

Laval théologique et philosophique



TOSEL, André, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, suivi de textes choisis de la *Doctrina du droit*

Lionel Ponton

Volume 45, Number 3, octobre 1989

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400486ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400486ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Ponton, L. (1989). Review of [TOSEL, André, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, suivi de textes choisis de la *Doctrina du droit*]. *Laval théologique et philosophique*, 45(3), 450–453. <https://doi.org/10.7202/400486ar>

André TOSEL, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, suivi de textes choisis de la *Doctrine du droit* traduits par J.-P. Lefebvre, P.U.F., 1988, 124 pages (17,5 × 11,5 cm).

Ce recueil, consacré à la pensée politique d'Emmanuel Kant, prend place dans la collection « Philosophies » dirigée par François Balibar, Jean-Pierre Lefebvre, Pierre Macherey et Yves Vargas. Il comprend une chronologie des œuvres de Kant et de ses contemporains, un vocabulaire succinct, une présentation quadripartite (Le fait du droit de la Révolution française, Le droit dans l'histoire, Le droit privé, Le droit public) par André Tsel, des extraits de la *Métaphysique des mœurs*, *Doctrine du droit*, traduits par Jean-Pierre Lefebvre, et enfin une bibliographie sommaire. La collection « Philosophies » se propose, comme on le sait déjà (la série compte maintenant 16 titres), d'élargir le domaine des œuvres et des problèmes dits philosophiques, et d'en faciliter l'accès « à un public qui en a été tenu écarté jusqu'ici ». Mais le présent recueil dépasse de beaucoup cet objectif ; il renouvelle la traduction de la *Doctrine du droit* et met de l'avant une interprétation discutable mais stimulante de la philosophie politique de Kant.

Au plan de la traduction, les innovations sont audacieuses. Ainsi Jean-Pierre Lefebvre maintient le terme allemand *Willkür*, qu'il considère comme difficilement traduisible : « Ce terme se situe à mi-chemin du concept "neutre" d'*arbitre* et de *libre arbitre*, et du concept d'*arbitraire*, qui est connoté négativement. En réalité, Kant l'emploie conformément à son étymologie, dans le sens du choix » (p. 101). Avec prudence, il fait cependant suivre *Willkür* de *choix* et de *bon vouloir*. Il refuse par ailleurs de traduire *des gemeinen Wesens* par *république*, le mot *collectivité* lui paraissant plus approprié, et il rend *Staatsbürger* par *citoyens politiques* et *Staatsgenossen* par *compagnons d'État*. Il signale que l'expression *Weltbürgerrecht* pourrait avoir pour équivalent « droit civil mondial » ou « droit du citoyen mondial ». Peut-être serait-il plus exact d'employer tout simplement l'expression « droit bourgeois mondial », puisque le droit dit « cosmopolitique » n'est pas à proprement parler « politique ».

Dans son commentaire, André Tsel se fait le défenseur d'une thèse pour le moins surprenante. S'inspirant de l'ouvrage qu'il juge décisif de D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant* (Napoli, 1985), il soutient que Kant, parce qu'il se trouvait « en situation de persécution », a pratiqué, tout en évitant le mensonge, un art d'écrire qui s'accommode de feintes, d'ambiguïtés, de demi-vérités. Cette quasi-duplicité serait à vrai dire le reflet des antinomies de l'histoire. Ainsi Kant condamne sans équivoque ce qu'on appelle vulgairement le droit de résistance à l'État légal et, pourtant, il demeure « d'une constante fidélité à la substance de l'événement révolutionnaire considéré comme avènement du droit ». D'une part, en effet, la violence serait contraire au droit qu'elle abolirait en opérant un retour à l'état de nature et, d'autre part, elle engendrerait un nouveau droit supérieur au droit précédent. Voici comment s'exprime André Tsel : « La révolution, cette contre-violence qui demeure violence, réactive la situation que la philosophie de l'histoire et la théorie du droit pensent comme originelles (...) Là où domine la rébellion, il n'existe ni droit ni peuple. Comment alors sortir de cet état de nature qui se reproduit au sein de l'ordre positif sinon en entrant dans un état civil ? Originellement la sortie hors de l'état de nature passe par une contre-violence originaire fondatrice des lois » (pp. 15-16). Dans l'appendice de la deuxième édition de la *Métaphysique des mœurs* (p. 255 de la traduction Philonenko), Kant est pourtant parfaitement explicite. Dès qu'une constitution juridique existe et bien qu'elle puisse être affectée de grands défauts, « il est cependant interdit et punissable de lui résister ». Il développe longuement sa pensée sur ce point. Si le peuple opposait la violence à la constitution et à l'autorité suprême, « il s'imaginerait avoir le droit de mettre la violence à la place de la législation suprême prescrivant souverainement tous les droits, ce qui produirait une volonté suprême se détruisant elle-même ». Le postulat du droit public qui commande de quitter l'état de nature nous interdit, avec la même fermeté, d'y

retourner. Si un tel retour se produisait, tout serait à refaire et la violence serait bien incapable de faire émerger une nouvelle volonté générale. Vaut mieux un droit imparfait que pas de droit du tout et la perspective d'un commencement absolu. Le désordre et l'anarchie n'engendrent pas le droit. Tel est l'enseignement de Kant.

André Tosel illustre sa thèse par un exemple apparemment révélateur. Kant, en se plaçant au point de vue juridique, condamnerait l'exécution formelle du roi Louis XVI, mais il déclarerait cette exécution par ailleurs légitime au point de vue historique. En jugeant et en exécutant le souverain pour son activité législative passée, les représentants du peuple se sont constitués en souverain du souverain et ont subverti le principe fondamental du droit public. Cependant, Kant serait d'avis que les représentants du peuple auraient dû plutôt juger et exécuter le citoyen Capet, qui se préparait à remonter sur le trône. Ainsi, selon l'auteur, leur crime avait des circonstances atténuantes. Pourtant l'enseignement de Kant est clair et sans ambiguïté. Il s'oppose à ce qu'on fasse usage de violence à l'égard de la « personne suprême » redescendue à l'état de simple particulier. « Puisque la rébellion qui l'a dépossédé était injuste », le roi devenu simple citoyen « conserve son droit au pouvoir ». Il n'a pas d'ailleurs quitté la France pour prendre la direction de la coalition européenne qui s'était formée pour lui venir en aide. Aussi l'exécution du roi dans les formes est-elle un crime qui « durera éternellement » et qui est sans excuse. Si dans le *Conflit des Facultés* (la deuxième section a été rédigée en 1795), Kant parle longuement de l'enthousiasme des peuples qui ont, de loin, comme spectateurs, assisté à la Révolution française, dans la *Doctrine du droit* (1797), il revient sur cette description en affirmant avec profondeur : « Mais ce qui remplit d'épouvante une âme pleine d'idées du droit de l'homme, c'est l'exécution formelle, et le sentiment de cette épouvante se répète chaque fois et aussi souvent que l'on pense à cette scène, par exemple au destin de Charles 1^{er} ou de Louis XVI. Mais comment s'explique-t-on ce sentiment — qui n'est pas ici esthétique (sentiment de sympathie, effet de l'imagination qui se met à la place de celui qui endure la souffrance), mais moral — d'un renversement complet de toutes les notions de droit ? » Le sentiment esthétique des peuples spectateurs s'est transformé soudain en un sentiment moral de vive indignation et de profonde réprobation. Un acte de violence a été impudemment élevé au-dessus du droit le plus sacré. Kant parle ouvertement d'un « suicide opéré par l'État sur lui-même ». Le recours à la procédure juridique, dira-t-on, et Kant aborde cette hypothèse, n'étant voulu que pour donner à la mort du roi l'aspect d'un châtement. En réalité, le peuple aurait cédé à la peur. La riposte de Kant est cinglante : « mais c'est là un palliatif malheureux, car une telle usurpation du peuple serait encore pire que le meurtre, puisqu'elle contiendrait un principe qui rendrait impossible le rétablissement de l'État renversé ». Tout en prétendant que Kant s'efforce de déjouer la censure qui lui impose de condamner l'exécution formelle de Louis XVI, André Tosel est bien forcé d'admettre que les révolutionnaires français, en s'attaquant à la source même du droit et au principe premier de toute vie politique, ont « divisé le souverain contre lui-même » et « empêché la consolidation de leur propre pouvoir souverain légitime » (p. 88). De fait, c'est précisément l'épisode de l'exécution du roi qui amène Kant à douter de la bonne marche de l'expérience française. Il est devenu évident pour tous que les révolutionnaires, en rejetant l'État de droit, ont trahi la république et compromis, ou tout au moins retardé, sa réalisation.

Tel n'est pas l'avis d'André Tosel. Selon lui, Kant n'a pas abandonné les espoirs qu'il avait placés dans la réussite de l'événement français. Ainsi il ne dénonce ni Robespierre ni la Terreur. Il qualifierait même Robespierre et les Jacobins de « politiques moraux » exposés certes à des erreurs, mais ramenés aussitôt, par leur expérience et leur sens de l'idéal, dans le droit chemin. Plus loin, il suggère que Kant a plutôt en vue « la fin de la Convention montagnarde et l'installation de la Convention thermidorienne » (p. 21). Contre de tels propos, il suffit d'indiquer que, dans l'article *Théorie et pratique* de 1793, Kant rejette déjà la conception vulgaire du droit public qui associe celui-ci au bonheur du peuple et qui refuse de prendre en

considération « la constitution légale qui garantit la liberté de chacun par des lois ». La réputation du grand comité de Salut public que dominait Robespierre n'a pas manqué de franchir les frontières de la France. Dans ses *Principes de la philosophie du droit* § 231, Hegel note laconiquement, plusieurs années plus tard : « on ne sait que trop quelles conséquences on a tirées de ce bien du peuple (salut du peuple) ». Certes, dans le *Conflit des Facultés* (deuxième section), Kant continue de croire qu'il existe dans la nature humaine une *faculté de progresser*. La sympathie universelle et désintéressée qu'ont éprouvée les peuples les plus divers pour la Révolution française l'a rendue manifeste. Il faut tenir à cet acquis, ajoute-t-il, « même si le but visé par cet événement n'était pas encore atteint aujourd'hui, quand bien même la révolution ou la réforme de la constitution d'un peuple aurait finalement échoué, ou bien si, passé un certain temps, tout retombait dans l'ornière précédente... ». Kant ne place plus ses espoirs dans le succès de la Révolution et il est loin d'appuyer inconditionnellement la Convention montagnarde ou la Convention thermidorienne. Certes, il ne néglige pas l'événement, mais il table moins sur les stratégies des politiques français que sur la disposition morale commune du genre humain, publiquement révélée dans l'expérience à l'occasion de la Révolution, à consentir à l'*idéal*, c'est-à-dire à reconnaître abstraitement le droit d'un peuple à se donner librement une constitution, et une constitution propre à favoriser la paix, théoriquement une république *selon la lettre*.

Pour André Tosel, l'adhésion de Kant à la Révolution française serait si profonde qu'il en viendrait à considérer les assemblées révolutionnaires comme occupant, durant les périodes de vide juridique, la fonction du maître éclairé, « capable d'éduquer la bonne volonté ». Certes, Kant réclame avec vigueur le droit de plume, c'est-à-dire le droit de se prononcer sur les questions politiques et de proposer des réformes, mais il le fait au nom de la « classe des philosophes » en précisant que cette classe « est, par sa nature même, incapable de former des rassemblements et des clubs », et par conséquent qu'elle échappe « au soupçon d'esprit de *propagande* » (fin du deuxième supplément du *Projet de paix perpétuelle*). Rien n'est plus éloigné de la pensée de Kant que de transformer la foule révolutionnaire en ce « maître juste » et « indéfectible », dont la recherche constitue pour lui, dans l'*Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, un problème insoluble en principe.

À la page 56, André Tosel fait allusion à la déclaration de Marx selon laquelle la théorie kantienne de la Révolution française serait typiquement allemande. Kant y défendrait un droit nouveau opposé à celui de l'Ancien Régime, mais relié au libéralisme allemand qui présentait, par rapport au libéralisme français ou anglais, un caractère archaïque. Tosel donne l'exemple de la propriété privée, que Kant rattache encore au droit d'occupation. Kant aurait donc traduit le mouvement libéral qui s'affirmait en France dans un langage propre au libéralisme allemand et, par conséquent, désuet. Il y a plus. Marx note, dans l'*Idéologie allemande*, que la « bonne volonté » kantienne dans la deuxième *Critique* est la contrepartie « de l'impuissance, de l'accablement et de la misère des bourgeois allemands dont les intérêts mesquins n'ont jamais pu se développer pour se changer en intérêts nationaux... » Peut-être faut-il, dans la sphère politique, considérer également comme spécifiquement allemande la « volonté générale » kantienne, « qui est fondée en raison, que tous révèrent, mais qui est pratiquement impuissante » (*Projet de paix perpétuelle*, Gibelin, 1947, p. 44). Par le moyen des penchants qui se limitent les uns les autres, la nature vient heureusement en aide à la volonté générale. Il est même essentiel de tenir compte de l'usage que peut faire la raison de l'opposition des penchants dans la formulation du problème de la constitution d'un État si l'on veut que ce problème ne soit pas insoluble. L'optimisme de Kant est mitigé. Il admet qu'il est difficile d'établir la constitution républicaine — la seule « qui soit parfaitement adaptée au Droit de l'homme » — et encore plus difficile de la maintenir. La vie politique se déploie sur un fond de « sagesse négative » qui ne se constitue qu'avec le temps de sorte que l'humanité — et non tel ou tel peuple — est, pour lui, le

véritable sujet de l'histoire. Aux partisans de la seule volonté, il lance le mot de Bouterwek : « Le roseau, ployé trop fort, rompt ; et qui veut trop, ne veut rien. »

Kant a eu certes des démêlés avec la censure officielle et sociale. Il la combat ouvertement dans la première préface de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793). Il répond avec conviction à la lettre de réprimande que lui a adressée le roi Frédéric-Guillaume au sujet du même ouvrage (Préface du *Conflit des Facultés*). Bien plus, il dénonce sans ménagements les sycophantes calomniateurs qui font passer les recherches politiques pour « soif de nouveauté, jacobinisme et agitation factieuse » (*Le Conflit des Facultés*, deuxième section, note 2). L'usage public de la raison a pour Kant une importance si considérable, même et surtout au point de vue civique, qu'il est tout à fait injuste de réduire son œuvre à « un art d'écrire en temps de persécution », pour reprendre une expression de Leo Strauss plus utile dans d'autres contextes (*Persecution and the Art of Writing*, 1952). Kant, pour un temps limité, a certes accepté de ne pas enseigner telle ou telle question, mais il n'a jamais intentionnellement déguisé ou masqué sa pensée.

Lionel PONTON
Université Laval

Juan Luis SEGUNDO, *Jésus devant la conscience moderne. L'histoire perdue*. Coll. « Cogitatio Fidei ». Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, 399 pages (21.5 × 13.5 cm).

Cet ouvrage de J.L. Segundo a bel et bien été écrit « dans la mouvance des théologies latino-américaines de la libération ». Pourtant, on se rend compte d'emblée que la démarche qu'il nous propose diverge passablement de celle à laquelle nous avions habitués les principaux tenants de ces théologies.

Disons d'abord que le titre interroge : sera-t-il question des rapports entre foi et modernité¹ ? Ensuite, la problématique principale étonne : l'auteur désire « entrer en dialogue avec les athées à propos de la signification de Jésus de Nazareth » (p. 39). On croirait que Segundo fait siennes des préoccupations typiques aux théologies progressives européennes et nord-américaines, alors qu'on nous avait maintes fois affirmé (Gutierrez, Boff...) qu'en Amérique latine l'interlocuteur privilégié du théologien, ce n'est pas le « non-croyant », mais bien la « non-personne ». Qui plus est, on ne trouve pratiquement pas de références à l'expérience des communautés ecclésiales de base qui constituent depuis une vingtaine d'années le ferment de la réflexion théologique à l'intérieur du continent.

Toutefois, il nous faut esquisser brièvement le cheminement de l'auteur pour montrer que si son ouvrage demeure profondément lié à la théologie de la libération, c'est entre autres parce qu'il nous propose une relecture politique des évangiles tout à fait adaptée au contexte latino-américain et qui donne une place prépondérante à l'option préférentielle pour les pauvres. Segundo s'intéresse par là aux fondements mêmes de la théologie de la libération.

Le tout débute par une vaste introduction méthodologique dans laquelle Segundo définit ses deux concepts opératoires : *foi* et *idéologie*. D'entrée de jeu, il tient à nous préciser que son acception du concept « foi » ne recouvre pas de façon exclusive la sphère du religieux. Il s'agit

1. La première édition en langue espagnole, dont celle-ci constitue un abrégé retravaillé, nous apparaissait comporter un titre plus significatif : *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*.