L'Orient des Lumières allemandes

Gérard Raulet

Université de Paris — Sorbonne, France
gerard.raulet@paris-sorbonne.fr

Pour cerner ce que l'*Aufklärung* a représenté de vraiment nouveau dans la réflexion sur la culture, son rapport à l'Orient est un excellent révélateur. A condition toutefois de ne pas se laisser entraîner par le constat général que le 18^e siècle a été un sommet de « l'orientalisme ». D'abord parce que cette notion d'« orientalisme » est vaste, multiforme, sinon suspecte. Mais aussi parce que la prétendue ouverture à la culture orientale et, *a fortiori*, l'idée qu'il eût pu s'agir de tolérance relèvent — au sens propre du terme — du conte. Si Louis XV prisait les fêtes en costumes orientaux et si la Pompadour ne se déguisait pas seulement mais était une collectionneuse avisée, il en allait de même du côté allemand à la cour du roi de Saxe Auguste le Fort. Sans parler de l'opéra — « L'enlèvement au sérail » de Mozart pour ne citer que cet exemple. Afin de tenter d'échapper à cette dérive on se concentrera ici sur le Proche Orient et l'Orient méditerranéen, quoiqu'ils soient, dans le rapport qu'entretient avec eux la rationalité occidentale, intimement associés à un « orientalisme » plus vaste, que ce soit du reste sur le plan du mythe et des stéréotypes que sur le plan scientifique, en particulier linguistique. Cette restriction géographique et géopolitique constitue une précaution méthodologique élémentaire. Certes, on verra qu'il n'est pas possible de ne pas croiser et recouper à de multiples reprises l'orientalisme mythique et stéréotypique. Il y a même au moins un cas où la fascination par l'Orient mystérieux — en l'occurrence avant tout par l'Egypte — joue un véritable rôle politique : c'est celui de la Franc-maçonnerie. Car le siècle des Lumières, on l'oublie trop, est aussi celui des sociétés en tout genre, et notamment des sociétés secrètes.

On est à tous égards dans une période charnière, et c'est aussi pourquoi il ne faut pas en exagérer les « Lumières ». On trouve en France comme en Allemagne, et parfois de la part des têtes les plus éclairées (Voltaire en est

un exemple), des déclarations consternantes tout particulièrement en ce qui concerne l'Islam. En dépit de circonstances politiques plus favorables — une politique d'entente avec la Turquie remontant à François I^{er} et entretenue par Louis XIV — la France n'est sur le plan des représentations nullement en avance sur l'Allemagne ; en fait la circulation entre les sphères cultivées est devenue telle, surtout de la France vers l'Allemagne, que les jugements, en bien ou en mal, se retrouvent à l'identique dans les deux pays¹. Les connaissances progressent, mais les savants eux-mêmes ne s'arrachent pas toujours aux préjugés². Cet arrière-plan imagologique ne peut, lorsqu'on lit les écrits du 18^e, être complètement tenu en lisière. Il constitue le fond sur lequel se détachent éventuellement des écarts significatifs. Néanmoins les récits de voyage, les traductions du Coran, celle des *Mille et une nuits* contribuent à faire bouger, sinon à ébranler, la croyance en la supériorité absolue de la civilisation occidentale. Et non pas nécessairement contre l'imaginaire, mais en rebondissant sur lui. Il serait donc hasardeux de vouloir tracer péremptoirement la frontière entre ce qui relève de l'« imitation » et de la fantaisie, d'une part, ce qui relève d'autre part d'une influence directe de la culture islamique et arabe, que ce soit en philosophie, avec l'aristotélisme, ou en littérature — quand on pense à la *Divine comédie* de Dante qui est, si l'on peut dire, de l'orientalisme de première main. Le *Divan oriental-occidental* de Goethe marquera quant à lui un dépassement de l'orientalisme de fantaisie, dans le contexte de l'essor de l'orientalisme scientifique³.

Certains auteurs surestiment la popularisation de l'exotisme oriental en l'assimilant au courant général de la culture allemande de l'époque, à savoir

¹ Les sources du *Nathan* de Lessing, dont on parlera plus loin, sont en partie françaises ; il s'agit tout particulièrement de l'*Histoire de Saladin, Sultan d'Egypte et de Syrie* de François-Claude Marin, parue en deux volumes à Paris en 1758.

² A propos de la *Description de l'Empire turc* de Lüdeke, le philologue de Göttingen Christian Gottlieb Heyne note que « pour saisir le caractère des nations et les raisons qui les expliquent il faut allier de la sagacité à la psychologie, à la connaissance de l'histoire et à une longue observation et fréquentation » (cité d'après Andreas Fischer, *Vom Konflikt zur Begegnung. Studien zu Islambildern im pädagogischen Jahrhundert Deutschlands*, Marburg, Tectum Verlag 2009, p. 372). De fait la « Description » de Lüdeke regorge de stéréotypes : chez les Turcs on peut tout avoir pour de l'argent, le peuple est paresseux, les gens sont perfides, ils ont un penchant pour la cruauté et la tyrannie.

³ Dont participe aussi la Campagne d'Egypte de Bonaparte. Goethe s'était déjà plongé intensément dans le Coran pour son drame inachevé *Mahomet* et il avait utilisé la traduction réalisée en 1772 par David Friedrich Megerlin.

la promotion d'une culture bourgeoise. Selon cette lecture la simple présence de « sages derviches » et de « fils de commerçants » suffirait à faire du *Nathan le Sage* de Lessing la version allemande bourgeoise et révolutionnaire des *Lettres persanes* de Montesquieu. Or, même chez des auteurs très progressistes comme Johann Gottlob Benjamin Pfeil⁴ — juriste et initiateur, comme Lessing, de la « tragédie bourgeoise » — il n'est sans doute guère judicieux d'y voir plus qu'un « cinéma allégorique et moral », selon la formule pertinemment irrévérencieuse d'Andrea Polaschegg⁵. Le miroir d'or de Wieland (*Der goldene Spiegel*) exprime par son titre le principe formel de cette littérature : l'Orient est utilisé comme un instrument littéraire pour traiter de questions politiques, religieuses et culturelles propres aux sociétés occidentales⁶. Du reste, et c'est la contre-épreuve, l'épopée en vers de Wieland *Obéron*, un an après le *Nathan* de Lessing, est loin d'être un modèle de jugements non stéréotypiques sur l'Islam. Même le *Nathan* de Lessing, quoiqu'il mette bien les trois religions monothéistes sur un pied d'égalité, obéit à ce schéma littéraire et en utilise les personnages et les *topoi*, notamment celui de la sagesse orientale. Mais ce dont il est vraiment question sur le fond, c'est le combat théologique dans lequel s'est lancé Lessing avec la publication des fragments du déiste Reimarus — une affaire germano-allemande et christiano-chrétienne.

Au moins fallait-il donc suivre la mise en garde d'Edward Saïd et, en réduisant le champ, réduire l'impact des généralisations littéraires, imagologiques et idéologiques⁷.

* * *

A la différence de ce qu'il en était pour Hérodote ou Polybe ou pour les Romains dont l'Empire s'étendait à l'est jusqu'en Irak et au sud jusqu'à l'actuel Soudan, pour les penseurs des Lumières l'« Orient » était

⁴ *Versuch in moralischen Erzählungen*, 1757.

⁵ Entre autres Andrea Polaschegg, « Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850 », in: Charis Goer / Michael Hofmann (dir.), *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Paderborn, Fink 2008, pp. 13-36.

⁶ Cf. Winfried Weisshaupt, *Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der Lettres persanes in der europäischen, insbesondere der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1979.

⁷ A la différence du français « orientalisme » et de l'anglais « orientalism » la langue allemande distingue « Orientalistik », la discipline scientifique qui s'occupe des langues et cultures orientales, et « Orientalismus », l'Orient comme source d'inspiration et d'imitation dans les arts et la littérature.

incontestablement méditerranéen et il était indissociable de l'Islam, puisque aussi bien Mahomet est né en l'an 570 de notre calendrier chrétien et que son enseignement avait créé une troisième identité religieuse et culturelle, à côté du monothéisme judaïque et du christianisme⁸. Pourtant, dans cette grandiose esquisse d'une philosophie de l'histoire universelle qu'est *L'éducation du genre humain* Lessing ne consacre pas un paragraphe aux Arabes ni aux Musulmans et il fait incarner par les Juifs la première époque — celle de l'esprit à l'état encore primitif. A ses yeux, le raffinement qu'il va acquérir dans les interprétations rabbiniques ne constituera du reste pas un progrès mais bien plutôt une forme de décadence, d'enlissement dans des subtilités qui ne font pas avancer d'un pouce au-delà d'une Révélation par laquelle un Dieu terrible est censé avoir imposé une Loi intangible. De l'auteur de *Nathan le Sage*, drame réputé comme l'archétype du message de tolérance issu des Lumières allemandes, on pouvait attendre autre chose.

Il faut toutefois tempérer cette déception et tenir compte d'un certain nombre de données contextuelles. D'abord du fait que l'Islam, quand il n'est pas complètement absent, occupe une place singulièrement limitée et marginale dans les innombrables publications sur la tolérance qui parurent à l'époque de l'*Aufklärung*. Les raisons sont multiples.

Elles sont d'abord matérielles. Certes il a existé des relations diplomatiques et commerciales entre l'Allemagne et le monde islamique depuis le 8^e siècle. Charlemagne et le calife Harun al-Rashid ont échangé des ambassadeurs et des commerçants musulmans ont parcouru le royaume des Francs dès cette époque, certains montant jusqu'en Scandinavie. Le règne de Frédéric II de Hohenstaufen, au 13^e siècle, constitua même un moment de symbiose entre la culture nordique et le monde arabe, non seulement parce que la Sicile était une terre de contact mais parce que Frédéric s'était entouré de conseillers musulmans et entretenait les meilleures relations avec le sultan al-Kamil. Au 18^e siècle il existait une représentation diplomatique ottomane à Francfort sur le Main, qui était le haut-lieu du commerce avec l'Orient. Par ailleurs, depuis que Soliman le Magnifique était parvenu jusqu'aux portes de Vienne en 1529 et 1532, et jusqu'à son déclin au 18^e siècle après l'échec de la campagne contre l'Autriche et le traité de Karlowitz (1699), l'Empire ottoman a toujours mené des expéditions sur terre et sur mer. Le fait que les Turcs venaient tout juste de subir leur deuxième et défi-

⁸ Il est intéressant de relever que la mode des crèches avec les trois rois mages orientaux date du 18^e siècle.

nitive défaite devant Vienne en 1683 a sans aucun doute contribué à la fois à la mode des turqueries et à la confirmation qu'il s'agissait là d'un monde exogène et définitivement exotique. À côté des fantaisies c'était là une perception de l'Orient contemporain et réel. Des troupes firent défection et en raison de leur qualité trouvèrent un accueil dans les armées autrichiennes et allemandes, notamment dans l'armée prussienne, des guerriers turcs furent faits prisonniers et pour une part demeurèrent fidèles à leur religion tandis que d'autres cédèrent à la pression, se convertirent et changèrent même de nom⁹. Mais le nombre de Musulmans établis en Allemagne demeura extrêmement restreint et ne permit donc pas de confronter suffisamment les préjugés à la réalité. Les hussards et toute la mythologie qui les entoure relèvent plus de l'exotisme que du contact entre les cultures. A preuve les petits uniformes de hussard dont on affublait les enfants.

L'Islam, à la différence du judaïsme du fait de la présence de juifs dans l'Empire, était *a priori* exclu du champ du débat et ressortissait des communautés païennes qui, justement, n'ont pas leur place dans l'Empire et en sont même expressément exclues tant par le droit civil que par le droit religieux. Il va donc pratiquement de soi qu'on n'en parle pas. On a d'ailleurs déjà suffisamment à faire avec le *modus vivendi* des deux confessions reconnues, la catholique et la protestante, sans parler du problème juif qui se surajoutait. Sur le plan de « l'identité » nationale et religieuse on en est au fond encore à l'image qui se dégage du traité de Luther *A la noblesse chrétienne de nation allemande* (1517), dans lequel le péril turc constitue un arrière-plan décisif — au moins dans la mesure où le maintien à distance de l'ennemi extérieur semble une des conditions dont a besoin la Réforme pour réaliser sa révolution à l'intérieur, tout à fait conformément du reste avec ce qu'expose le traité *Sur l'autorité temporelle* de 1525 : le glaive est avant tout dirigé contre les non-chrétiens non point parce qu'ils seraient des ennemis *stricto sensu*, mais pour protéger les Chrétiens afin qu'ils puissent se concentrer sur leur vie intérieure, leur foi et leur Salut. Le terme allemand « Morgenland », qui correspond à « orient », est du reste une création de Luther dans sa traduction de la Bible, où il l'utilise comme équivalent de l'hébreu *kādām* et du grec *anatholae*¹⁰.

⁹ Cf. Otto Spies, "Schicksale türkischer Kriegsgefangener in Deutschland nach den Türkenkriegen", in: Erwin Gräf (dir.), *Festschrift Werner Caskel zum 70. Geburtstag*, Leiden 1968, pp. 316-335.

¹⁰ Gen. 25, 6 ; Juges 6, 3-33 ; 7, 12 ; 8, 10 ; Mt. 2, 1sq.

Aussi étrange que cela puisse sonner aux oreilles agnostiques d'aujourd'hui et surtout aux oreilles de ceux qui confondent les Lumières avec le stade de sécularisation qui s'est imposé dans les pays occidentaux depuis le début du 20^e siècle, la problématique de la tolérance au 18^e siècle reposait sur des bases *à la fois théologiques et philosophiques* dont les points de convergence sont la religion naturelle et le droit naturel. Le pas décisif qui mène du droit naturel chrétien au droit naturel rationnel est franchi quand Leibniz et Wolff remplacent la volonté de Dieu par la *raison* divine. Le terme même d'*Aufklärung* s'imposa pour désigner une religiosité libérée des dogmes et se voulant compatible avec la raison. Mais, en même temps, cette religiosité éclairée ne vise pas à mettre à bas du jour au lendemain les religions établies, les Eglises visibles. Kant lui reconnaît même une utilité pragmatique (quoique non pratique au sens de la loi morale). Le lecteur contemporain ne peut que s'étonner de trouver chez Christian Wolff autant de considérations sur les formes extérieures et rituelles du culte. Il ne peut manquer de se dire qu'autant de précisions dans les déterminations particulières (une problématique qui se reproduit aujourd'hui avec le voile) risque de se répercuter sur le principe général, de donner au pouvoir politique des moyens d'intervenir à nouveau dans un domaine qui en principe ne le concerne plus et de nourrir l'intolérance.

Pour Wolff c'est en réalité la loi naturelle qui fait un devoir à l'homme de conduire ses actions de telle sorte qu'elles reflètent la gloire de Dieu¹¹. Cette référence à la loi naturelle, quoi qu'il en soit de la prise en compte des religions établies, marque une césure nette en ce qui concerne les rapports entre le pouvoir politique et la religion. Si l'on fait abstraction des nuances le consensus général des Lumières allemandes est, en rupture avec le protestantisme politique et le principe *cujus regio ejus religio* (qui n'était, à bien y regarder, qu'une refondation de la conception théocratique du politique), que l'Etat comme projet et comme organisme ne requiert plus la référence à une religion particulière et qu'en retour l'Etat n'a donc aucune légitimité à influencer sur la religion de ses citoyens. Christian Thomasius, proche des piétistes de Halle et représentant une autre ligne, plus radicale, du droit naturel, récuse quant à lui complètement le *cultus externus* et formule la même idée de façon positive : garantir le libre exercice de la religion et la

¹¹ Il est d'ailleurs à cet égard étonnant, comme le relève Andreas Fischer (op. cit., p. 226), que Christian Wolff ne parle nulle part de l'Islam et des Musulmans, qui pourtant satisfaisaient complètement à cette exigence éthico-religieuse.

liberté d'opinion, y compris contre les autorités ecclésiastiques, fait partie des attributions du Prince et de l'Etat.

Mais en Allemagne les Princes sont nombreux et les situations par conséquent fort diverses — parler de « l'Allemagne » est tout juste une convention géographique, sûrement pas une réalité politique et sociale. Le Roi soldat, Frédéric Guillaume Ier, fit édifier une mosquée pour ses hussards musulmans et, ce qui est sans doute beaucoup plus significatif, Frédéric II (qui était, il est vrai, athée) prit la défense de Musulmans contre l'Eglise. A l'occasion de la demande d'établissement d'un catholique dans la ville protestante de Francfort sur l'Oder Frédéric II écrit en marge de son autorisation : « Toutes les religions sont égales et toutes sont bonnes pour autant que les gens qui les professent sont des gens honnêtes et si des Turcs ou des païens s'en venaient et voulaient peupler le pays, nous leur construirons des mosquées et des Eglises. ». Et lorsqu'un officier ayant le rang de lieutenant dans l'armée prussienne eut des jumeaux avec une chrétienne, il remit à leur place les autorités ecclésiastiques qui n'avaient pas fait moins que de vouer la jeune femme au bûcher et accorda expressément au couple l'autorisation « de faire autant de petits païens qu'ils le voulaient ». Ce sont là des actes décisifs parce qu'ils avaient immédiatement force de loi, le souverain éclairé n'en étant pas moins un monarque absolu ; mais ils ne constituent, dans le contexte politico-juridique de l'époque, en aucune manière une avancée proprement constitutionnelle.

A défaut d'un pouvoir politique reposant sur une constitution et agissant par voie constitutionnelle c'est le sens de la progressivité qui caractérise la pensée politique des Lumières allemandes. Il est non seulement un signe de réalisme mais correspond parfaitement à la façon dont l'*Aufklärung* a imprimé sa marque à la société allemande. Comme l'a montré Matthias J. Fritsch dans sa thèse d'habilitation sur les progrès de l'idée de tolérance dans les ouvrages protestants et catholiques de droit naturel qui traitent du droit naturel ainsi que dans les traités de droit ecclésiastique des deux confessions¹² l'idée de tolérance prend son origine dans le droit naturel, c'est-à-dire dans la nouvelle discipline du *jus naturae et gentium* qui est à l'époque une création des philosophes et non des juristes. C'est donc par un long processus qu'elle va faire son chemin à travers le droit et la théologie et qu'elle va s'implanter dans la société. Cette implantation n'est pas l'œuvre des « grands » philosophes mais celle des philosophes dits populaires et

¹² Matthias J. Fritsch, *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung — konfessionnelle Differenzen*, Hamburg, Meiner 2004.

des auteurs de manuels — les Budde, Gundling, Heineccius, Nettelblatt ou Höffner du côté protestant, les Pichler, Schmier, Barthel, Kreittmayr ou Eybel du côté catholique dont Fritsch a exhumé les œuvres.

Proche de Leibniz et des « harmonisateurs », pour lesquels la raison et la révélation ne sont pas incompatibles, Lessing voit la communauté rationnelle, cette Eglise invisible du « troisième Evangile », l'Evangile de la Raison, se constituer peu à peu sous les espèces mêmes des Eglises visibles et de leurs dogmes. C'est le sens de la théorie du consensus qu'il illustre dans ses *Dialogues maçonniques* et de la téléologie pédagogique qu'il expose dans *L'Education du genre humain*. Révélation et raison deviennent deux formes de savoir historique ; la religion est du même coup historicisée et contribue à la conquête de la communauté rationnelle. Les religions ne sont plus seulement considérées comme égales devant Dieu comme dans la fameuse parabole des trois anneaux dans *Nathan le sage*.

De ce sens de la progressivité résulte cependant aussi que toute la pensée reste dominée par les cadres hérités de la religion. Le prisme théologique à travers lequel était perçue et filtrée la question de la tolérance a incontestablement eu des effets négatifs et déformants¹³. Les Eglises établies, et spécifiquement la catholique, qui avait voué les Musulmans au feu éternel lors du Concile de Bâle, Ferrare et Florence en 1442, constituent un rempart du conservatisme. Tandis que la théologie protestante se montre plus ouverte au droit naturel, le droit canon demeure dans l'Eglise catholique la base du traitement que l'on réserve aux incroyants, aux juifs et aux hérétiques. Il n'est de ce point de vue pas sans importance de relever que dans le *Nathan* de Lessing, dont j'ai eu tendance jusqu'ici à relativiser l'originalité, l'attaque contre le christianisme — à travers le patriarche chrétien qui veut faire brûler le juif Nathan parce que ce dernier n'a pas élevé une jeune chrétienne selon la lettre du christianisme, bien qu'il l'ait élevée selon son esprit comme Lessing le souligne avec beaucoup de force — est particulièrement brutale. C'est ce qui s'appelle ruer dans les brancards. Et que dans le même temps le « bon » Prince Saladin incarne une image positive de l'Islam, confirmée par celle du derviche al-Hafi¹⁴. La nouveauté de la

¹³ Andreas Fischer souligne ce point important que les stéréotypes propagés par des récits de voyage sont repris par des compilateurs qui les plient à leurs pré-supposés théologiques et les amplifient (Fischer, op. cit., p. 373).

¹⁴ Lessing suit François-Claude Marin (cf. supra note 1), lequel met l'accent sur la corruption du clergé et des fidèles chrétiens tandis qu'il fait du Sultan un généreux philanthrope inspiré — ce qui est ici important — par sa lecture du Coran. Quant à Al-Hafi, il s'agit d'un des trois moines mendiants dans *Geschichte des*

pièce est peut-être quand même, à l'examen, cette opposition frontale du despotisme chrétien et de l'Islam.

Du côté des effets positifs (mais à l'examen modérément positifs) du prisme religieux il s'impose de relever que c'est par la philologie biblique qu'une ouverture sur le monde arabe s'est faite. Depuis le 16^e siècle l'intérêt pour le Proche Orient était porté par la recherche biblique. Un des obstacles majeurs et évidents était la très mauvaise connaissance de la langue arabe comme de la langue turque. Sur ce point l'Allemagne était effectivement en retard sur la France et d'autres pays européens ; les études arabes n'y bénéficiaient pas du développement qu'elles avaient acquis par exemple en Angleterre ou en Hollande. Les précurseurs — au tournant du 17^e Valentin Schindler et son *Lexicon pentaglotton*¹⁵, Sebastian Tengnagel, Peter Kirsten, qui s'intéressa aux écrits des médecins arabes¹⁶, Wilhelm Schickhard, qui se pencha quant à lui sur les connaissances en optique et en astronomie — avaient dû payer de leur personne et de leurs biens, et le durent encore jusqu'au 18^e. Franz von Meninski, traducteur à la Cour de Vienne, publia à ses frais (et aux frais de sa fille qui hérita des dettes) son dictionnaire de turc. L'interdiction des traductions du Coran, qu'Alexandre VII avait cru bon de décréter en 1655 — signe qu'elle n'allait plus de soi, d'ailleurs — n'a rien arrangé bien qu'elle ait été en fait plusieurs fois contournée et qu'en Allemagne l'orientaliste Abraham Hinckelmann eût proposé une version complète en 1694.

Les travaux de Johann David Michaelis eurent un impact décisif. Non sans difficultés et sans combats contre les théologiens conservateurs il fut de ceux qui parvinrent à changer radicalement la perception qu'on avait de l'univers linguistique proche-oriental. Il fallait d'abord en finir avec la croyance que l'hébreu était la langue originelle. Les parentés entre l'hébreu, l'arabe et le syriaque conduisirent à s'intéresser à une aire linguistique et culturelle plus large autour d'Israël et d'abord à constater que l'arabe par bien des aspects présentait des caractères plus « anciens ». Albert Schulzens fut un des promoteurs de cette évolution vers la connaissance de la branche des langues sémitiques. Pour les théologiens ouverts à l'*Aufklärung* (Johann Gottfried Eichhorn, Wilhelm Martin Leberecht de Wette et bien

weisen Danischmed und der drei Kalender de Wieland (1773) — là encore l'histoire d'un sage oriental.

¹⁵ *Lexicon pentaglotton. Hebraicum, Chadaicum, Syriacum, Thalmudico-Rabbinicum & Arabicum*, Francfort 1612.

¹⁶ Voir plus loin ce qu'en dit Herder.

sûr Johann Gottfried Herder, dont je vais parler plus longuement) ce fut aussi une ouverture sur la réalité historique réelle de l'Orient.

En tout cas, pour les Lumières allemandes comme pour le *main stream* des Lumières européennes, au regard desquelles le matérialisme français fait figure d'exception, la seule position qui n'était pas tolérable était l'athéisme. Et cela nous ramène au point de départ de ces réflexions : la relation du pouvoir politique à la question religieuse. Il faut se souvenir que l'année même du *Toleration Act*, en 1689, Locke avait exclu dans ses *Letter concerning Toleration* que l'on étendît la tolérance aux athées, car « promises, covenants and oaths which are the bonds of human society can have no hold upon an atheist ». La position de Locke, qui peut choquer aujourd'hui, vient de la mutation radicale que provoquent l'Humanisme et la Réforme et qui appelle *l'établissement d'une autorité et d'une légitimité juridiques prenant la place du droit canon*. Erasme déjà était d'avis que les hérétiques devaient sanctionnés par l'autorité temporelle lorsqu'ils constituaient un danger pour cette dernière. L'importance de cette proposition ne saurait être sous-estimée puisqu'elle rompt résolument avec le droit de l'Eglise et en appelle à un droit séculier. Mais elle pose du même coup la question de la légitimité et de l'autorité de ce dernier. Qui définit le cas de danger, l'état d'exception ? Qui justifie l'intervention de l'autorité temporelle ? C'est la ligne de fracture qui apparaît à un examen approfondi des positions des penseurs, théologiens, philosophes et — à ne surtout pas oublier à cette époque où leur pouvoir s'affirme — des juristes. Locke invoquait « les intérêts de la société humaine ». C'est très exactement à leur propos que s'opposent la théorie politique libérale, avant tout soucieuse d'assurer la coexistence pacifique des hommes, et une philosophie politique qui ne satisfait pas de cette simple « organisation de la tolérance » et pose la question de la capacité du corps social à déterminer des valeurs communes et universalisables permettant de tracer les limites de la tolérance.

* * *

Comme je l'ai écrit ailleurs la question de la tolérance est toujours celle des *limites* de la tolérance¹⁷. La tolérance, pour la majorité des penseurs

¹⁷ « "Der hochmütige Name der Toleranz" », in: Rolf Koepfer / Burckhard Ducker (dir.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg, Synchron 2000 (pp. 249-269); « Justice et/ou tolérance », in : Tony Andréani / Michel Vakaloulis (dir.), *Refaire la politique*, Paris, Syllepses 2002 (pp. 167-178).

protestants, catholiques et même « rationalistes », c'est à l'époque avait tout l'aptitude à « admettre » l'existence d'autres pratiques confessionnelles à la condition qu'elles ne mettent pas en question l'ordre public. C'est pourquoi Kant, dans la foulée de sa *Critique de la Raison pure* où il n'est question au fond que des limites sans lesquelles les territoires ne sont pas légitimes, explose contre « le terme condescendant de tolérance ». Le vocabulaire a son importance. Derrière le terme d'origine française tolérance se maintient le mot allemand *Duldung*. C'est celui que Lessing utilise pour sa défense du déisme lorsqu'il publie à partir de 1774 les « Fragments d'un anonyme », c'est-à-dire des manuscrits du théologien Heinrich Samuel Reimarus (par ailleurs professeur de langues orientales au *Gymnasium* de Hambourg)¹⁸, pour qui seule compte la « religion naturelle » enseignée par Jésus et selon lui déjà dévoyée par les Evangiles : *Von Duldung der Deisten*. Lessing l'utilise en pleine connaissance de cause. Car ceux que l'on « tolère » sont ceux que l'on « souffre » à défaut de les accepter pleinement dans une communauté sans souffrance. Reimarus faisait partie, en effet, de ceux dont le combat pour plus de tolérance et de raison était cause de souffrance, pour eux-mêmes et pour la communauté. Et d'autant plus que Reimarus en arrivait à nier ces deux piliers du dogme chrétien que sont la doctrine du péché originel et la rédemption par le Christ. A cet égard il est très significatif que Lessing ait joint la première publication de la « Tolérance des déistes » à un essai sur le pasteur Adam Neuse qui s'était rendu coupable des mêmes dénégations au 16^e siècle et contre lequel l'Eglise du Palatinat avait obtenu du Prince électeur Frédéric le Pieux une condamnation à mort. Où l'on voit jusqu'où va la souffrance. C'est avec cette absence de bornes que Kant veut rompre.

Si donc *Nathan le Sage*, dont l'originalité certes est contestable, présente toutefois un intérêt pour l'histoire des idées, c'est en raison de sa place dans l'évolution de la réflexion de Lessing. Cette pièce était, comme le dit son sous-titre, un « poème dramatique » et par bien des côtés il a puisé à des sources d'inspiration plus littéraires qu'historiques. Le message théologique et moral résume la quintessence de ce qu'on peut tirer du droit naturel et de la religion naturelle : à savoir que, des trois anneaux semblables que le

¹⁸ Il s'agit de passages de l'*Apologie et défense des adorateurs raisonnables de Dieu*, que la fille de Reimarus, décédé en 1768, avait confiés à Lessing ; ce dernier les fait paraître de 1774 à 1778, déclenchant une violente réaction des théologiens orthodoxes. 1778 est aussi l'année où, en août, Lessing ébauche *Nathan le sage* et publie les trois premiers *Dialogues maçonniques*.

père a donnés à ses fils, le « véritable anneau » est celui qui confère à son détenteur la capacité d'agir selon le Bien. C'est un message *éthique*. La foi est en nous-mêmes et non dans les Ecritures et l'Evangile qui l'emporte sur tous les autres est celui de saint Jean : Aimez-vous les uns les autres (cf. *Das Testament Johannis*, 1777). Mais *Nathan* est aussi et surtout partie intégrante de la dernière période de son intervention dans le débat théologique et philosophique déclenché par la publication des sept *Fragments d'un anonyme* (*Fragmente eines Ungenannten*) entre 1774 et 1778. La partie de *L'éducation du genre humain* qui vise l'Ancien Testament est d'ailleurs parue d'abord à la suite des fragments en 1777. Or l'approche *historique et comparative* des religions dont participe *L'éducation du genre humain* conduisait à distinguer les trois monothéismes que le drame, du point de vue éthique, envisageait hors de toute inscription dans l'histoire de l'esprit humain. Cette historicisation est évidemment l'acte majeur de l'*Aufklärung*, dans une large mesure elle en est la marque spécifique. La leçon reste bien entendu, dans une optique exclusivement synchronique, un message de tolérance. Mais *L'éducation du genre humain* est, compte tenu des enjeux phénoménaux qu'elle traite en une centaine de paragraphes — au premier chef l'assimilation de la Révélation à l'éducation —, si ramassée qu'il fallait à Lessing trouver pour chaque grand stade de l'esprit un représentant idéal-typique. Les Arabes et les Musulmans ont donc disparu au profit (si l'on peut dire, car ils n'en profitent guère) des Juifs.

Faire éclater les limites établies de la tolérance requerrait cette inscription dans l'histoire. Mais en même temps il est clair qu'est ainsi établi, au moment où naît la philosophie de l'histoire moderne, un modèle par lequel elle paye son tribut à la théologie dont elle devait s'émanciper : c'est une histoire de l'Occident chrétien. Il en ira de même très longtemps encore ; la philosophie hégélienne de l'histoire en est l'archétype, au point que si — malgré les simplifications « idéal-typiques » là encore — on parvient à mettre ce qu'elle dit des Grecs et des Romains en relation avec ce que l'historiographie nous a appris sur eux, on ne voit guère en revanche de quel peuple et de quelle époque il est question sous la désignation du « monde oriental »¹⁹. Il ne fait pas de doute que Hegel perpétue le schème de pensée du « despotisme oriental » contre lequel tempêtait Herder dans *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité* dès 1774 :

¹⁹ L'hypothèse la plus probable est que le « maître » présente les traits du Pharaon dont il est question dans la Bible.

Nous nous sommes habitués à la notion de despotisme oriental tirée des manifestations les plus exagérées, les plus violentes d'empires pour la plupart en décadence, chez qui ce despotisme n'est qu'un dernier sursaut d'agonie (et par là-même symptôme d'agonie) — et comme selon nos façons de penser (et peut-être de sentir) européennes on ne saurait parler de rien de plus effrayant que le despotisme, on se console en le détachant de lui-même et en l'introduisant dans un milieu où il n'était certainement pas la chose effrayante que nous rêvons en le considérant d'après notre situation²⁰.

Chez Herder le « monde oriental » profite paradoxalement — et pour le coup réellement — de l'offensive impitoyable contre ce « siècle des Lumières » qui mesure tout à son aune et manque singulièrement de sens historique au moment même où il est en train de fonder l'histoire moderne. En même temps qu'il développe une pensée profondément originale par rapport au courant supérieur critique de la philosophie de l'histoire naissante — j'entends par là non pas le courant dominant mais celui qui se constitue en opposition aux Lumières populaires — Herder peut recueillir, et transmettre, un attrait pour l'Orient déjà fortement présent dans la littérature allemande médiévale et qui n'en devient que plus puissant au moment où, dans la philosophie qui se dit populaire, le *Sturm und Drang* vient donner au « populaire » un autre sens que celui de la *Popularphilosophie* bourgeoise et réhabilite dans un même élan la poésie germanique et nordique primitive (Ossian), le Moyen âge et, dans la foulée, la poésie orientale. C'est pourquoi je me suis refusé à sacrifier ici au chapitre habituel, et qu'on peut donc trouver ailleurs, sur la fascination du 18^e siècle par l'Orient — jusqu'au « Divan » de Goethe. Il m'importait beaucoup plus d'insister sur le fait que cet intérêt — qui avant Herder ne semble pas avoir pénétré le courant « supérieur » des Lumières — est en revanche fortement représenté dans la *Popularphilosophie* et notamment dans la pensée pédagogique de l'époque. Sur cette question forcément peu spectaculaire puisque portant sur des auteurs de second plan j'ai pu m'appuyer sur une étude d'ensemble réalisée par Andreas Richter. A titre anecdotique : lorsqu'on consulte l'index des noms, apparaît à côté de Gotthold Ephraim (peu présent dans l'étude) un certain Theophilus Lessing, auteur en 1669 — et ce

²⁰ Johann Gottfried Herder, *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*, traduction de Max Rouché, Paris, Aubier (Editions Montaigne) 1964, p. 125.

n'est pas à négliger pour autant — d'un traité intitulé *De religionum tolerantia*. Il s'agit, il est vrai, du grand père du Lessing dont nous avons retenu le nom, lequel à 22 ans, en prenant toutes les précautions oratoires qui s'imposaient alors, publie cette « disputatio politica ». Les voies de l'*Aufklärung* empruntent des chemins impénétrables et ce n'est pas un des moindres mérites de Herder que d'avoir été, par sa façon de penser, ancré dans la *Popularphilosophie* mais d'avoir incontestablement élevé cette dernière à la dignité du « courant supérieur » et d'avoir, comme il le proclame avec assurance, esquissé ainsi « une autre philosophie de l'histoire ».

Bref — et c'est sûrement la leçon à tirer des réflexions développées ici — on peut croire Herder quand il se pose en porte-parole d'un courant « alternatif ». Dans les *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* la « réhabilitation » de l'Orient, pour autant qu'elle fût encore nécessaire, prend une tournure éclatante. Sur un strict plan imagologique Herder ne rompt pas avec l'image établie de l'Orient, mais il l'inverse complètement. De cette image dont évidemment je pourrais multiplier les exemples empruntés à des auteurs oubliés, on trouve un exemple extrême... chez Kant — dans un traité pré-critique, il est vrai : la quatrième section des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* de 1764, consacrée aux « caractères nationaux dans leurs rapports au beau et au sublime »²¹ :

Jetons encore un regard sur les autres parties du monde. L'Arabe est le plus proche des Orientaux, quoique son goût, fréquemment, dégénère en extravagance. Il est hospitalier, magnanime et sincère ; mais ses récits, ses histoires et, en général, ses sentiments sont toujours mêlés de merveilleux. Son imagination échauffée lui représente les choses dans un jour déformant. La manière même dont se répandit sa religion fut une grande aventure. Si les Arabes sont pour ainsi dire les Espagnols d'Orient, les Persans sont les Français d'Asie, d'un goût assez délicat, bons poètes et polis ; leur gaîté naturelle les incline à suivre avec moins de rigueur les rites de l'Islam²².

²¹ Néanmoins, Kant est Kant et une note appelée dès le titre de cette section précise : « L'on se rendra compte aisément qu'il ne faut pas exiger d'une esquisse de ce genre une parfaite exactitude, que nous cherchons nos modèles dans la foule de ceux qui prétendent à des sentiments plus délicats et qu'il n'est pas de nation où l'on ne rencontre des individus réunissant les plus excellentes qualités de cette espèce » (*Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, traduction de Roger Kempf, Paris, Vrin 1969, p. 51).

²² Ibid.

Dans le cinquième chapitre du Livre XIX, où l'on retrouve beaucoup de traits de cette caractéristique imagologique, Herder élève presque — mais il faut s'attacher justement aux nuances, et aux dissonances — un véritable monument à l'Orient. Pour un temps, rappelle-t-il, les Arabes ont été le plus grand peuple commerçant. Ne se contentant pas de coloniser la côte est et de fonder des établissements jusqu'à Madagascar mais pénétrant jusqu'au cœur de l'Afrique et de ses ressources en or et en caoutchouc, ils ont d'autre part aussi conquis l'Inde jusqu'au Gange et le Turkistan, reliant ainsi le plus lointain Orient avec le monde occidental. En même temps la religion de Mahomet s'est répandue vers l'Est comme vers l'Ouest, et même vers le sud de l'Afrique, vers le Sénégal et chez les Cafres, convertissant finalement plus encore de populations que n'y parvint le christianisme.

Elle éleva les peuples païens qui se convertirent à elle au-dessus de l'idolâtrie grossière des êtres naturels, des constellations célestes et de personnages terrestres pour en faire les adorateurs zélés d'un seul dieu : du créateur, maître et juge du monde²³.

Par certains côtés le Musulman se révèle supérieur même au commun des Chrétiens, dont il méprise à juste titre les débordements, et notamment « la façon de vivre impure ». Herder rappelle ensuite tout ce que les Arabes ont apporté à la civilisation. Si les peuples germaniques qui conquièrent l'Europe avaient disposé d'un livre codifiant leur langue comme le fait le Coran, ils n'auraient pas eu besoin de la sacrifier au latin. Mais ni l'évêque des Goths, Wulfila, ni les hymnes de Kaedmon, ni « L'harmonie des évangiles » du moine Ottfried de Weissenburg ne furent à la hauteur de ce défi. A la lecture de ces lignes on perçoit le sacrifice qu'elles ont dû coûter au chanteur des poésies allemandes et celtiques ; au début des années 1780 l'inspiration du *Sturm und Drang* habite encore la pensée herdérienne. En point d'orgue de ce chapitre il n'oubliera pas d'évoquer « l'éclatant et romantique esprit chevaleresque » de la civilisation arabe. Le nationalisme qu'il professe est cependant tout à fait compatible avec l'universalisme : ce qu'il admire dans la langue arabe, c'est justement le fait qu'elle nous « à travers plusieurs dialectes les liens de l'échange et du commerce entre tant de peuples de l'Est et du Sud », unité des différences dont seule la langue grecque

²³ Johann Gottfried Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduction de Max Rouché, Paris (Editions Montaigne) 1962, p. 431 (traduction modifiée).

avait été capable avant elle. Herder évoque ensuite l'apport des Arabes aux sciences, à la philosophie, à la grammaire, aux mathématiques, à la chimie et à la médecine. Cette philosophie, rappelle-t-il — et l'on pense bien entendu, quoiqu'il ne les nomme pas, à Ibn Sina (Avicenne) et à Ibn Rushd (Averroès) —, s'est développée sur les bases du Coran et n'a utilisé Aristote que pour se donner une forme scientifique. C'est du reste par son intermédiaire et non en référence directe à la Grèce qu'elle a pénétré dans les universités chrétiennes. Les Juifs, dit-il encore, ont été les premiers élèves de cette philosophie ; il ajoute quelques lignes après que les temps nouveaux feraient bien de renouer avec ces origines arabes, et pour ce qui est de la langue, avec les premières poésies en hébreu²⁴, afin d'échapper aux « innombrables idoles d'un art fallacieux de l'exégèse » et avoir le courage « de regarder une image comme une image ». Jugement identique à celui de Lessing, mais plus brutal encore : Herder frappe au cœur en qualifiant d'idolâtrie l'interdiction de l'image.

Certes *Une autre philosophie de l'histoire* avait déjà préparé le terrain. Mais l'intérêt est de constater que le jugement global n'a pas changé : que l'essai de 1774, qui s'inscrivait dans la mouvance des textes fondateurs de l'*Aufklärung*, initiait déjà un modèle théorique durable. La prouesse de Herder a été de réaffirmer, à mille lieues des turqueries et autres fantaisies orientales, une évidence : à savoir que « l'Orient », l'orient hébraïque et arabe, est partie intégrante de la pensée occidentale. Au premier chef à travers la Bible.

Il y a toutefois une ombre au tableau brossé par les *Idées*, une ombre qui ne planait pas encore sur *Une autre philosophie de l'histoire* — ou qui du

²⁴ L'intérêt de Herder pour la première poésie hébraïque est de même nature que son intérêt pour Homère ou pour Ossian. Son approche, qui congédie le caractère divin de l'hébreu et met en parallèle l'auteur de l'Ancien Testament avec Homère ou Ossian, est profondément révolutionnaire et en plein accord avec la critique textuelle moderne de la Bible. Pour Herder, dans son sermon *De la divinité et de l'usage de la Bible* de 1768, les Hébreux sont le premier exemple de la poésie d'un « peuple » telle qu'il la rêve pour l'Allemagne. Le fait que dans *Vom Geist der ebräischen Poesie* (De l'esprit de la poésie hébraïque), Herder écrive, en 1782 justement (à l'époque des *Idées*), qu'il ne saurait y avoir de plus belle poésie que celle que Dieu composa dans l'univers et qu'il ne cesse de nous donner jour après jour, ne doit pas être considéré comme contradictoire. Dans ce texte il interprète le premier livre de la Genèse, le Livre de Job et les Psaumes comme des poésies à la fois hébraïques et orientales attestant une Révélation poétique. Ce qui lui importe est l'ancrage « populaire », réel, de la Révélation, contre son caractère abstrait et contre l'interdiction des images.

moins y était, ainsi qu'on l'a vu, vigoureusement conjurée : l'ombre, justement, du despotisme !

La religion de Mahomet imprègne les hommes d'une paix de l'âme, d'une unité du caractère qui peut, il est vrai, se révéler aussi dangereuse qu'utile mais qui, considérée en soi, demeure appréciable et digne de respect ; en revanche, la polygamie qu'elle autorise, l'interdiction de toute recherche sur le Coran et le despotisme, qu'elle établit dans l'ordre spirituel autant que temporel peut difficilement entraîner des conséquences autres que fâcheuses²⁵.

Incontestablement, le despotisme oriental, quelle que soit la fascination qu'exerce l'Orient, est l'écueil sur lequel achoppe une valorisation sans réserve du « monde oriental ». Lorsque je me suis astreint pour écrire ce texte à résister, autant que possible, à la fascination au deuxième degré qu'exerce rétrospectivement la fascination des Allemands pour l'Orient et à limiter l'approche pour mieux cerner l'enjeu, je ne pensais pas aussi clairement que le résultat de cette limitation mettrait en exergue, plus que tout autre chose et en dépit de tous les dithyrambes sur l'Orient, sur la culture arabe et même — comme on vient de le voir — sur la religion islamique, ce thème du despotisme oriental. Et pourtant Herder, encore fidèle dans les années 80 à sa réhabilitation de toutes les littératures nationales, ne manque pas de souligner que « l'esprit de la nation » arabe est poétique et que cette poésie est « fille, non des faveurs des califes mais de la liberté ».

Boulanger n'est certes pas la seule source du « despotisme oriental » — pas plus que Voltaire et tous ceux auxquels s'en prend Herder à ce propos, notamment Montesquieu qui développe dans *l'Esprit des lois* la théorie que tous les royaumes orientaux sont et ont été despotiques. Il s'agit en fait d'une image sous-jacente et insistante qui s'est constituée à partir d'apports divers et, singulièrement, des apports favorables à la culture arabe et musulmane auxquels ont puisé les auteurs allemands de *l'Aufklärung*, car cette dernière ne prend sens que comme inversion tout aussi stéréotypique du stéréotype du despotisme oriental. Même la parabole des anneaux n'y échappe pas. Elle a toute une tradition littéraire ; on la trouve notamment dans le *Décameron* de Boccace, dans la troisième

²⁵ Ibid., p. 433 (traduction modifiée).

nouvelle de la première journée²⁶. Il est aussi établi, comme on l'a signalé plus haut, que Lessing a emprunté, pour son *Nathan*, à l'*Histoire de Saladin, Sultan d'Égypte et de Syrie* de François-Claude Marin parue en 1758 et aussi à l'*Histoire des Arabes* de l'Abbé Marigny dont il avait lui-même traduit la première partie en 1773. Schiller attribuait en outre dans ses *Historische Memoiren* (1790) « l'origine de cette image embellie du Sultan d'Égypte » aux récits arabes de Bohadin traduits en latin par Schulten (*Vita et res gestae Sultani Saladini auctore*, 1732). Marin chante les louanges de Saladin, « sans cependant dissimuler les cruautés que lui inspira son fanatisme²⁷. » On ne peut en effet manquer de rappeler que les « Capitulations » de Saladin ne furent nullement un édit de tolérance préfigurant l'Edit de Nantes mais bien plutôt un décret chassant les Chrétiens de Jérusalem.

* * *

L'opposition de Kant, chantre de « l'universalisme », à Herder, partisan du « pluralisme », est évidemment une simplification. Du reste Herder, s'il défend une conception différentialiste, et même parfois particulariste, est en même temps résolument hostile à tout ethnocentrisme, donc à toute forme de repli identitaire des cultures ou civilisations. Il suffit de lire aussi bien la philosophie de l'histoire de 1774 que les *Idées* pour se rendre compte que son approche est non seulement comparative mais qu'il s'intéresse au premier chef aux contacts et aux interpénétrations. Herder défend une forme d'universalisme qui entend rendre justice aux différences.

Dans le cas de Kant les choses ne sont, si l'on dépasse les lieux communs, guère différentes. On pourrait bien sûr invoquer contre lui des textes qui véhiculent des stéréotypes de nature à accréditer une supériorité de la civilisation occidentale et donc une conception européocentriste de l'universalisme. À l'inverse et sous le prétexte que ces déclarations se trouvent dans un texte de 1764, les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, on pourrait être tenté de les passer par pertes et profits en les attribuant à la « période précritique ». Mais le fait que des déclarations de même nature réapparaissent jusque dans l'*Anthropologie* est plus troublant, et l'on aurait certainement tort de se croire tiré d'affaire en invoquant cette fois qu'il s'agit de la partie « populaire » de l'œuvre de Kant et qu'elle n'a qu'un statut

²⁶ « quale delle tre leggi tu reputi la verace, o la giudaica o la saracina o la critiana ».

²⁷ *Nathan le sage*, préface de Robert Pitrou, Paris, Aubier (Editions Montaigne) s.d., p. XXIV.

« pragmatique ». Ce serait lui faire insulte et ignorer l'articulation du registre pragmatique et du registre critique. Il faut bien plutôt prendre au sérieux le fait que Kant n'a finalement pas renié ces déclarations et s'interroger sur la façon dont elles prennent place dans la cohérence de sa pensée. La clef, comme je l'ai fait valoir dans *Kant. Histoire et citoyenneté* (1995), est la téléologie²⁸.

Kant relativise à deux reprises l'attitude qui consiste à prendre pour argent comptant les différences nationales. Dans sa polémique avec Forster, passionné de voyages, fils du pasteur Johann Georg Forster, qui de 1772 à 1775 avait accompagné Cook lors de son second voyage autour de la terre et dont il publia en 1777 le récit, Kant remercie, quoiqu'ironiquement, le « voyageur empirique » :

Il est sans aucun doute certain que par le seul tâtonnement empirique et sans un principe conducteur qui oriente la recherche aucune finalité n'aurait jamais été découverte, car organiser l'expérience méthodiquement, cela s'appelle simplement observer. Grand merci au voyageur purement empirique et à ses récits, spécialement quand il s'agit d'arriver à une connaissance cohérente, dont la raison doit se servir pour confirmer une théorie! Ordinairement, voici sa réponse à toute question qu'on lui pose: « Je l'aurais bien remarqué, si j'avais su qu'on m'interrogeait là-dessus »²⁹.

C'est aussi une façon de constater l'insuffisance des récits de voyage « scientifiques ». Dans son compte rendu de la deuxième partie des *Idées* il s'associe au regret exprimé par Herder à la fin du livre VI de la première partie et déplore l'insuffisance des observations empiriques et surtout de leur exploitation critique³⁰. La seconde relativisation, Kant se l'applique en bonne logique à lui-même dans la note de bas de page de la quatrième section des *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime* :

²⁸ Cf. Raulet, *Kant. Histoire et citoyenneté*, Paris, P.U.F. 1996 (coll. « Philosophies »). Réédition in: Paul Clavier / Mai Lequan / G. Raulet / André Tosel / Christophe Bouriau, *La philosophie de Kant*, Paris, PUF 2003 (coll. Quadrige), pp. 217-412.

²⁹ « Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie », in Kant, *La philosophie de l'histoire*, trad. fr. par S. Piobetta, Paris, Aubier 1947, p. 178.

³⁰ « Compte rendu de Herder: *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité* », in Kant, *La philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 120.

Je n'ai pas pour dessein de peindre dans le détail les caractères nationaux, mais seulement d'esquisser en quelques traits leurs rapports au beau et au sublime. L'on se rendra compte aisément qu'il ne faut pas exiger d'une esquisse de ce genre une parfaite exactitude, que nous cherchons nos modèles dans la foule de ceux qui prétendent à des sentiments plus délicats, et qu'il n'est pas de nation où l'on ne rencontre des individus réunissant les plus excellentes qualités de cette espèce. Aussi les critiques occasionnellement adressées à un peuple ne doivent-elles blesser personne, chacun pouvant renvoyer la balle à son voisin. Je n'examinerai point si ces différences qui séparent les nations sont accidentelles, corrélatives des circonstances et des formes de gouvernement, ou si elles sont nécessairement liées au climat³¹.

Mais surtout, ce n'est pas « l'Europe » qui est érigée en critère, c'est le progrès des Lumières, comme il devient clair lorsque Kant constate avec une évidente consternation qu'

on célèbre encore à Pékin une cérémonie qui a pour but de chasser par un grand bruit, à la faveur des éclipses de soleil ou de lune, le dragon qui veut dévorer les corps célestes. Et quoiqu'on soit aujourd'hui mieux éclairé, l'on conserve ce pitoyable usage qui date des temps d'ignorance les plus reculés³².

Il s'indigne aussi, en en tirant immédiatement une leçon *pro domo*, que

les filles d'Orient sont captives leur vie durant, qu'elles soient filles ou mariées à un homme barbare nul et toujours ombrageux. S'étonnerait-on que les Noirs, à plus forte raison, aient réduit la femme au plus rigoureux esclavage? Aussi bien n'est-il pas d'empire plus tyrannique que celui des lâches sur les faibles; c'est ainsi que chez nous tel homme est un tyran dans sa cuisine, qui, hors de sa maison, n'ose regarder personne en face³³.

³¹ *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, op. cit., p. 51. A la page suivante, il ajoute encore en note: « Faut-il me disculper encore? Tout peuple présente des caractères dignes d'éloges dans tous les genres et celui qu'atteint tel ou tel reproche, s'il est assez fin pour bien entendre ses intérêts, saura s'excepter lui-même et abandonner les autres à leur sort. »

³² Ibid. (note).

³³ Ibid.

Il faut donc conclure, avec Michèle Crampe-Casnabet, que « l'Anthropologie est un texte anti-européano-centriste »³⁴, et en tout cas qu'il n'est pas européocentriste. Il s'en dégage simplement une opposition entre nations despotiques et nations, sinon déjà républicaines, du moins en marche vers la république, entre peuples éclairés et peuples non-éclairés. C'est par cela qu'il me semble inévitable et nécessaire de conclure.

³⁴ Michèle Crampe-Casnabet, « Europe et cosmopolitisme — la question de la paix », in *L'idée de l'Europe au fil de deux millénaires*, Paris, Beauchesne 1994, p. 155. Cf. Raulet, « Kant était-il européen? », in Michèle Madonna-Desbazeille (dir.), *L'Europe, naissance d'une utopie?*, Paris, L'Harmattan 1996, pp. 99-128.