libelle interposé. Même l'enseignement universitaire offre une certaine marge de manœuvre.

L'université propose deux types de cours : les uns sont publics, les autres dits privés. Ceux-ci sont à payer directement auprès de l'enseignant, et il n'est pas rare que ces cours, souvent tenus en petit comité, aient lieu chez l'enseignant, dans son bureau, ou sous forme de promenade socratique. En préliminaire de la liste des cours (*Vorlesungsverzeichnis*) de 1811 (dont Boeckh, en tant que professeur d'éloquence et de poésie, a la charge, puisqu'il est à rédiger en latin), celui-ci insiste ainsi sur le fait que les professeurs « n'ont pas à jouer le rôle de livres »⁴⁰. Il précise que ce qui aurait pu rester obscur pendant les cours magistraux a vocation à faire l'objet de discussions « familières » entre les étudiants et les enseignants. Il fait ici directement allusion à la pratique de ce qui deviendra le séminaire de philologie⁴¹.

Les deux séminaires de philologie et de théologie sont créés en même temps, fin 1812. L'un comme l'autre ont pour but de sélectionner les meilleurs éléments parmi les étudiants afin de leur permettre de bénéficier d'une formation plus approfondie. Il s'agit donc de constituer une élite destinée à l'enseignement et à la recherche. Bien qu'ayant cet objectif en commun, les deux séminaires sont conçus selon deux modèles distincts. Boeckh, qui fonde le séminaire de philologie et en restera le directeur pendant ses 56 années d'exercice à l'Université, élabore une structure dans laquelle toutes les décisions et l'essentiel de l'enseignement sont entre les mains du directeur – lui-même –. Schleiermacher, qui met en place le séminaire de théologie, préconise pour sa part une structure moins centrée sur la personne du directeur : les grandes

³⁸ De Wette (cf. note 14) avait été renvoyé pour avoir envoyé à la mère de Sand, l'étudiant qui avait assassiné Kotzebue avant de tenter de se donner la mort, une lettre de condoléances dans laquelle il adoptait une position jugée trop indulgente pour le meurtrier. L'affaire et les documents afférents font l'objet d'un chapitre dans Lenz (cf. note 1), II, 1, p. 61-100.

³⁹ Poiss (cf. note 4), p. 103.

⁴⁰ Cité par Poiss (cf. note 4), p. 90 : « Adeone autem vili loco nosmet ipsos haberi velle arbitremini, cives, ut [...] librorum geramus vices? Immo et nos, quantum fieri poterit, id agemus, ut lectionis perpetuitatem haud levi quodam artificio variemus [...] et vos operam dare oportebit, ut, quaecunque publicae scholae in maiore turba vel ambigua vel inexplicita reliquerint, de iis intra privatos parietes familiari nobiscum sermone disseratis ».

⁴¹ Lorsque le ministre Eichhorn, en 1844, exige de mettre en place des « exercices » en vue de vérifier si les étudiants ont bien assimilé le contenu des cours magistraux, Boeckh s'y refuse, expliquant que les études sont un moment de « liberté », d'autodétermination libre avant la vie professionnelle : cf. Holger Dainat, in : *Geschichte der Universität Unter den Linden*, dir. par Heinz-Elmart Thenort, Berlin, 2010, vol. 4 : *Genese der Disziplinen. Die Konstitution der Universität*, p. 328 (chapitre « Klassische, germanische, orientalische Philologie », p. 319-338).

orientations sont avalisées par l'ensemble de la faculté de théologie, et ce sont des représentants de tout le corps professoral de la faculté (Ancien Testament, Nouveau Testament, Histoire de l'Église) qui prennent la tête des différentes sections du séminaire⁴². Schleiermacher insiste sur le fait que les différents aspects des études théologiques – c'est-à-dire autant la partie philologique que la partie historique – doivent être représentés.⁴³

Les deux institutions sont élitistes par rapport à la grande masse des étudiants, mais elles disposent également de moyens de sélection ou de valorisation internes. Les directeurs ont en effet la possibilité d'attribuer des primes financières à leurs membres, selon des critères scientifiques – ou bien moraux (la *Sittlichkeit* apparaît ici en tant que qualité générale de l'individu). Dans le règlement de 1812, Boeckh stipule que ce sont « les étudiants qui se distinguent par leurs progrès »⁴⁴ qui sont destinés à recevoir les primes allouées par le ministère. Mais ses recommandations de l'année 1815 vont dans un tout autre sens, et montrent bien la grande marge de manœuvre dont il dispose. Six des huit séminaristes se sont selon lui également distingués par leur zèle et leurs compétences. Quant aux deux restants, déjà séminaristes avant la guerre et tout juste revenus sur les bancs de l'Université, ils sont, écrit Boeckh, certes un peu moins bons. Mais l'équité (*Billigkeit*) exige qu'ils ne soient pas défavorisés (d'autant plus qu'ils sont issus de milieux modestes), si bien que l'effort consenti pour la patrie est considéré comme équivalent aux prestations intellectuelles, et les huit séminaristes reçoivent chacun la même somme⁴⁵.

La place préminente du patriotisme revient également sous la plume de Boeckh en sa fonction de professeur d'éloquence et de poésie. En tant que tel, il est commis d'office à une série de discours en latin, qu'il tient année après année : inauguration de la nouvelle année universitaire, anniversaire du roi ou autres célébrations. Thomas Poiss a analysé la structure de ces discours⁴⁶. Il montre que ceux-ci comportent toujours soit une référence à la période fédéricienne, soit à l'esprit des guerres napoléoniennes, ainsi que, systématiquement, un appel à la liberté. L'inscription du monument de Schinkel commémorant les guerres napoléoniennes est également de la main de Boeckh. On y lit : « *Der König dem Volke* » – et non le contraire.

Le cas de Boeckh est intéressant, parce que celui-ci étend le domaine des fonctions traditionnelles du professeur ordinaire pour déceler des niches dans lesquelles placer son discours patriotique, des lieux de

⁴² Cf. Wolfgang Virmond (éd.), *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810-1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*, Berlin, 2011, p. 791-795 pour le règlement du séminaire de théologie ; Dainat (cf. note 20), p. 327 pour une interprétation.

⁴³ Sur la différence fondamentale entre le séminaire de philologie et le séminaire de théologie, cf. Sabine Seifert, « August Boeckh und die Gründung des Berliner philologischen Seminars. Wissenschaftlerausbildung und Beziehungen zum Ministerium », in : *August Boeckh. Philologie, Hermeneutik und Wissenschaftsorganisation*, sous la dir. de Christiane Hackel et Sabine Seifert, Berlin, 2013.

⁴⁴ Virmond (cf. note 42), p. 792 : « Diejenigen Seminaristen, welche sich durch ihre Fortschritte empfehlen, sollen bei Vertheilung der Stipendien und anderer akademischen Beneficien vorzüglich berücksichtigt, auch solchen auf den [...] Vorschlag des Directors, Prämien aus den Universitätsfonds angewiesen werden ».

⁴⁵ Cf. rapport annuel de Boeckh sur le séminaire de philologie adressé au département du culte en 1815 : « Von den ordentlichen Mitgliedern, deren Zahl in diesem halben Jahre wieder auf acht angewachsen ist, haben sich die schon im vorigen Semester in der Anstalt gewesenen Studiosen Fichte, Schröner, Osann, Gerhard, Meier und Grimm durch Eifer und Fähigkeiten so gleichmäßig ausgezeichnet, daß einen Unterschied in den Prämien unter ihnen zu machen ungerecht sein würde. Die beiden übrigen, Bischoff und Müller, welche vor Ausbruch des letzten Krieges bereits ordentliche Mitglieder des Seminars waren, stehen zwar, da sie noch nicht so lange studirt haben und durch den freiwilligen Kriegsdienst unter den Preußischen Truppen in ihrer wissenschaftlichen Bildung unterbrochen worden sind, den übrigen etwas nach : da aber von den Erstern keiner im Felde gewesen ist, so scheint die Billigkeit zu erfordern, die Letztern, welche außerdem sehr bedürftig sind, eben um der geleisteten Dienste willen den Erstern gleichzustellen » (Archives de l'université Humboldt, dossier Philosophische Fakultät 99, p. 40 sq.). Je remercie Sabine Seifert d'avoir mis ses transcriptions des rapports à ma disposition. Rien de similaire ne figure dans les rapports du séminaire de théologie.

⁴⁶ Poiss (cf. note 4), p. 101-102.

discours qui se surajoutent aux possibilités institutionnelles traditionnelles. D'une part, il crée le séminaire de philologie, une institution singulière, et d'autre part, il utilise sa prise de parole en tant que professeur d'éloquence et de poésie, là aussi statut unique au sein de l'université, pour exprimer ses idées et leur relation au patriotisme de l'institution vers l'extérieur (notamment en direction du roi et du gouvernement, qui ont connaissance des discours). C'est là le deuxième aspect important dans la définition de ce qui fait l'intellectuel dans ce contexte : la capacité à développer des stratégies pour trouver des lieux de discours - et de mise en acte, comme par exemple avec le versement des fameuses primes - du patriotisme.

Il s'agira, pour finir, de montrer comment celles-ci s'enchevêtrent dans le fonctionnement interne des facultés, à cette période où tant de choses restent encore à définir. Je m'appuierai sur l'exemple de la faculté de philosophie.

III. La faculté de philosophie : réseaux et polarités

À ses débuts, l'université de Berlin était doublement dans le besoin : elle manquait d'enseignants et elle manquait d'argent. Beaucoup des premiers doctorats attribués ont donc été des titres de docteur *honoris causae* destinés à attirer des candidats au professorat. À la faculté de philosophie, ce n'est qu'en 1814/15, lorsque Boeckh fut pour la première fois doyen de la faculté, qu'ont été attribués les premiers doctorats non honorifiques. Chaque candidat au doctorat était alors tenu de verser une somme relativement coquette à l'université pour pouvoir prétendre en recevoir le titre désiré. Dans leur version des statuts de l'été 1812, les quatre membres de la commission de révision des statuts⁴⁷ proposent qu'une partie substantielle de cette somme revienne au recteur. Bien sûr, cette attribution d'un pourcentage au recteur de l'université est destinée à attester de la reconnaissance du travail fourni. Mais cela signifie aussi que délivrer des titres de docteurs contribue à l'enrichissement personnel du recteur. Le bond quantitatif, en 1814/15, ne se fait d'ailleurs pas seulement ressentir dans la faculté de philosophie, mais aussi chez les médecins⁴⁸. Certains, comme Solger, s'inquiètent de cette inflation, craignant une dévaluation du titre de docteur.

La procédure d'attribution du titre de docteur est abordée dans les différentes versions des statuts. Un texte en allemand ou en latin accompagné d'un *curriculum vitae* et d'une déclaration de candidatures en latin sont soumis par le candidat à la faculté. Le doyen en prend connaissance puis désigne un, plus souvent deux rapporteurs pour expertiser le dossier. Ceux-ci émettent un avis, soumis à l'ensemble du corps professoral, qui s'exprime alors pour ou contre la poursuite de la procédure. Dans les cas favorables, le candidat est alors invité à s'entretenir avec ses deux rapporteurs en présence des professeurs de la faculté souhaitant ou pouvant participer à cette sorte de soutenance. Dans le cas de la faculté de philosophie, les occasions où ce processus a fonctionné linéairement sont relativement rares dans les premières années. L'une des difficultés tient au fait que cette faculté réunit sciences humaines et sciences dures (mathématiques, physique, chimie).

Comme les critères d'évaluation des qualifications sont encore flottants, certaines candidatures insatisfaisantes sont purement et simplement refusées, tandis qu'on propose à d'autres candidats, à la place

⁴⁷ Sur la composition de cette commission et la façon dont Boeckh a tiré parti de sa participation à celle-ci, cf. mes articles « Die Entwicklung der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität in den Jahren 1813–1817 – oder wie Boeckh seinen Schülern zur Promotion verhalf », in : *August Boeckh. Philologie, Hermeneutik und Wissenschaftsorganisation*, sous la dir. de Christiane Hackel et Sabine Seifert, Berlin, 2013 et « Zwischen Doktorenfabrik und Austauschplattform. Promotionsgutachten am Beispiel der Philosophischen Fakultät in den Anfängen der Berliner Universität », in : *Zeitschrift für Germanistik*, 2/2013 : *Alltag der Philologie. Quellen zur Geschichte philologischer Praktiken im 19. und 20. Jahrhundert*, sous la dir. de Steffen Martus und Carlos Spoerhase, Berlin, 2013.

⁴⁸ Cf. Lenz (cf. note 1), III, p. 499.

du titre de docteur dont on estime qu'ils ne le méritent pas, celui de maître (*Magister*), qui lui est inférieur⁴⁹. En 1813, un étudiant originaire de Neuchâtel, François Pettavel, fait acte de candidature et divise la faculté : Hofmann, Bekker, Weiß, Lichtenstein, Klaproth, Solger et Fichte lui sont défavorables ; Boeckh, Erman, Tralles, Hirt, Hermbstaedt et le doyen, Rühls, sont favorables à lui permettre de soutenir sa thèse. Pettavel fait savoir à la faculté qu'il accepterait aussi un titre de *Magister*. Rühls, le doyen, fait alors circuler l'information selon laquelle, pour accepter qu'il candidate au titre de *Magister*, il faudrait faire une entorse à la réglementation⁵⁰. Fichte refuse de déroger à la règle⁵¹, Boeckh évoque les nouveaux statuts en cours de rédaction, et le minéralogiste Christian Samuel Weiß s'emporte : « Je sais bien que mon collègue Boeckh est mieux au fait des futurs statuts de notre faculté que je ne le suis ; mais je souhaiterais qu'il en connaisse mieux les statuts actuels »⁵². En 1819 encore, personne ne sait vraiment si oui ou non on doit exiger d'un candidat qu'il ait déjà été inscrit à une université durant trois années pour avoir le droit de prétendre au titre de docteur. On retrouve alors dans les archives le même genre de discussions, toujours par main courante interposée. Hegel écrit dans l'un de ces cas que, dans la mesure où il n'a pas reçu d'information officielle, il refuse de se prononcer⁵³.

Soulignons ici quelques aspects intéressants. Le premier, c'est que Fichte et Hegel, les deux grandes figures dominant intellectuellement la faculté de philosophie, apparaissent ici comme des engrenages dans un système complexe, et pas nécessairement comme leur moteur. L'un et l'autre sont prêts à bloquer un processus au nom du respect de la règle, même si la règle en question n'est pas encore réellement instituée.

Autre point intéressant : les professeurs ont des visions bien différentes de leur contribution personnelle à l'institution. Sans parler de cas comme celui de professeurs extraordinaires comme Friedrich August Wolf, qui s'en tient au minimum requis, les professeurs ordinaires actifs au sein de la faculté ont des points de vue tellement différents que, selon les cas et les enjeux, les alliances peuvent varier. Lorsque Immanuel Hermann Fichte⁵⁴ dépose son dossier en vue de l'obtention du titre de docteur en novembre 1817, Solger (alors le seul philosophe titulaire de chaire au sein de la faculté de philosophie) est désigné rapporteur. Son rapport initial stipule qu'après lecture du dossier, il n'a aucune objection à permettre au candidat de soutenir sa thèse. Rühls, Hirt, Boeckh et Lichtenstein se rangent à son avis. C'est, là aussi, le minéralogiste Weiß qui bloque la procédure. Weiß rédige une longue diatribe dans laquelle il explique que le jeune Fichte a présenté comme thèse un texte récupéré dans les papiers hérités de son défunt père. Boeckh prend alors la défense de I.H. Fichte, ancien élève du séminaire de philologie, en argumentant qu'il le connaît suffisamment bien pour pouvoir réfuter point par point les allégations de Weiß. De toute évidence, le nom de Fichte polarise encore

⁴⁹ Cf. Baillot (cf. note 2), p. 57.

⁵⁰ Note (Votum) de Rühls fin février 1813 : « Wir müssen offenbar auch im 2ten Fall [= Gewährung des Magistergrades] von der Vorschrift abweichen, weil auch der Magister eine Probeschrift einreichen soll ; ich für meine Person finde kein Bedenken sein so modifizirtes Verlangen zu bewilligen » (Archives de l'université Humboldt, dossier Philosophische Fakultät 210, p. 5).

⁵¹ *Fichte Gesamtausgabe* (cf. note 3), III. 8, p. 59

⁵² *Ibid.*, p. 60 : « Es ist mir wohl bekannt, daß H. College Böckh von den zu erwartenden künftigen Statuten unserer Universität beßer unterrichtet ist, als ich; aber von den gegenwärtigen wünsche ich allerdings, daß sie ihm gegenwärtiger wären, als sie es sind ».

⁵³ Il s'agit du cas Kreuser, cf. note (Votum) de Hegel, 1819 : « Von der Genehmigung der Fakultätsstatuten ist mir noch nichts förmlich zugekommen, so wenig jene Statuten selbst ; auf den Grund von solchen kann ich daher kein abschlägiges Votum geben. Hegel. » (Archives de l'université Humboldt, dossier Philosophische Fakultät 210, p. 174).

⁵⁴ Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), fils de Johann Gottlieb Fichte, étudie la philosophie et la théologie à Berlin, où il est également membre du séminaire de philologie. Il enseigne ensuite en lycée, avant de rejoindre l'université de Bonn en 1836, puis celle de Tübingen en 1842. Il édite également les œuvres de son père.

en 1818. « Je ne connais pas le jeune monsieur Fichte », écrit quelques lignes plus bas un collègue, qui enchaîne sur une critique peu amène de Fichte père⁵⁵.

Les processus d'élections aux différentes fonctions à responsabilité au sein de la faculté offrent également un éclairage intéressant sur la constitution de réseaux intellectuels au sein de l'université. Prenons ainsi l'élection au poste de doyen de la faculté de philosophie, qui a lieu tous les ans au mois d'août, le lendemain de l'élection du recteur. L'ensemble des professeurs titulaires de la faculté est alors convoqué⁵⁶. La séance commence par un rapport du doyen sur l'année écoulée, puis l'on procède à l'élection de son successeur. Durant les dix premières années, la fraction de sciences humaines a toujours été largement majoritaire et l'élection semble pratiquement jouée d'avance. À l'été 1819, les choses se compliquent : il faut trois tours pour que Boeckh ait raison de son opposant – un nouveau professeur du nom de Hegel, qui ne sera finalement élu doyen que l'année suivante, avant Raumer en 1821, lui aussi nouveau venu à l'université de Berlin. Un changement de génération s'opère alors progressivement, un changement éminemment politique : Hegel, Raumer ou Friedrich von der Hagen, lui aussi appelé à Berlin en 1818/19, ne sont pas indifférents à la dimension proprement politique de la vie universitaire. Il s'agit là de personnalités qui choisissent l'université de Berlin comme un lieu de pouvoir scientifique et politique.

Les professeurs déjà en place perçoivent ce changement de paradigme intellectuel et doivent s'y adapter. Les relations de Boeckh et Hegel, par exemple, sont tendues, jusqu'à ce que Boeckh amorce un rapprochement en publiant un article dans la revue de Hegel vers le milieu des années 1820. Lorsqu'il essayera de justifier auprès de son collègue de longue date Niebuhr la dimension tactique de ce rapprochement avec Hegel, celui-ci lui enverra une fin de non-recevoir : car pour lui, c'est « comme si [Boeckh] avait changé de religion »⁵⁷. Cette polarisation rappelle les tensions de l'époque fichtéenne précisément dans ce qu'elle a d'intransigeant.

La politique qui se fait à l'université, et en particulier la politique qui se fait dans les réunions, lors de l'évaluation des thèses ou sur les mains courantes tenues par le corps professoral, est ainsi motivée par un attachement à la patrie dans lequel s'enchevêtrent des convictions politiques et une éthique scientifique en train de se construire.

Conclusion

Dans le cas des professeurs de l'université de Berlin entre 1810 et 1820, ce qui fait l'intellectuel, c'est donc pour beaucoup l'institution, encore très malléable, plus porteuse d'idéal que de réel, et capable d'absorber des attentes intellectuelles et politiques très diverses. La boussole intérieure de ces patriotes universitaires, c'est la lutte contre l'ennemi politique français. Cet attachement à la patrie se traduit par la construction d'une éthique à laquelle s'identifient professeurs et étudiants, leur donnant ainsi la possibilité de faire corps. Il se traduit par la mise en place de stratégies de pouvoir et de stratégies de communication au sein des

⁵⁵ Les documents concernant cette procédure sont réunis dans le dossier Philosophische Fakultät 210 des archives de l'université Humboldt, p. 104 *sqq.*

⁵⁶ Sur l'élection des doyens, cf. Lenz (cf. note 1), I, p. 398.

⁵⁷ Lettre de Niebuhr à Boeckh de 1826 : « Lassen Sie uns Ihre neuen Verhältnisse [mit Hegel] so unberührt lassen, als wenn Sie die Religion gewechselt hätten » (cité par Poiss ; cf. note 4 : p. 97-98).

différentes instances de l'université. Il ouvre enfin le terrain à l'avènement d'une nouvelle génération, active dans les années 1820-1830, formée à l'ère de la réaction, et qui porte en elle le germe de la révolution.

Les professeurs tels que Boeckh ou Raumer, qui restent des personnalités éminentes de l'université de Berlin pendant plusieurs décennies, ont ainsi ceci d'intéressant qu'ils accompagnent et modèlent les changements, restant la plupart du temps fidèle à leurs principes, mais les faisant évoluer au fil du temps. C'est ainsi fort de son expérience – qui remonte aux années 1810 – que Boeckh écrit en 1863 :

Si l'État est sain, il peut supporter la science dans toute sa liberté [...] ; s'il est malade et ébranlé, rien ne peut plus sûrement le sauver que de reconnaître qu'il est dans cet état maladif. [...] Mais les hommes de science doivent, de leur côté, être conscients de leur liberté, et l'exercer⁵⁸.

⁵⁸ « Ist der Staat gesund, so kann er die Wissenschaft in ihrer ganzen Freiheit vertragen, [...] ist er krank und zerrüttet, so kann ihn nichts sicherer retten als die Erkenntnis seines krankhaften Zustandes. Aber die Männer der Wissenschaft müssen ihrerseits ihrer Freiheit sich bewußt sein und sie ausüben » (cité par Poiss ; cf. note 4 : p. 112).

Hegel et la Révolution française

Alain Patrick Olivier

Pour une épistémologie des révolutions, la méthode dialectique continue de fournir à la fois un objet et des catégories essentielles, quand bien même ces catégories demanderaient encore à être révolutionnées. L'une des questions qui se pose dans les phénomènes révolutionnaires est de déterminer la fonction du moment scientifique dans le processus historique. Il y a, dans le concept même de révolution, une dimension théorique et plus spécifiquement philosophique, non seulement au sens où les révolutions seraient produites par des philosophies, mais parce qu'elles sont des façons de configurer le réel, des modes spontanés du savoir qui demandent à être théorisés comme des processus ontologiques, historiques et épistémiques, et ces façons de configurer le réel déterminent à leur tour de nouvelles formes de rationalité et de systématité philosophique. Il n'y a pas de révolution sans concept, comme il n'y a pas de concept sans révolution. Les périodes politiques d'intensité révolutionnaire alternent avec des périodes scientifiques de latence historiographique et philosophique, lesquelles constituent dans leur ensemble un processus plus vaste, dont on peut observer le cours dans le monde depuis quelques siècles, et dont il n'est pas certain que le cycle soit refermé.

Le moment scientifique est ici à la fois distinct du moment idéologique et dans un rapport d'implication. Dire que « la révolution est finie » est une position scientifique et idéologique, qui invite à justifier l'ordre social existant, qui invite aussi à une régression politique, esthétique, théologique, philosophique. Dire que « la révolution continue » implique une dimension performative analogue et contraire, qui rend effectivement possible sa poursuite. Les deux propositions demandent de revenir sur l'analyse scientifico-historique des révolutions précédentes, et particulièrement sur l'événement-concept « Révolution française », lequel continue d'être l'une des plus controversées parmi toutes les révolutions que l'histoire mondiale a produites, et détermine encore aujourd'hui l'idée de la révolution. Si l'on parle encore aujourd'hui de « révolutions », en effet, y compris dans le monde qui se pense comme post-communiste, on ne saurait faire totalement abstraction de la double référence à la Révolution française et à son historiographie dialectique. Même des phénomènes comme les révolutions islamiques ne se comprennent pas sans la moindre référence à la Révolution française, ni au concept hégélo-marxiste de la révolution, dans l'usage du concept et dans la réalité des pratiques, quand bien même les références aux révolutions russes et chinoises du XX^{ème} siècle seraient mises entre parenthèses. Un indice est fourni par le fait que le libéralisme considérait jusqu'alors dans les révolutions islamistes des formes de terrorisme, des objections à la thèse de la « fin de l'histoire » ; il en faisait son principal ennemi au nom des « droits de l'homme ». Il se jouait ainsi, dans ces dernières années, une opposition fondamentale interne au débat de la Révolution française entre le libéralisme et le jacobinisme, entre le terrorisme et l'impérialisme.

C'est ainsi que je me suis intéressé à l'équation que pose Hegel, dans sa philosophie de l'histoire, entre le principe des Musulmans et le principe de Robespierre¹. Cela m'a conduit à faire l'hypothèse que la révolution serait dans son essence un phénomène moral, la lutte du principe de la vertu contre le principe de la corruption, la morale étant entendue ici comme forme de réalisation de la raison pure pratique². Les phénomènes

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/31)*, éd. par Klaus Vieweg, Munich, 2005, p. 179.

² Alain Patrick Olivier, « Hegel und der Islamismus », in : *Kunst, Religion, Politik*, éd. par A. P. Olivier et Elisabeth Weisser-Lohmann, Munich, 2012.

révolutionnaire, qui ont eu lieu depuis 2010 à partir de la « révolution tunisienne », les multiples mouvements d'indignation un peu partout dans le monde, ont confirmé cette hypothèse. On a comparé la situation de la « révolution tunisienne » à l'événement 1789, et le besoin s'est fait sentir aussi de la penser au moyen des catégories hégéliennes de droit et de liberté. On a comparé aussi le temps de ces « émeutes historiques » à la situation de grande restauration dans la période 1815-1850. Des intellectuels français ont également justifié, sinon suscité, dans le même contexte théorique, l'impérialisme de leur gouvernement dans les « républiques sœurs » du continent africain, au nom des principes de la Révolution française. Tout cela nous ramène au centre de la problématique « Hegel et la Révolution française » et de sa constellation conceptuelle.

Dans cette contribution, il s'agit de considérer Hegel comme une figure de l'intellectuel, en indiquant ainsi un certain positionnement de la philosophie à l'égard de la politique, qui a une signification historique, mais qui définit également une position transcendante. La « figure » au sens hégélien est une existence déterminée par le concept, ou si l'on préfère le concept tel qu'il apparaît sous la forme de l'existence. Peu de thématiques scientifiques exigent de l'historien-philosophe comme le thème « Révolution française » une aussi grande objectivité et neutralité dans le traitement scientifique, et une aussi grande exactitude et préméditation dans le positionnement idéologique. Parler de Hegel comme figure de l'intellectuel revient à appréhender non seulement le contenu de sa philosophie, son concept de la Révolution française ; non seulement la série de ses actions, qui le détermine biographiquement comme un existant singulier ; mais aussi le rapport qui s'établit dans ce cas entre le concept et l'existence, un rapport tel qu'il peut se trouver actualisé aussi pour nous. Il faut pour cela resituer à la fois la théorie dans son contexte et en même temps s'en abstraire, afin de définir le statut spécifique de l'intellectuel qu'elle présuppose.

Je définis la figure de Hegel comme celle de l'intellectuel révolutionnaire dont la spécificité est d'agir dans le cadre institutionnel étatique, d'une part, dans le cadre épistémologique de la philosophie, d'autre part. La structure académique forme la conjonction de ces deux moments. Cette figure est paradoxale, puisqu'elle procède à la transformation de la société depuis l'intérieur de la structure étatique et sous la forme d'une pratique académique. En même temps, elle suppose aussi une violence possible ou réelle à l'extérieur, à laquelle elle se pose comme une forme d'alternative. Elle se distingue de la figure précédente de l'intellectuel des Lumières (dont Voltaire serait le prototype), car son action ne s'exerce plus dans la société civile : elle ne prend plus la forme d'une critique extérieure des institutions étatiques et universitaires, mais elle devient une pratique immanente à ces institutions. La figure-Hegel se distingue aussi bien de la figure suivante (dont Marx serait le prototype), de l'intellectuel communiste, lequel abandonne à la fois la structure étatique, la structure idéaliste et la structure académique, pour agir dans le cadre d'une entité sociale nouvelle, qu'il produit aussi au plan épistémique, le « prolétariat », lequel s'organise progressivement comme centre d'action et de théorie.

On peut distinguer dans la figure-Hegel ainsi appréhendée ce qui a trait à la pratique et ce qui a trait à la théorie de la révolution. On associe souvent ces deux dimensions à deux étapes d'un parcours biographique, en opposant deux sous-figures : le jeune Hegel, contemporain des événements, figure de l'activiste animé par l'idéal révolutionnaire ; et le vieil Hegel, qui réfléchit ces événements dans la philosophie de l'histoire, figure du théoricien représentant l'esprit de la restauration. Ce passage d'une figure à l'autre correspondrait à une forme de dépolitisation dans la forme du discours, comme si le passage à la forme philosophie impliquait un renoncement à la politique, un abandon de l'activisme initial en faveur de la révolution. Mais le cadre idéaliste et étatique dans lequel s'exerce l'action d'un philosophe n'exclut pas que sa pratique ne soit pas encore et plus décidément politisée et révolutionnaire. L'exemple des Idéologues français montre bien à quel point l'activité du

révolutionnaire rejoint à cette époque l'activité de l'homme d'État et celle du savant, voire culmine dans l'activité pédagogique et institutionnelle.

La figure-Hegel explicite effectivement la possibilité pour un intellectuel de s'engager en tant qu'historien et philosophe dans les luttes de la révolution, dans une action qui à la fois prend une forme scientifique autonome dans le cadre académique, et qui s'oriente pourtant au travers de décisions et de combats politiques très précis³. Certains refusent l'idée que Hegel aurait été révolutionnaire, parce qu'il aurait été un fonctionnaire, un serviteur de l'État ou un simple réformiste. Il aurait conjuré le souvenir de la Révolution française au terme de son accomplissement, à l'époque de la Restauration. Ce renoncement prendrait la forme d'une pratique devenue purement théorique, ou même d'une totale dissociation de la théorie à l'égard de la pratique⁴. On a dit également que Hegel aurait fait le « deuil » de la révolution, par où l'on présuppose que la révolution serait un événement violent et immoral, voire un traumatisme, ou une « maladie », une pathologie, qu'il s'agirait de soigner au sens de la psychiatrie⁵. Ce n'est rien d'autre que l'hypothèse contre-révolutionnaire classique, et elle ne correspond ni au concept hégélien de la Révolution française, ni à l'ensemble des faits qui déterminent le positionnement du philosophe à l'égard de l'événement. D'abord parce que Hegel appréhende l'histoire d'une façon générale comme rationnelle suivant l'idée que la raison gouverne le monde : la Révolution française agit comme la preuve historique de cette rationalité à l'œuvre dans l'histoire ; elle est le moment où l'homme reconnaît le monde comme produit de sa volonté libre et rationnelle. En outre, l'hypothèse qui voit dans la figure-Hegel celle de l'intellectuel réactionnaire se heurte non seulement à ce qu'il a dit et à ce qu'il a fait, mais aussi au résultat de la dialectique, aux grands mouvements révolutionnaires et théoriques des siècles suivants, auxquels elle est associée. L'histoire-science supposément désenchantée du vieil-Hegel a livré à l'histoire une réserve de munitions plus stratégique encore que l'arsenal discursif des orateurs français. Hegel ne conçoit pas la révolution sans révolutionnaires, mais il a instruit les révolutionnaires. En 1830, puis en 1848, on voit ses étudiants ou disciples s'engager dans l'action révolutionnaire, que ce soit en Belgique, en Pologne, en France, en Allemagne. Les révolutionnaires d'État qui furent aussi des philosophes, comme Lénine ou Mao Zedong, étudièrent et firent étudier, au XX^{ème} siècle, la logique dialectique comme préalable à l'action révolutionnaire. Le problème est plutôt de savoir dans quelle mesure l'activité purement théorique, académique et étatique, peut être considérée comme en soi révolutionnaire.

³ Toute ambiguïté concernant l'attitude politique de Hegel et la teneur de ses combats est dissipée par Jacques D'Hondt, qui interprète l'action et la théorie hégélienne comme une opposition à la Restauration et comme une revendication des droits bourgeois acquis par la Révolution. Il distingue, dans le cadre prussien et étatique de cette action, d'une part les « protecteurs » du philosophe, soit les « réformateurs » favorables à la Révolution française, d'autre part, les « ennemis », à savoir le roi, la cour, le prince royal, qui veulent en effacer le souvenir, associés aux « théoriciens de la restauration » faisant la guerre aux libéraux, aux Lumières, à la Révolution française (cf. *Hegel en son temps*, 2^{ème} éd., Paris, 2011). La question de la révolution est donc à l'origine du clivage essentiel de la politique et de la théorie du droit prussienne. Mais le rapport à Révolution française n'est apparu que progressivement, au cours du XX^{ème} siècle, comme le problème politique et philosophique central de Hegel. La publication des écrits de jeunesse et des sources cachées de sa pensée a joué ici un rôle déterminant (cf. Joachim Ritter, *Hegel et la Révolution française, suivi de : Personne et propriété selon Hegel*, Paris, 1970, et Jacques D'Hondt, *Hegel secret : recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, 1986). Les Jeunes Hégéliens, en revanche, n'avaient qu'une compréhension limitée de la doctrine et de l'action du vieil-Hegel, et ignoraient presque tout du jeune Hegel (cf. Jacques D'Hondt, « Ce que les « Jeunes Hégéliens » savaient de Hegel », in : *Bulletin de la Société américaine de philosophie en langue française*, vol. 9, n°2, 1997, p. 29-41). Pourtant, D'Hondt lui-même soutient que Hegel n'aurait pas été un « révolutionnaire » (au sens des « révolutionnaires de 93 ») et qu'il n'aurait pas été non plus « jacobin », même à l'époque de sa jeunesse. C'est ce que nous nous proposons de discuter.

⁴ Jürgen Habermas, « Hegel critique de la Révolution française », in : *Théorie et pratique*, trad. de Gérard Raulet, Paris, 2006, p. 145-162. – Habermas va jusqu'à interpréter le fait que Hegel célébrait chaque année la prise de la Bastille comme un « rituel magique », comme la conjuration de sa crainte supposée envers la révolution (p. 145).

⁵ Rebecca Comay, *Mourning Sickness : Hegel and the French Revolution*, Stanford, 2011.

Hegel a thématiqué lui-même le rôle de la philosophie à l'égard de la révolution dans sa philosophie de l'histoire. Il distingue, dans son analyse historique du « cours de la Révolution française », trois grands moments au plan conceptuel : 1) le moment de l'affirmation du droit abstrait ; 2) le moment de l'actualisation formelle de la liberté dans les lois et dans la pratique du gouvernement ; 3) le moment concret de la « disposition d'esprit » (*Gesinnung*), autrement dit de l'arrière-pensée religieuse à l'égard du droit, qui réalise le droit dans le réel des consciences et des pratiques⁶. Les deux premiers moments se réalisent dans la sphère de l'État, le dernier moment lui est extérieur. Platon aurait attaché la plus grande importance au principe de la « disposition », dans la *République*, en donnant « un poids particulier à l'éducation et à l'enseignement de la philosophie »⁷. La philosophie intervient donc dans chacun de ces moments : elle agit en amont de la révolution pour fournir à la société civile des principes abstraits, tels que la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Elle intervient également pour donner des principes plus concrets de droit et intervenir dans la conception de la constitution à donner au gouvernement. Elle intervient enfin en tant que pratique pédagogique, afin que les principes du droit et de la morale soient intériorisés par ceux qui sont conduits à participer au gouvernement ou à la politique, à savoir les « fonctionnaires » (« ceux qu'on appelait en Grèce, les ἀριστοι », « ceux qui ont reçu une formation scientifique et qui possèdent la volonté morale »⁸).

Ces moments conceptuels déterminent aussi les conditions de la propre existence du philosophe Hegel en rapport à la politique et à l'époque révolutionnaire. Le philosophe-pédagogue définit les principes abstraits du droit et de la liberté indépendamment de la religion ; il participe au sein de l'État à la réalisation de ces principes en tant que fonctionnaire ; il réalise aussi par l'éducation le principe de la disposition intérieure pour la liberté.

Mais cette façon de thématiquer le rôle du philosophe dans le processus de la Révolution française fait pourtant abstraction d'une autre condition qui a déterminé la figure spécifique de l'intellectuel révolutionnaire dans l'exemple « Hegel et la Révolution française ». C'est que cette figure se situe dans un contexte national qui n'est pas celui du lieu d'émergence de la révolution en question. La question est celle d'un philosophe allemand qui philosophe sur une Révolution *française*. Celle-ci se fonde non seulement sur des principes universels et abstraits tels que la liberté, l'égalité ou la fraternité, la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen, mais également sur le concept de « nation », dont le champ d'application n'est pas universel, qui désigne un particulier (à moins de considérer dans la Révolution française ce qu'elle ne fut pas, à savoir la création d'une nation unique de tous les hommes). Le philosophe est situé en tant qu'existant dans un contexte géographique et politique particulier. Lorsque la philosophie allemande pense la Révolution française, elle peut le faire soit du point de vue d'une autre nation, en s'adressant à la nation allemande, soit de façon indépendante à l'égard de l'idée même de la nation et du nationalisme. Il peut s'agir ou bien de faire la révolution dans son pays, d'universaliser l'idée de la révolution dans un particulier, dans le réel de cette nation ou de cet État ; ou bien de penser la révolution comme un pur universel, comme une idée transcendante, au point de vue cosmique de l'histoire de l'humanité. L'expression « Révolution française » comme l'expression « philosophie allemande » désignent ainsi deux conjonctions de l'universel et du particulier qui sont susceptibles d'entrer en contradiction. L'intellectuel en tant qu'existant historique est le singulier porteur de cette contradiction entre l'universel et le particulier. Mais si le singulier « Hegel » en tant que médiateur de l'universel-particulier « philosophie

⁶ Vieweg (cf. note 1), p. 228-229 (K. Hegel 1830/31, Ms. 499-500).

⁷ *Ibid.*, p. 229 (K. Hegel 1830/31, Ms. 500).

⁸ *Ibid.*, p. 233 (K. Hegel, 1830/31, Ms. 508).

allemande » ne fait pas problème, il n'en va pas de même lorsqu'il est saisi comme médiateur de l'universel-particulier « Révolution française ». Lorsqu'on appréhende la Révolution française à partir de la figure de l'intellectuel allemand, on doit, en effet, considérer l'événement suivant une triple ligne de front : la ligne qui sépare la révolution de la contre-révolution ; la ligne qui sépare la théorie de la pratique ; la ligne qui sépare l'histoire universelle de la nation particulière. L'intellectuel est contraint de se situer ou d'être d'un côté ou de l'autre de ces lignes, et le problème est rendu d'autant plus complexe que ces lignes ne sont pas nécessairement superposées ou superposables. Le parcours de la révolution rend ces lignes mouvantes ; il impose de faire des choix entre ces différents paramètres, qui engagent aussi bien la théorie que l'existence. L'individu-philosophie est amené à se situer sur chacune de ces lignes, et c'est en prenant position par rapport à elles qu'il construit son action et sa théorie, et dessine une figure. Dans le cas qui nous occupe, l'action du philosophe-individu se développe dans le contexte allemand et non dans le contexte français, dans le domaine de la théorie plutôt que dans le domaine de la pratique, dans le contexte de la restauration plutôt que dans le contexte de la révolution au sens étroit. Mais ce qui semble constituer des obstacles à la poursuite de l'action révolutionnaire en tant que réalisation de l'universel s'avère aussi bien offrir des conditions permettant de la poursuivre sur une autre dimension. Car le passage de la Révolution française de son statut d'histoire nationale à son statut d'histoire universelle conditionne aussi son application à chaque élément national déterminé ; le passage de la Révolution française de la pratique politique à la pratique théorique conditionne aussi son passage à une nouvelle forme de pratique ; le passage de la Révolution française de la situation de révolution à la situation de la restauration conditionne aussi le passage à une nouvelle forme de révolution plus concentrée.

On admet généralement que les intellectuels allemands éclairés se seraient ralliés à la Révolution française à partir de 1789, mais qu'ils auraient adopté une position théorique de spectateur, et qu'ils se seraient détachés progressivement de la Révolution, voire définitivement après 1793, comme si la Terreur robespierriste était le réel de la révolution qui viendrait nier l'idéal et le réfuter au plan épistémologique⁹. Cette vision n'est pas exacte, parce que la position théorique est déjà en soi une forme de pratique, parce qu'elle suppose un acte d'adhésion nécessairement risqué à la politique. L'adhésion théorique à la révolution n'est pas un acte de contemplation désintéressée. Et cela d'autant moins que se pose immédiatement en Allemagne la question de l'extension de la Révolution française, – c'est-à-dire la question de la révolution allemande – et cela dans des termes pratiques, militaires, institutionnels : à Mayence, à Francfort, sinon à Königsberg ou à Berlin. Ainsi, lorsque Hegel est étudiant, à Tübingen, en 1793, le devenir-républicain du Wurtemberg se pose déjà : les Français pénètrent dans Montbéliard (Mompölgard) ; les étudiants de cette ville sont déjà des républicains français ; ceux de Tübingen militent pour le devenir. Avec la création de la convention rhéno-germanique, à Mayence, la même année, apparaît en Allemagne la première forme de vie parlementaire au sens moderne. Les intellectuels issus des clubs, comme Georg Forster, participent activement au processus d'établissement d'une république. La question de l'éducation et de l'université, l'enseignement de la philosophie de Kant, jouent un rôle central¹⁰. Sous le Directoire, on veut faire appel à Fichte pour assurer l'organisation de la nouvelle université allemande et révolutionnaire.

⁹ C'est le point de départ, par exemple de Comay (cf. note 5) : l'histoire des « intellectuels allemands autour de 1800 » commencerait avec le « regard porté de l'autre côté du Rhin sur le chaos et le carnage », la « philosophie allemande » se féliciterait alors de n'avoir pas connu une telle « tourmente sur son sol ». L'Allemagne « n'aurait pas besoin d'une telle Révolution » parce qu'elle aurait déjà fait le nécessaire avec la « Réforme protestante » (p. 1).

¹⁰ François-Valentin Mulot, *Aperçu des divers cours qui se feront à Mayence, donné le premier Frimaire, an VII, à l'ouverture de ces cours*, Mayence, 1798.

Certes, les Jacobins allemands entrent en dissension avec le gouvernement de Robespierre. Mais cette dissension ne se réduit pas à la question de la politique terroriste. Forster considère la Terreur comme regrettable, mais aussi comme nécessaire :

On doit être pour la liberté absolue ou pour la tyrannie absolue, il n'y a pas de milieu ; la liberté limitée aboutit toujours au despotisme et, parce qu'elle affiche la modération, elle est plus dangereuse, plus odieuse aux véritables amis de la liberté que le royalisme qui, du moins, dit franchement : vous devez obéir¹¹.

Les Jacobins allemands se sont opposés aux robespierristes d'abord sur la question du statut de la nouvelle république allemande, car ils sont favorables à la réunion avec la France. Robespierre dénonce comme un « étranger hypocrite » celui qui « proclame Paris la capitale du globe »¹². Il vise le prussien Anacharsis Cloots, député de l'Oise à la Convention nationale, qui a lancé un appel au « genre humain, dont le peuple français exerce le pouvoir »¹³. Cloots parle d'une « république universelle », dont il entend exposer les « bases constitutionnelles »¹⁴. Le « genre humain » ne peut vivre en paix que dans une « Nation unique »¹⁵. Cloots souhaite que Paris devienne capitale de cette république. Mais il remarque que si la Révolution française prétend affirmer les droits universels de l'homme, en réalité ce sont les droits des Français qu'elle énonce¹⁶ :

Et moi qui fonde ma constitution sur la déclaration des droits universels je rencontre des Français d'autrefois, des Huns et des Goths, des grands enfans dans le sein d'une assemblée qui invoque les droits de l'homme¹⁷.

Les révolutionnaires allemands sont considérés comme des suspects dans le contexte de la guerre avec la Prusse, comme des ennemis de la liberté. La convention décrète, le 6 nivôse an II (26 décembre 1793), l'expulsion de la représentation nationale de tous les citoyens nés en pays étranger. C'est ainsi que Cloots est arrêté et exécuté. Et c'est ainsi qu'Oelsner s'exile en Suisse, où il rencontre Hegel en 1794.

On dit, de la même façon, que Hegel aurait salué l'événement de la Révolution française avec enthousiasme, mais qu'il s'en serait détaché au moment de la Terreur. Or, le fait de critiquer les robespierristes à propos du procès Carrier ne signifie pas être hostile ni à la république, ni au jacobinisme¹⁸, ni même à la politique de la Terreur, et encore moins à la poursuite de la révolution. Carnot, membre du Comité de salut public, en est l'exemple. Dans ses écrits théoriques, Hegel appréhende la Terreur de façon scientifique, en phénoménologue et en historien. Cette attitude de neutralité et d'objectivité est même l'une des caractéristiques de sa position. L'attitude contradictoire de Hegel à l'égard de la Terreur et à l'égard de la Révolution française en général tient à la nature même de sa méthode dialectique, à la nature contradictoire de l'objet qu'elle suppose. La dialectique de

¹¹ Georg Forster's *Sämmtliche Schriften*, éd. par G. G. Gervinus, vol. 8 : *Briefwechsel*, Leipzig, 1843, p. 328 (lettre du 4 février 1793).

¹² Maximilien Robespierre, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République », séance du 17 Pluviôse an II (5 février 1794), in : *Œuvres de M. Robespierre*, t. X : *Discours (27 juillet 1793-27 juillet 1794)*, Paris, 2000, p. 361.

¹³ Anacharsis Cloots, *Appel au genre humain*, Paris, Frimaire an II (1793).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Anacharsis Cloots, *La république universelle, ou adresse aux tyrannicides*, Paris, 1792, p. 16.

¹⁶ Anacharsis Cloots, *Bases constitutionnelles de la république du genre humain*, Paris, 1793.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Le jeune Hegel était jacobin, mais le concept de jacobin en Allemagne n'a pas le même sens qu'en France : la différence d'avec les girondins ne se pose pas, ou elle ne se pose pas de la même façon. Le jacobin allemand se définit par le refus de la monarchie, qu'elle soit absolutiste ou constitutionnelle ; il est républicain. Cf. Roger Dufraisse, « Tendances girondines et tendances montagnardes chez les Jacobins de la rive gauche du Rhin (1792-1795) », in : *Actes du colloque : Girondins et Montagnards. Sorbonne, 14 décembre 1975*, dir. par Albert Soboul, Paris, 1980.

la terreur et de la vertu au point de vue du tout fait passer du concept des Lumières au concept de la moralité. La critique du moment de la Terreur est immanente au concept positif et négatif de la terreur, de même que la critique du moment des Lumières ou de la religion est immanente au concept positif et négatif des Lumières ou de la religion. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la dialectique de la terreur et de la liberté désigne un moment dans la description scientifique des expériences de la conscience. Elle est au même titre que les autres dialectiques de l'esprit un moment à la fois nécessaire et contingent du processus.

Dans son cours sur la philosophie de l'histoire, Hegel explique le moment de la Terreur de façon tout aussi scientifique, mais du point de vue de la logique historique et non plus phénoménologique. Il montre que le respect formel de la constitution de 1791 n'était pas suffisant. Cela laissait place à la « tromperie » et à « l'illusion » de la part des gouvernants. Il fallait prendre en considération le moment de la volonté subjective, le moment de la « disposition d'esprit » à l'égard de la constitution. La mort du roi est la conséquence logique d'une attitude de duplicité de celui-ci à l'égard de la constitution qu'il a adoptée. Le soupçon s'est instauré que sa volonté subjective était une conscience religieuse incompatible avec l'esprit de la constitution. Le gouvernement est alors revenu au peuple, afin que règne une « disposition » de liberté, et le régime de la terreur s'est imposé pour faire régner le principe de la vertu¹⁹.

La Terreur n'a aucunement modifié l'engagement actif et théorique de Hegel dans le processus de la Révolution française. Sa lettre à Schelling d'avril 1795 est l'une des professions de foi révolutionnaires les plus représentatives de ceux que Walter Benjamin célébrait, en 1939, comme les « Allemands de quatre-vingt-neuf » :

Encore en 1795 Hegel, qui se trouvait en Suisse, écrivait à Schelling :

Je crois qu'il n'est point de meilleur signe de ce temps que de voir l'humanité en soi représentée comme aussi respectable, c'est une preuve que le nimbe disparaît de la tête des oppresseurs des dieux de la terre. Les philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la ressentir, et, au lieu de demander leurs droits foulés aux pieds... ils se les approprieront²⁰.

La première publication de Hegel, en 1798, est un écrit révolutionnaire à la fois français et allemand, politique et philosophique, polémique et théorique. Il s'agit de la traduction des lettres de Cart, dans lesquelles l'avocat suisse défend la situation du peuple vaudois contre l'aristocratie bernoise, et légitime l'intervention de l'armée française, et même ses exactions. Il y avait, en effet, deux partis dans la confédération helvétique : l'un était pour la France et la Révolution ; et l'autre pour la contre-révolution et l'Autriche. Hegel prend parti en faveur du premier. Son écrit a pour fonction à la fois de décrire une situation et de mettre en garde ceux qui ne voudraient pas entreprendre des réformes contre l'apparition inéluctable de la révolution et de ses conséquences. Cette stratégie réformiste-révolutionnaire (réformiste parce que révolutionnaire) est une attitude structurelle qui se retrouve dans la plupart des écrits politiques de Hegel, et jusque dans son dernier article sur le *bill* anglais. De même, on observe que l'individu Hegel a pris systématiquement parti pour l'armée française républicaine et révolutionnaire contre l'armée monarchique prussienne ; il en a célébré les victoires à Valmy en 1792, à Iéna en 1806 ; il en a regretté la défaite en 1814.

Si Hegel considère que la Révolution française a finalement échoué avec Napoléon, elle n'a pas échoué sur la question de la terreur, mais sur la question de la nationalité. C'est à cette question que Napoléon s'est heurté : « l'individualité des peuples a fait tomber ce colosse »²¹ (et les principes abstraits de la Révolution française).

¹⁹ Vieweg (cf. note 1), p. 230 (K. Hegel 1830/31, Ms. 502).

²⁰ Walter Benjamin, « Allemands de quatre-vingt-neuf », in : *Europe*, n°199 (15 juillet 1939), p. 477, repris dans : *Écrits français*, éd. par Jean-Maurice Monnoyer, Paris, 1991, p. 282-283.

²¹ Vieweg (cf. note 1), p. 230 (K. Hegel 1830/31, Ms. 503).

L'Allemagne s'est libérée « par sa nationalité »²² du joug des armées françaises. Si les différents États modernes ont été effectivement conquis par la Révolution française et ses principes, s'ils en ont subi l'oppression, ils ont développé après l'occupation leur propre scénario de réalisation du droit et de la liberté. Hegel interprète la question de l'extension de la révolution aux autres nations non pas comme la formation d'une république universelle, ni non plus comme l'extension de la République française, mais comme la réalisation de l'idée de la révolution propre au réel historique de chaque nation, ou comme la contradiction propre à chaque nation de la révolution et de la restauration. C'est pourquoi Hegel travaille pendant la période du directoire sur la politique de l'État du Wurtemberg et sur la constitution propre de l'Allemagne, dont Mayence devrait être, selon lui, le centre²³.

La révolution ne se réalise pas immédiatement suivant les principes abstraits des constitutions et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, tels que les philosophes les énoncent, mais elle se réalise médiatement par la considération du droit existant, ce qui suppose de considérer le rapport de la philosophie et du réel sous un angle historique. Cela implique un changement de paradigme au plan épistémologique, qui engage la conception même de la rationalité et de l'universel. Hegel oppose ainsi aux « principes abstraits » de la philosophie (et de la Révolution française terroriste) une conception concrète de la rationalité qui rend possible au plan transcendantal la continuation de la révolution au plan politique. C'est le « Thermidor transcendantal » de la philosophie allemande. Il marque un moment de réaction ou de régression intrinsèque dans la philosophie de Hegel, mais aussi le point de départ de son système et la constitution de sa méthode dialectique. Dans la philosophie de l'histoire, en effet, Hegel analyse le Thermidor historique comme la réaction nécessaire contre le principe de la « disposition » qui aurait engendré la tyrannie et le despotisme. La raison en est (d'après Karl Hegel) que « les penchants, les intérêts, la rationalité même » s'opposaient à cette « liberté conséquente, mais terrible », qui est apparue aussi « fanatique » dans sa concentration²⁴. Le moment thermidorien est présenté, au plan politique, comme une période d'organisation (un « gouvernement organisé »), qui a succédé à la période du robespierrisme. Il est aussi, au plan moral et épistémique, celui d'une transformation du concept de la rationalité philosophique et de sa relation au réel, qui conduit, comme chez les Idéologues français, à une réhabilitation du sensualisme contre l'affirmation de la raison pure pratique.

Cette interprétation rétrospective de la politique thermidorienne que fait le vieil-Hegel rejoint bien la critique de l'éthique kantienne que faisait le jeune-Hegel à l'époque des événements. Kant a soumis la nature sensible à la loi pratique universelle. Or, la liberté ne peut être la soumission de cette nature sensible. Elle doit être une forme de « penchant » pour la vertu, et non d'obéissance. C'est le retour du sensualisme au sein de la rationalité pour éviter l'abstraction de la raison pure et la rechute dans la « furie de la disparition » propre à la terreur. Un retournement analogue est observable dans la conception politique du jeune-Hegel et dans la conception de sa dialectique, laquelle comporte le moment de la négation, de la critique et de la contradiction (*negare*), mais aussi le moment de l'élévation, du dépassement, de la rédemption du réel (*elevare*). La conception hégélienne de la dialectique et du système apparaît effectivement dans les années de la réaction thermidorienne réelle, dans ce que Mignet décrit comme la période où « le mouvement ascendant révolutionnaire était arrivé à son terme », où

²² Vieweg (cf. note 1), p. 240 (Ackersdijck 1830/31, Ms. 491).

²³ Cf. Otto Pöggeler, « Mainz im Untergang des Reiches », in : *Mainz – Centralort des Reiches. Politik, Literatur und Philosophie im Umbruch der Revolutionszeit*, dir. par Christoph Jamme et Otto Pöggeler, Stuttgart, 1986.

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, éd. par Eduard Gans, 2^{ème} éd. réalisée par Karl Hegel, Berlin, 1840, p. 539 sq.

devait commencer le « mouvement contraire »²⁵. On a dit que la véritable politique de Hegel est à rechercher dans sa logique, mais l'inverse est aussi vrai : la structure logique procède de l'événement politique. C'est un lieu commun depuis l'époque révolutionnaire que de considérer les systèmes de l'idéalisme allemand comme des reflets théoriques de la pratique révolutionnaire. Mais, dans ce contexte, on voit que la dialectique actualise la révolution non seulement à partir de son moment initial, le moment de l'affirmation abstraite des droits ; de son moment médian, le moment de la négativité, de la Terreur. Elle actualise aussi la révolution à partir de son moment réactif, à partir du moment directorial, consulaire, impérial. La dialectique désigne ainsi comme révolution à la fois un principe moteur et l'ensemble d'un processus historique fait de contradictions. Chez Hegel, la restauration, au sens logique comme au sens politique, est encore un moment de la révolution. Celle-ci ne s'arrête pas en effet à la chute de Robespierre, ni à la chute de Napoléon. Hegel dit que « l'état de choses révolutionnaire continue encore aujourd'hui »²⁶.

En effet, le concept de restauration n'est pas seulement opposé au concept de révolution, il implique une continuation de la révolution, c'est-à-dire, dans le langage de Hegel, une poursuite de la guerre de la liberté contre la tyrannie. La Révolution française, comme la Révolution anglaise, s'est pensée dès l'origine à travers la catégorie de restauration, comme la « restauration de la liberté ». La restauration participe en ce sens de la réalisation historique de la révolution. Et c'est ce qui rend la restauration aussi problématique et aussi redoutable. La restauration n'est pas un retour du même, ou encore la poursuite ou la réalisation du principe initial. Pour Hegel, même le gouvernement de Louis XVIII n'est pas un pur et simple rétablissement de l'Ancien Régime, au plan politique, et même le nom de « Louis XVIII » agit comme un principe actif de la révolution dans l'Allemagne de la Restauration. Car le principe de la charte contient l'essentiel de ce qu'a produit la Révolution. Hegel invoque ce principe pour défendre le principe d'une constitution, cette constitution que le roi de Prusse ne donnera pas avant 1848. Hegel pense donc le temps présent de la Restauration comme encore celui de la contradiction révolutionnaire :

Enfin, après quarante ans de troubles, on pouvait espérer qu'une réconciliation pourrait intervenir ; mais il y a toujours présente cette rupture à l'égard du principe catholique, d'une part, des volontés subjectives, d'autre part ; les volontés subjectives de la multitude doivent valoir, cette abstraction est maintenue, et elle se trouve donc toujours en opposition à l'ordre existant. C'est la liberté contre les dispositions particulières du gouvernement et du ministère, car celles-ci sont une volonté particulière, donc de l'arbitraire ; la volonté de la multitude est contre le gouvernement, elle renverse le ministère, et ce qui était l'opposition entre alors en scène, devient à son tour le gouvernement et a de nouveau la multitude contre elle. Seule la volonté du gouvernement peut valoir, mais les volontés de la multitude veulent se faire valoir, et elles agissent contre le gouvernement. C'est ainsi que le mouvement et l'agitation continuent. Il y a toujours contre toute décision un parti qui se nomme le peuple, et qui fait valoir sa volonté. Chaque particularisation apparaît comme un privilège quand doit régner l'égalité. Aucun gouvernement n'est possible d'après ce principe. Cette collision, ces nœuds, ce problème, cette dissonance, c'est ce devant quoi se tient l'histoire et ce qu'il lui faut résoudre²⁷.

On peut dire que Hegel est l'expression philosophique de l'esprit de la restauration. Cette proposition est donc vraie, mais elle est aussi bien fautive. Elle ne signifie pas que la philosophie cesse pour autant d'être une action sur le monde, ni non plus une forme de réalisation des principes de la révolution. Hegel est le philosophe

²⁵ François-Auguste Mignet, *Histoire de la Révolution française, depuis 1789 jusqu'en 1814*, Paris, 1824, p. 481.

²⁶ Vieweg (cf. note 1), p. 239 (Ackersdijck 1830/31, Ms. 485).

²⁷ Vieweg (cf. note 1), p. 231 (K. Hegel, Ms. 504).

de la restauration au service de l'État prussien, parce que la philosophie académique et l'État prussien apparaissent, dans la situation européenne de cette époque, comme le lieu – peut-être le seul – d'une continuation possible de la Révolution au moins sur le plan théorique. La philosophie allemande est pensée comme ultime lieu de réalisation des principes de la Révolution française. Mais cette illusion se trouvera dissipée pour les Jeunes Hégéliens par la politique prussienne des années 1840 (l'Allemagne apparaît bien plutôt comme le pays qui n'a pas encore fait le premier acte de la Révolution française.) Le hégélianisme s'est divisé pour cette raison entre une droite optimiste s'accommodant de l'ordre réactionnaire et une gauche révolutionnaire refusant les promesses vaines du réformisme libéral. Mais c'est aussi dans le moment où la révolution devient de moins en moins possible sur le plan pratique qu'elle s'intensifie sur le plan théorique. La figure-Hegel apparaît, dans le contexte de la politique mondiale de restauration, comme celle d'un intellectuel qui oppose au réel de la politique la négativité de la forme philosophique, et poursuit la révolution à travers une logique qui est elle-même produite par la révolution, et qui dans son murmure prépare les conditions logiques des révolutions à venir.

Ruge et les *Annales franco-allemandes*

Anne Durand

Arnold Ruge (1802-1880) est peu étudié, *a fortiori* en philosophie. Ses deux ouvrages majeurs, les *Deux ans à Paris*, et le manifeste co-écrit avec Echtermeyer¹, *le Protestantisme et le romantisme*, sont peu connus. Ruge apparaît de prime abord comme un intellectuel sans véritable œuvre au sens où un auteur laisse des ouvrages faisant date.

Pourquoi dès lors s'y intéresser ? Son importance tient moins à ses propres écrits qu'à son activité de publiciste et d'éditeur de revues dans les années 1830/1840. Car c'est la publication des différentes *Annales* (les *Annales de Halle* d'abord, puis les *Annales allemandes* et enfin les *Annales franco-allemandes*), qui fit de lui un acteur central du mouvement des Jeunes Hégéliens². Ces *Annales* furent l'organe d'opposition politique et philosophique des Jeunes Hégéliens sous le *Vormärz*. Plus encore, les *Annales* furent l'étendard d'un large mouvement scientifique, philosophique, mais aussi politique. Ruge lui-même décrit la revue *Hallsche Jahrbücher* comme telles : elles sont l'étendard des Lumières contre le féodalisme. On peut prendre la mesure du travail investi dans cette revue à la lecture des échanges épistolaires de Ruge et au vu des nombreux voyages qu'il a effectués dans ce contexte.

Les textes publiés dans les *Annales* sont d'une importance majeure, car c'est par les publications au sein des revues de Ruge que les Jeunes Hégéliens ont acquis une signification historique et ont été reconnus comme tels. C'est aussi, sans minimiser l'impact de l'échec de la révolution de 1848, avec la fin des *Annales* et la rupture entre Ruge et Marx, que le mouvement prend fin. Il s'agira donc ici, après un bref rappel historique et contextuel, de présenter l'activité de publiciste de Ruge de manière à esquisser cette figure intellectuelle de Jeune Hégélien.

I. Contexte

Philosopher en temps de trouble : voilà l'activité des Jeunes Hégéliens à l'époque du *Vormärz*. Le *Vormärz* désigne la période qui précède la révolution de mars 1848, et qui débute au Congrès de Vienne en 1815. Dans l'espace germanophone, c'est une époque de crises et de troubles politiques liés aux aspirations nationales ainsi qu'à de grands changements sur le plan politique, économique et social (début de l'industrialisation, évolutions techniques telles que le chemin de fer, etc.). Parmi ces changements, les moyens techniques nouveaux ont pour conséquence l'expansion rapide, mais parfois incertaine, de l'édition et de la diffusion des livres, mais aussi des revues et journaux.

¹ Ernst Theodor Echtermeyer (1805-1844) a étudié le droit, la philosophie puis la philologie moderne à Berlin. Il est à la fois auteur littéraire, philosophe (esthéticien) et publiciste. À ce titre, il collabore et dirige aux côtés d'Arnold Ruge les *Annales de Halle*.

² Pour corroborer cette importance, notons que, dans un ouvrage récent coordonné par Helmut Reinalter, *Die Junghegelianer : Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken* (Francfort-sur-le-Main, 2010), trois des huit contributions traitent spécifiquement du rôle joué par Ruge au sein du mouvement des Jeunes Hégéliens.

C'est dans ce contexte d'abord que naît le courant littéraire de la Jeune Allemagne, qui réunit une génération d'auteurs liant littérature et politique et soutenant à la fois les idéaux nationalistes issus des fraternités (et déçus par le Congrès de Vienne)³ et les revendications en matière de libertés individuelles. Ce mouvement n'en est pas réellement un, il est en fait défini de l'extérieur par ses ennemis (Metternich)⁴ et par la censure qui lui est imposée. Trois éléments centraux rapprochent les auteurs, souvent bien différents, rattachés à la Jeune Allemagne : premièrement, l'idée de politisation de la littérature (et son intérêt pour la réalité contemporaine) ; deuxièmement, le sentiment d'être historiquement à un tournant, à une époque de transition ; troisièmement, l'interdiction de publication promulguée le 10 décembre 1835, et l'interdiction d'écrire pour certains auteurs, parmi lesquels Heinrich Heine⁵, Ludolf Wienbarg⁶, Theodor Mundt⁷ et Karl Gutzkow⁸.

La Jeune Allemagne est en relation étroite avec le mouvement des Jeunes Hégéliens, dont l'acte de naissance se situe précisément au moment de l'interdiction de la Jeune Allemagne, c'est-à-dire lors de la parution du livre de Strauss la *Vie de Jésus*⁹. Ce livre est la cause, ou du moins l'objet autour duquel vont se scinder les différentes tendances s'articulant autour de Hegel et sa doctrine. Les Jeunes Hégéliens semblent donc poursuivre, sur le plan philosophique et avec, comme bagage intellectuel principalement la philosophie de Hegel, ce que les auteurs de la Jeune Allemagne avaient défendu dans le domaine littéraire¹⁰ : l'émancipation politique et intellectuelle, les idées libérales, une plus grande liberté vis-à-vis des autorités religieuses et de l'État. En considérant ainsi les deux mouvements dans leur liaison entre eux, il n'est plus possible de parler des Jeunes Hégéliens d'un point de vue uniquement conceptuel, et pour ainsi dire « hors-sol ». Cela permet également de mettre en évidence à quelles difficultés pratiques est confronté le mouvement des Jeunes Hégéliens et en quoi l'activité d'Arnold Ruge est décisive pour les surmonter. En effet, les Jeunes Hégéliens rencontrent des problèmes similaires à ceux de la Jeune Allemagne au niveau de leurs moyens d'expression et vis-à-vis du contournement de la censure. C'est précisément sur ce point que la figure de Ruge est intéressante, car il apporte, à travers les différentes *Annales* qu'il fonde, une forme d'unité qui permet de parler, si ce n'est d'une école, du moins d'un mouvement des Jeunes Hégéliens.

³ C'est au Congrès de Vienne qu'est adoptée la constitution de la Confédération germanique, c'est-à-dire le regroupement d'États allemands comprenant notamment les deux « superpuissances » que sont la Prusse et l'Autriche. Cf. Joseph Rovay, *Histoire de l'Allemagne*, Paris, 1999, p. 478.

⁴ Klemens Wenzel von Metternich, diplomate et homme politique autrichien, est l'instigateur de la Conférence de Karlsbad (20 septembre 1819) dont sont issus les Décrets de Karlsbad, particulièrement libéricides : ils soumettent, au sein de la Confédération germanique, les publications à une censure stricte et les universités au contrôle d'observateurs de l'État. L'influence de Metternich, « le gendarme de l'Europe », ne fait que croître avec l'arrivée sur le trône d'Autriche de Ferdinand en 1835, et dure jusqu'en 1848.

⁵ Heinrich Heine (1797-1856), poète et Jeune Hégélien, auteur notamment de *De l'Allemagne* [1855].

⁶ Ludolf Wienbarg (1802-1872), lié à Gutzkow : il forge l'expression « Jeune Allemagne » en dédicant à cette dernière l'ouvrage *Ästhetische Feldzüge*, (Berlin & Weimar, 1964) : « C'est à toi, Jeune Allemagne, que je dédie ces discours, et non à l'ancienne ».

⁷ Theodor Mundt (1808-1861), auteur notamment de *Die Einheit Deutschlands in politischer und ideeller Entwicklung*, Leipzig, 1832. Il a étudié la théologie, la philosophie auprès de Hegel et la philologie.

⁸ Karl Gutzkow (1811-1878), écrivain (auteur de *Wally die Zweiflerin*), dramaturge et journaliste, a étudié la philologie, la théologie et le droit et a suivi les cours de Hegel et Schleiermacher. Il tente de structurer la Jeune Allemagne en mouvement notamment grâce à la *Deutsche Revue* (éditée en collaboration avec Wienbarg).

⁹ David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 vols., Tübingen, 1835/1836. Strauss est un théologien de l'école de Tübingen.

¹⁰ Il n'est toutefois pas inutile d'insister sur le fait que les auteurs de la Jeune Allemagne avaient eux-mêmes souvent une formation philosophique et avaient pour beaucoup d'entre eux suivi les cours de Hegel.

II. La censure et l'expression publique

Les échanges épistolaires déployés par Ruge dans le cadre des différentes *Annales* montre à quel point sont nombreux (plus d'une centaine) et divers les correspondants qui ont, à un moment ou à un autre, contribué aux *Annales*. Les thèmes traités, en revanche, se recourent souvent : lorsqu'il ne s'agit pas de problèmes purement intellectuels, de fond, il est question du contournement de la censure ou du lieu de rédaction. Chacune de ces questions est la conséquence directe du fait que la revue est conçue comme un organe d'opposition dans un climat hostile : c'est ce climat qui lie entre eux les auteurs des *Annales* et influe sur leurs débats. Ces lettres sont, malgré leur accès aujourd'hui difficile¹¹, d'une importance historique majeure dans la mesure où elles permettent de saisir le contexte matériel et intellectuel de l'époque, de l'enthousiasme pour le nouveau moyen de communication que représentent les chemins de fer jusqu'aux espoirs déçus d'un développement libéral en Prusse, après l'arrivée sur le trône de Frédéric-Guillaume IV.

En ce sens, on peut dire que Ruge n'était peut-être qu'un bon chef d'orchestre faisant jouer ensemble les différents instruments du mouvement des Jeunes Hégéliens. S'il est vrai que les écrits de Ruge ne sont pas vraiment passés à la postérité, une telle image serait pourtant réductrice. C'est ce que met en évidence la lecture de la correspondance entre Feuerbach et Ruge, qui permet de constater à quel point ce dernier a joué, par ses conseils, remarques et suggestions, un rôle important dans la rédaction de *l'Essence du christianisme*¹². C'est à travers les lignes de cette importante correspondance que l'on voit également émerger, plus tard, un projet commun au rédacteur des *Annales allemandes*, Ruge, et à celui de la *Gazette rhénane*, Marx : il s'agit de la fondation des *Annales franco-allemandes*, destinées à déjouer l'interdiction dont ont été frappés leurs journaux respectifs.

Ces organes d'expression et de diffusion d'idées sont étroitement liés au contexte politique de l'époque. Ainsi, si Ruge fut toujours un homme auquel la chose politique n'était pas indifférente, son orientation et celle des *Annales* ont évolué avec la montée en puissance de la réaction politique. Par exemple, les *Annales de Halle*, contemporaines du règne du vieux Frédéric-Guillaume III et d'une certaine tolérance du protestantisme éclairé, sont, pour beaucoup, composées de recensions sur la science, la littérature et la théologie, et beaucoup plus proches de la critique littéraire que de l'expression politique. En revanche, les choses changent avec l'arrivée sur le trône de Frédéric-Guillaume IV, qui scelle l'avènement au pouvoir d'une réaction romantique et piétiste marquée par une sympathie pour le féodalisme moyenâgeux¹³. Dans ce contexte, les Jeunes Hégéliens se situent dans une opposition croissante, plus virulente, et leurs moyens d'expression que sont les revues et annales deviennent les organes d'un mouvement unifié par le rejet d'une telle réaction politique et intellectuelle. C'est alors sur le terrain des idées, mais avec une visée

¹¹ L'une des œuvres de Martin Hundt consiste dans la recherche des lettres de Ruge dans les archives de différents pays. Cf. Martin Hundt : « Ruge und die ‚Hallischen Jahrbücher‘ », p. 85 in : *Arnold Ruge (1802-1880). Beiträge zum 200. Geburtstag*, dir. par Lars Lambrecht et Karl-Ewald Tietz, Francfort-sur-le-Main, 2002.

¹² Dans une lettre du 18 novembre 1841, Ruge conseille à Feuerbach de revoir la conclusion, qui répète trop ce qui est déjà énoncé dans l'introduction, et de modifier certains passages qui peuvent donner prise aux critiques des piétistes susceptibles de juger son ouvrage frivole (cf. *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke*, vol. 13, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1964, p. 85).

¹³ Rovani (cf. note 3), p. 494 : « Son idéal est la société du Moyen-Âge telle qu'il l'imagine, basée sur des liens de fidélité et de loyauté réciproques entre seigneurs et sujets, [...] grâce à une culture illuminée par la foi en un Dieu qui assigne à chacun sa place et sa mission. [...] [I]l suscita de grands espoirs et sèmera la déception ».

pratique, qu'il s'agit alors de lutter pour défendre l'idée de démocratie ou à tout le moins, pour certains, de monarchie parlementaire – non pas sur les barricades, mais dans les colonnes des revues.

L'importance de ces revues tient au fait qu'elles sont l'un des rares moyens d'expression et d'opposition – au sens où il n'y a pas de représentation politique institutionnelle ni de chaire ou de tribune à l'université pour les opposants à la réaction. Dans *Schelling à propos de Hegel*¹⁴ par exemple, Engels décrit l'auditoire qui s'apprête à écouter Schelling, et permet ainsi de mesurer l'audience rencontrée par des conférences universitaires auprès de toute une population instruite. Or précisément, les Jeunes Hégéliens ne touchent pas cette audience, soit parce qu'ils ne parviennent pas à entrer dans la carrière universitaire, à l'instar de Feuerbach ou de Ruge lui-même, soit parce qu'ils en sont finalement révoqués, comme c'est le cas pour Bruno Bauer en 1842. Il ne reste donc plus aux Jeunes Hégéliens pour diffuser leurs idées le plus largement possible que la publication dans des revues, journaux et annales¹⁵.

Le cas de Ruge permet alors d'analyser le mouvement des Jeunes Hégéliens sans le réduire à un épiphénomène historique, à une inconséquence, voire à une certaine frivolité du point de vue philosophique.

III. Les *Annales* comme organes des Jeunes Hégéliens

L'importance des organes de presse comme moyens d'expression fut telle, et la place de Ruge dans ce domaine si centrale, que les éditeurs de l'ouvrage *Zentrum und Peripherie : Arnold Ruges Korrespondenz mit Junghegelianern in Berlin*¹⁶ n'hésitent pas à lier les phases de développement du mouvement Jeune Hégélien au développement des différentes annales dirigées par Ruge.

Il est possible de discerner, au cours de la décennie qui va de 1835 à 1844, cinq phases de développement¹⁷ :

1) L'acte de naissance des Jeunes Hégéliens : ce qui provoque une coupure nette entre Jeunes et Vieux Hégéliens est principalement la parution de *Vie de Jésus* de Strauss en 1835. Les Jeunes Hégéliens s'intéressent spécifiquement aux questions théologiques et aux rapports sociaux qu'elles impliquent. Leurs débats concernent l'interprétation de la Réforme soit comme progrès social, scientifique et comme

¹⁴ Friedrich Oswald, *Schelling über Hegel*, in : *Telegraph für Deutschland*, n° 207, décembre 1841, in : *Marx Engels Gesamtausgabe*, Berlin, 1985, vol. 3, p. 256-257. « Un public varié est présent dans l'auditorium pour être témoin de ce combat. Au sommet des notables de l'université, les coryphées de la science, [...] les places proches du pupitre leur sont laissées, et derrière eux, jetés pêle-mêle, comme si le hasard les avaient réunis, se trouvent des représentants de toutes les couches sociales, de toutes les nations, de toutes les confessions. Ici ou là, au milieu de la jeunesse exubérante, un officier supérieur à la barbe blanche, et à côté de lui un volontaire [...], de vieux docteurs et des hommes d'église [...] On entend parler tout à la fois allemand, français, anglais, hongrois, polonais, russe, grec et turc » (trad. fr. A.D.).

¹⁵ Ainsi, Friedrich Gentz, secrétaire de Metternich, décrivait à Adam Müller dès 1819 l'idéal de censure des gouvernements conservateurs de la Confédération : « Je continue à défendre cette position : afin qu'on ne puisse abuser de la presse, pas une ligne de plus ne sera imprimée pendant les prochaines années..., pas une de moins. Si ce principe venait à s'appliquer comme une règle absolue, les rares exceptions étant autorisées par un tribunal indiscutablement supérieur, nous aurions bientôt trouvé le chemin nous ramenant à Dieu et à la vérité » (lettre citée par Eric Hobsbawm, in : *L'Ère des révolutions*, Paris, 2011, p. 296).

¹⁶ Wolfgang Bunzel, Martin Hundt et Lars Lambrecht (dir.), *Zentrum und Peripherie : Arnold Ruges Korrespondenz mit Junghegelianern in Berlin*, Francfort-sur-le-Main, 2006.

¹⁷ Cf., à propos de ces cinq phases, *ibid.*, p. 21-25.

participant des Lumières, soit comme un protestantisme présenté sous une forme piétiste ou crypto-catholique, bref réactionnaire.

2) 1837-1838 : Echtermeyer et Ruge fondent les *Annales de Halle* et en font le centre du mouvement Jeune Hégélien tant en termes de publication que d'organisation du mouvement. Ces *Annales* sont un lieu de contestation et d'opposition à l'autorité politique, intellectuelle et religieuse. Beaucoup de collaborateurs sont issus des fraternités étudiantes (*Burschenschaften*)¹⁸. Dès la première livraison des *Annales*, la prise de position en faveur de Strauss est explicite.

3) De début 1839 au milieu de l'année 1841 : Il s'agit de la période la plus intense des *Annales de Halle*, pendant laquelle est publiée une série d'articles sur (et souvent contre) le romantisme. Les *Annales* deviennent le lieu d'expression par excellence des intellectuels ou philosophes sans chaire universitaire. Dans une lettre de Ruge à Feuerbach du 4 décembre 1839¹⁹, Ruge informe Feuerbach (sous le sceau du secret) de son projet de fonder à Dresde une Académie philosophique dont les *Annales* seraient l'organe. Il s'agirait alors de rassembler une dizaine de collaborateurs, triés sur le volet, et qu'il est même prévu de financer²⁰.

Par ailleurs, avec l'arrivée sur le trône de Frédéric-Guillaume IV à l'été 1840, Ruge et les *Annales* se radicalisent encore davantage. Ils soutiennent ouvertement l'idée de doter la Prusse d'une constitution et critiquent virulemment l'arrivée de Schelling à l'université de Berlin. Ils dénoncent alors le romantisme politique et expriment des opinions républicaines ou athées. La censure se faisant trop forte, les *Annales*, à défaut d'Académie, s'installent à Dresde, et deviennent les *Annales allemandes (Deutsche Jahrbücher)* ; elles perdent dans le même temps Echtermeyer comme coéditeur.

4) Du milieu 1841 à décembre 1843 : L'activité la plus importante de cette période est celle de Feuerbach avec la publication de *l'Essence du christianisme*, mais aussi avec la publication de certains de ses articles dans le cadre des *Annales allemandes*. Pourtant, l'importance croissante de la censure, notamment contre l'athéisme, devient palpable. Si la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* avait pu être publiée dans les *Annales de Halle* en 1839, les *Thèses provisoires pour une réforme de la philosophie* qui devaient être publiées dans les *Annales allemandes* ne pourront l'être que dans les *Anekdotia philosophica*, en 1843, à Zurich. Il en va de même pour les *Principes de la philosophie de l'Avenir* (1843). Les difficultés sont telles que Ruge cherche dès 1842 à éditer à l'étranger.

Dans le même temps, en 1842, Hess fonde à Cologne la *Rheinische Zeitung (Gazette rhénane)* dirigée par Rutenberg²¹ puis Marx, et qui devient également un organe de publication des Jeunes Hégéliens.

¹⁸ Les *Burschenschaften* sont des sociétés ou associations étudiantes politisées qui soutiennent à l'époque l'unification de l'Allemagne et les libertés civiles, notamment la liberté de presse. Elles sont un savant mélange de libéralisme politique et de nationalisme (allant jusqu'à des positions parfois franchement antisémites).

¹⁹ Feuerbach (cf. note 12), p. 22.

²⁰ Bauer, Feuerbach, Strauss et Knapp devaient, à titre d'exemple, toucher 1000 taler par an.

²¹ Adolf Friedrich Rutenberg (1808-1869) a étudié la philologie, la théologie et la philosophie, notamment les cours sur la philosophie de l'histoire et l'esthétique de Hegel. Il a participé à de nombreuses revues en tant que contributeur, mais a aussi été le rédacteur ou bien le fondateur de certaines d'entre elles.

5) De début 1843 à fin 1844 : Le projet de publication à l'étranger se concrétise avec les *Annales franco-allemandes* (*Französisch-deutsche Jahrbücher*) éditées en commun par Marx et Ruge. Mais seul un double numéro est livré, auquel contribuent Ruge, Heine, Jacoby²², Marx, Engels, Hess et Herwegh²³. Fin mars 1844, des dissensions entre les publicistes, mais aussi des désaccords théoriques et personnels entre Ruge et Marx, mettent fin à l'aventure commune.

IV. Organes de publication et réseau

Les *Annales* considérées comme organes de publication pour les Jeunes Hégéliens et, plus généralement, l'activité de Ruge, permettent de mesurer l'importance du réseau constitué alors. Car c'est bien d'un réseau qu'il s'agit. L'importance de la correspondance donne ainsi à voir le maillage géographique des différents collaborateurs. Cette qualité réticulaire est sans doute ce qui caractérise le mieux le mouvement. De même que la Jeune Allemagne était soudée par l'interdiction de publier, les Jeunes Hégéliens se retrouvent autour de la révocation de Bruno Bauer en 1842. Les autorités tentent alors de dresser une liste des personnes ayant protesté contre cette révocation et ayant exprimé ouvertement leur opinion politique libérale ou plus radicale. Parmi eux, on trouve majoritairement des hégéliens : Rosenkranz²⁴, Michelet²⁵, Ruge, Echtermeyer, Hess et Grün²⁶. Il faut insister ici sur la dénomination extérieure de ce mouvement. Si Ruge lui-même, en constatant que le cercle des *Freien* (Affranchis) n'existe plus, adopte le terme de Jeunes Hégéliens dans une lettre de 1842²⁷, c'est en fait le conservateur Heinrich Leo qui publie en 1838 un texte intitulé *Die Hegelingen*, dans lequel il dénonce ces Jeunes Hégéliens, ou ce « parti jeune hégélien », qui « emprisonne les enfants de la nation allemande au fond des tours des représentations païennes »²⁸.

D'un point de vue pratique, l'activité journalistique et publicistique constitue le point commun de ces auteurs. Dans ce contexte, les *Annales* (celles de Halle, les allemandes ou les franco-allemandes) jouent un rôle central. En effet, elles permettent de rendre compte de deux difficultés majeures. La première est d'échapper à la censure. La seconde difficulté, liée à l'organisation en réseau de collaborateurs et à l'origine de nouveaux journaux, est de réunir dans un même organe de presse des opinions parfois diamétralement opposées. Il s'agit pour Ruge de résister à la concurrence, faible en nombre, mais bien réelle, des autres

²² Johann Jacoby (1805-1877) est un publiciste et un politicien prussien, auteur notamment de *Vier Fragen, beantwortet von einem Ostpreußen* (Mannheim, 1841).

²³ Georg Herwegh (1817-1875), poète et révolutionnaire allemand qui participa activement à l'insurrection de Hecker en 1848, est l'auteur des *Vingt-et-une feuilles de Suisse* (Zurich et Winterthur, 1843).

²⁴ Karl Rosenkranz (1805-1879), philosophe, élève de Hegel, est aussi son premier biographe. Il a occupé la chaire de Kant à Königsberg. Bien que virulemment opposé à Schelling, Rosenkranz semble se situer au centre de la nébuleuse des hégéliens.

²⁵ Karl Ludwig Michelet (1801-1893) étudie le droit (avec Savigny), la théologie (avec Schleiermacher) et la philosophie avec Hegel. Il participe à l'édition posthume des œuvres de ce dernier et il a lui-même Strauss et Cieskowski comme étudiants à l'université de Berlin.

²⁶ Karl Grün (1817-1887), journaliste, philosophe et homme politique. Il est connu pour avoir été la cible de Karl Marx dans *L'Idéologie allemande* (cf. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, 2012 : t. II, chapitre 4), et pour avoir publié les écrits posthumes de Feuerbach (*Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig, 1874).

²⁷ Cf. Wolfgang Essbach, *Die Junghegelianer : Soziologie einer Intellektuellengruppe*, Munich, 1988, p. 31.

²⁸ *Ibid.*

journaux ; de maintenir et d'unifier le mouvement ; et de ne pas voir ces possibles concurrents comme un obstacle ou une difficulté, mais comme le signe de la vitalité du mouvement.

Du reste, les auteurs les plus importants des *Annales* continuent de collaborer aux *Annales pour la critique scientifique (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik)* pourtant tenues par les Vieux Hégéliens. Ruge lui-même participe à d'autres journaux ou quotidiens. Les frères Bauer, Marx, Engels et Grün, bien que correspondants de Ruge, participent à la création de la *Gazette Rhénane*.

V. Stratégie de diffusion

Le problème n'est pas alors tant la multiplication des publications que leur statut et la stratégie qui les accompagnent. On peut considérer les différentes *Annales* comme un espace intellectuel abritant des débats plutôt académiques, mais hors des murs de l'institution. Elles répondent à un besoin d'expression et de diffusion idéologique. Il s'agit alors de faire passer « en contrebande » ou « sous le manteau »²⁹ des idées philosophiques et politiques, en échappant à la censure, ce qui réussit plus ou moins bien. D'une certaine façon, les Jeunes Hégéliens ont repris à leur compte la stratégie de la Jeune Allemagne, mais avec succès cette fois. Alors que l'interdiction de publication en 1835 avait pratiquement anéanti le mouvement de la Jeune Allemagne, la mobilité des centres de publication et les créations rapides de nouvelles annales, permettent au mouvement des Jeunes Hégéliens de conserver un moyen d'expression. Ce succès est directement imputable à la structuration opérée par Ruge.

Le climat dans l'université allemande sous le *Vormärz* est pour le moins pesant. Ainsi, lorsque l'on évalue les prises de position des étudiants ou des universitaires d'alors, il faut avoir en tête les implications du système de Metternich et des décrets de Karlsbad :

Sont à l'ordre du jour la surveillance des cours et l'administration des affaires par un commissaire des universités. Des procédures de peines disciplinaires sont ouvertes contre les professeurs, des étudiants jugés suspects sont exclus des universités sans aucune procédure. [...] Jusqu'en 1836, deux cent quatre étudiants sont condamnés dans la seule Prusse. La condamnation à la peine de mort prononcée contre trente-neuf étudiants est transformée en trente années d'arrêts en forteresse³⁰.

En 1830 éclate « l'affaire de Halle » : le gouvernement censure des théologiens protestants rationalistes sous le prétexte que leurs écrits auraient des effets délétères sur la foi orthodoxe et la politique. À la suite de cette affaire, les piétistes dénoncent les théologiens protestants rationalistes et mettent en place une enquête officielle sur chaque candidat à un poste académique. Ces événements renforcent alors le rôle joué par les revues et journaux dans la diffusion des idées jeunes hégéliennes, se substituant alors à l'institution d'État³¹. Du même coup, les Jeunes Hégéliens ne sont pas tenus à une orthodoxie intellectuelle, puisqu'ils

²⁹ Cf. *Zentrum und Peripherie* (cf. note 16), p. 31.

³⁰ Bernd Schlüter, « Science et raison d'État. Les universités allemandes durant le *Vormärz* », in : *Revue d'Histoire des Idées politiques*, n°24, 2006/2, p. 355-356.

³¹ Il faut noter le progrès et le développement de la presse de manière générale. Cf. Rován (cf. note 3), p. 491 : « Grâce aux progrès de l'instruction, à la multiplication des publications et à l'amélioration, l'intérêt pour les idées politiques commence à pénétrer dans les milieux populaires, dans les masses petites bourgeoises et artisanales. » Mais ce progrès n'est pas en faveur uniquement des forces

ne sont liés à aucune institution. C'est dans ce contexte que Ruge a eu la volonté de fonder une Académie non institutionnelle (même si elle ne s'est pas réalisée) s'appuyant sur les *Annales*, dans la mesure où, pour lui-même, mais aussi pour la plupart des Jeunes Hégéliens, la carrière universitaire restait inaccessible. Cette Académie aurait été un autre organe de diffusion, sous la direction de Ruge. Il s'agissait de multiplier les formes d'intervention sur la scène publique.

VI. Ruge : position dominante et centralisation

Il convient cependant de nuancer le portrait d'un Ruge chantre de la liberté intellectuelle. En matière d'hégélianisme, ce sont les *Annales pour la critique scientifique* (*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*), mises en place initialement par Hegel lui-même, qui constituent l'organe central. Les *Annales de Halle* sont initialement fondées en opposition avec celles-ci. Le lieu de publication lui-même, Halle, n'est ni choisi au hasard ni motivé par la vie privée de Ruge. La polarité géographique est bien symbolique : l'opposition entre Halle et Berlin, c'est celle entre philosophie et théologie. Mais plus encore, cette opposition géographique exprime la scission entre les hégéliens loyaux envers la Prusse et les autorités prussiennes en dépit de la censure et de l'absence d'avancée, sur le terrain constitutionnel (la constitution de Prusse était promise depuis 1815) d'une part, et les hégéliens critiques à l'égard de la Prusse de l'autre. Ces derniers, quand ils ne sont pas membres du club des docteurs³² ou, après 1842, du cercle des Affranchis (*Die Freien*), c'est-à-dire quand ils ne sont pas berlinois, viennent pour beaucoup au Wurtemberg, comme c'est le cas pour Zeller³³, Reiff³⁴, ou Strauss (l'auteur de la *Vie de Jesus*). Parler alors de « Wurtemberg » signifie faire référence à des positions philosophiques radicales, et soutenir politiquement du moins le libéralisme et le constitutionnalisme.

Après l'avènement de Frédéric-Guillaume IV, il devient évident qu'il n'y a plus rien à attendre de la Prusse en matière de progrès politique et social, puisqu'« une atmosphère romantique, orthodoxe, proche de l'Église ecclésiastique, hostile aux hégéliens et aux rationalistes, se met en place »³⁵. Les critiques se concentrent alors sur Berlin.

Malgré tout, de nombreux publicistes et Jeunes Hégéliens berlinois continuent de travailler avec Ruge, mais la collaboration devient ambivalente, et elle n'est jamais tout à fait exempte de méfiance. Certes, Ruge

libérales ou radicales, il profite aussi à des tendances plus conservatrices, telles qu'elles s'expriment dans la *Feuille hebdomadaire politique berlinoise* (*Berlinisches politisches Wochenblatt*) ou le *Journal de l'Église évangélique* (*Evangelische Kirchenzeitung*).

³² Le club des docteurs est un groupe de Jeunes Hégéliens, composé d'étudiants et de jeunes professeurs, situé à Berlin et auquel a appartenu Marx. Après le départ de ce dernier pour Paris en 1842, le groupe devient le cercle des *Freien* (Affranchis). Il est alors centré autour de Bruno Bauer. Friedrich Engels, Ludwig Buhl, Karl Nauwerck, l'éditeur Otto Wigand, Meyen, Köppen, et Max Stirner en ont été membres. Ce groupe, qui n'a jamais vraiment été homogène idéologiquement ou philosophiquement, cesse peu à peu d'exister en tant que tel vers la fin des années quarante.

³³ Eduard Zeller (1814-1908), a étudié la théologie et la philosophie à Tübingen. Proche de Strauss, il devient professeur de théologie, puis de philosophie.

³⁴ Jakob Friedrich von Reiff (1810-1879) étudie la théologie et la philosophie à Tübingen, où il devint plus tard professeur, puis recteur. Reiff n'a rien d'un radical, et il cherchera à réconcilier le dualisme qu'il perçoit chez Hegel, ou du moins dans la scission entre ses épigones.

³⁵ Schülter (cf. note 30), p. 356.

abandonne peu à peu sa topographie intellectuelle, passant des *Annales de Halle* aux *Annales franco-allemandes*. En revanche, il n'abandonne pas sa place centrale au sein du mouvement.

Il travaille en réseau, avec une toile de collaborateurs, auteurs, etc. Cependant, ce réseau a un administrateur unique : Ruge, et il entend défendre cette position. De fait, par sa position éditoriale, il exerce un certain contrôle idéologique, et peut en conséquence définir les grandes lignes du mouvement et déterminer qui en fait ou non partie. Cela lui vaut le surnom de « gardien de porte » sous la plume de Heine dans sa deuxième édition de *l'Histoire de la philosophie et de la religion en Allemagne*³⁶. Être rayé de la liste des collaborateurs des *Annales* signifie de fait être marginalisé, voire exclu des Jeunes Hégéliens, indépendamment de la participation à d'autres revues ou journaux par ailleurs. C'est ce qui est arrivé notamment à Carrière, Rutenberg, ou bien Strauss.

Ce rôle de chef d'orchestre et de guide excommuniant à l'occasion les hérétiques, Ruge le doit à la position des *Annales* dans le paysage intellectuel. Certes, il n'avait pas le monopole de l'activité publicistique Jeune Hégélienne, mais il avait une portée dont ne bénéficiaient pas les autres journaux. Souvent, ceux-ci avaient une diffusion plus locale, là où Ruge rassemblait des collaborateurs de toute l'Allemagne. Le club des docteurs, malgré les membres qui le constituent et son importance dans le mouvement, ne disposait d'aucun organe de diffusion en propre, et dépendait de ce fait de Ruge, non seulement pour propager ses idées, mais aussi pour se structurer. Et lorsque les jeunes Berlinoises veulent faire de *l'Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben* fondé par Daumer et Riedel à Nuremberg leur organe propre et transformer ainsi Berlin en berceau du mouvement³⁷, Ruge considère le comportement de Jeunes Hégéliens de Berlin comme arrogant et s'attache à maintenir résolument la place hégémonique des *Annales*. Du reste, cette hégémonie est avérée : la démonstration en est faite au plus tard en 1841, quand les *Annales* deviennent le périodique des Jeunes Hégéliens et que c'est alors aux auteurs de solliciter Ruge et non plus l'inverse. Il n'entreprend rien, par exemple, pour rallier les anciens de *l'Athenäum* aux *Annales*.

Un second point contesté chez Ruge est son radicalisme. Imposé idéologiquement à l'ensemble des collaborateurs, il conduit ces derniers à rechercher d'autres organes de diffusion et serait à l'origine de la refondation de la *Gazette rhénane*. La situation est telle que certains de l'ancien cercle de *l'Athenäum* et du cercle des *Freien* s'orientent vers des débats et des réunions, renonçant peu à peu à la diffusion par revue. Dans ces conditions déjà précaires d'existence intellectuelle, l'exil en France des *Annales* sous la forme des *Annales franco-allemandes*, et l'échec rapide de ces dernières à cause des désaccords entre Ruge et Marx, suffisent, avec l'échec de la révolution de mars 1848, à porter le coup de grâce au mouvement.

C'est une figure de l'intellectuel singulière qui se dessine sous le *Vormärz* à travers Ruge, intellectuel presque sans œuvre propre, mais chef de file d'un mouvement. Nous espérons avoir démontré une filiation ou du moins la continuité entre le mouvement de la Jeune Allemagne et celui des Jeunes Hégéliens au delà de leurs différences disciplinaires. Il s'agissait ici de mettre l'accent sur les conditions de production intellectuelle et sur les moyens de diffusion, dans la mesure où ceux-ci représentent un élément spécifique de cette époque particulière du *Vormärz*.

³⁶ Heinrich Heine, *Sur l'histoire de la philosophie et de la religion en Allemagne*, rééd. Paris, 1993 [1835].

³⁷ *Zentrum und Peripherie* (cf. note 16), p. 44.

Une telle lecture induit de contextualiser les enjeux intellectuels, et interdit autant que faire se peut une lecture des Jeunes Hégéliens comme étant uniquement les héritiers philosophiques de Hegel ou des passeurs de concepts de Hegel à Marx. Cette première impossibilité en appelle une seconde : reconsidérer le rapport de la pensée des Jeunes Hégéliens à la politique ou aux enjeux sociaux. La critique un peu moqueuse de Marx à l'égard de « ces moutons qui se prennent et qu'on prend pour des loups »³⁸, ne rend pas compte des difficultés réelles de l'intervention philosophique sur le plan social. Avant Marx, les Jeunes Hégéliens ont tenté de transformer [leur] monde³⁹. Il ne nous appartient pas ici de juger de leur efficacité, mais plutôt de rendre compte d'une démarche engagée qui a eu parfois un prix élevé pour leur carrière (impossible ou difficile à l'université) ou leurs libertés individuelles (nombre d'entre eux ont été emprisonnés ou contraints à l'exil).

Enfin, les enjeux politiques et religieux de la société dans laquelle vivent les Jeunes Hégéliens et leur engagement, ainsi que leur mode d'organisation en réseau, n'est pas sans rappeler certaines pratiques tout à fait actuelles, tant du point de vue technique que politique⁴⁰. Ce constat invite à ne pas limiter la sphère politique aux institutions, mais à considérer à sa juste valeur l'activité, y compris intellectuelle, de chacun dans la cité.

³⁸ *L'Idéologie allemande* (cf. note 26), p. 9.

³⁹ Allusion à la onzième des *Thèses sur Feuerbach* (*ibid.*, p. 4).

⁴⁰ La comparaison avec l'époque actuelle peut se faire sur deux points au moins : 1) La critique du théologico-politique, suite au retour, ces dernières années, des questions religieuses au centre des débats politiques, à cette différence que les questions religieuses actuelles ne concernent pas une religion d'État, ou officielle sur laquelle s'appuierait le pouvoir en place ; 2) l'impact du développement technique et des moyens de communication. De même que le mouvement Jeune Hégélien s'est développé, entre autres, grâce aux chemins de fer et au développement des moyens de communication, on voit se développer aujourd'hui de nouvelles formes d'expression politique, en réseau elles aussi, hors des partis et syndicats traditionnels (coordinations, *Anonymous*, pétitions à grande échelle, organisation d'actions ponctuelles, etc.) et avec des formes d'organisation éclatées, fluctuantes, voire temporaires très liées au développement de l'usage d'internet.

Liste des contributeurs

Anne Baillot, Université Humboldt, Berlin

Jean-Luc Chappey, Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne, Paris

Anne Durand, Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne, Paris

Stéphanie Genand, Université de Rouen, Institut Universitaire de France, Rouen/Paris

Jean-François Goubet, I.U.F.M. Nord-Pas de Calais, École interne de l'Université d'Artois, Arras

Sylvie Le Moël, Université François Rabelais, Tours

Charlotte Morel, Lycée technologique Sidoine Apollinaire, Clermont-Ferrand

Alain-Patrick Olivier, Université de Poitiers/ Fernuniversität Hagen, Poitiers/Hagen

Luc Vincenti, Université Paul Valéry Montpellier-III, Montpellier

Ayşe Yuva, Centre Marc Bloch, Berlin

Stéphane Zékian, C.N.R.S, U.M.R. 5611 LIRE, Lyon