

Quel destin pour l'esprit des Lumières ?

Pourquoi une telle question ? Parce que les *Lumières* furent d'abord un phénomène européen qui fut longtemps perçu comme un ample mouvement de libération universelle ; or, à l'heure présente, cette perception, de toute évidence, s'est voilée. Le grand élan qui poussait à s'affranchir des vieilles tutelles s'essouffle, au point qu'on accuse l'idéologie des Lumières d'avoir promu un universalisme fallacieux, autocentré, nivelant les différentes identités culturelles. Par ailleurs, cet universalisme s'afficha chez des penseurs portés par une foi dans le progrès des sciences et des techniques, d'où la rédaction de cet ouvrage gigantesque : *L'Encyclopédie*. Or à l'heure présente, le développement industriel, produit de sciences appliquées, a un tel impact sur notre « environnement » qu'on aboutit à une remise en question d'un progrès linéaire des forces productives. On est entré dans l'ère du soupçon. L'idée de progrès eut pour écrin une nouvelle subjectivité affirmant son autonomie ; on put revendiquer enfin sa liberté d'opinion, d'où la quête de nouveaux droits et l'aspiration à de nouvelles structures politiques. Mais c'est tout un édifice social et politique qui sera définitivement ébranlé. Les romantiques de la première génération (Chateaubriand) s'en prendront au rationalisme du siècle des Lumières pour lui imputer la responsabilité des convulsions révolutionnaires. Dénonçant un universalisme abstrait prédisposant à une laïcisation du monde, déplorant l'état d'un tissu social rompu au profit d'un individualisme calculateur ou d'un affairisme galopant (Balzac), le romantisme contribuera à nourrir un pessimisme dont le souffle mortifère se répandra jusqu'au XX^e siècle, en particulier au sein de l'école de Francfort. Ainsi les auteurs de la *Dialectique de la raison* (1947) Horkheimer et Adorno, n'hésiteront pas à soutenir que la raison des Lumières a manqué sa cible : elle voulait émanciper d'un pouvoir théologico-politique, d'une société de rangs, de l'ignorance, mais elle aurait promu une raison instrumentale, au service d'une liberté d'entreprendre sans borne, détruisant les rapports humains et la nature elle-même. Cette postmodernité n'est-elle pas elle-même propre à pervertir une heureuse intelligence de la pensée des Lumières ?

I

L'héritage des Lumières

Lorsqu'on use du mot *Lumières*, que nous vient-il en tête ? Assez spontanément nous viennent à l'esprit le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire ou l'œuvre titanesque et ô combien prestigieuse de Diderot et d'Alembert, l'*Encyclopédie*, monument de dix-sept volumes de textes et onze volumes de planches, monument entrepris à partir de 1745 et publié difficilement sur plusieurs décennies. Ce serait se méprendre sur la portée de cet ouvrage que de l'embrasser comme un inventaire des sciences, des arts et des métiers mis à la disposition d'un public soucieux d'épouser commodément son temps. A ne retenir que sa dimension didactique, on oublierait vite que l'intention qui préside à l'élaboration de l'*Encyclopédie* vise, certes, à instruire le lecteur en établissant des liens organiques entre des pratiques techniques ou des sciences bien identifiées, mais ces liens n'excluent pas que le lecteur puisse, à son insu, être conduit là où les auteurs veulent le mener ; en d'autres termes, en ouvrant les pages de l'*Encyclopédie*, on s'expose à céder à une mode chère à ce siècle, celle du maniement du dictionnaire, et, par là, à se laisser porter par une procédure de "lecture tactique". Ainsi si notre curiosité ou simplement le hasard nous mènent à parcourir les lignes de l'article *Capuchons*, sa proximité avec l'article *Cordeliers* nous incite à le lire, et ce sera l'occasion de prendre la mesure d'une virulente charge contre les congrégations religieuses ; de même qu'un esprit épris de tout ce qu'on peut ranger sous la rubrique *Histoire naturelle* ira lire l'article de Diderot *Agnus Scythicus*, en vue de mieux connaître les vertus extraordinaire de la plante ainsi dénommée, il aura la surprise d'apprendre que bon nombre de savants lui ont attribué ces vertus sans l'avoir jamais vue ; dès lors, c'est au procès d'une fascination du merveilleux, à l'élimination des ferments d'une superstition altérant le jugement des savants eux-mêmes, que la lecture de cet article nous invite. Aussi doit-on soutenir que c'est au lecteur de jouer sur les entrées, de repérer un système d'ordre ; le système alphabétique de l'*Encyclopédie*, comme celui du célèbre *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, loin d'être un carcan pour l'esprit de libre examen, laisse libre cours à ce que Diderot lui-même, bien avant Hegel, nomme les « ruses de la raison », celles qui, s'appuyant sur une entrée anodine, ouvre à un questionnement d'une audace manifeste (comme Voltaire qui, à l'article *Inondation*, phénomène météorologique commun, s'attache à désacraliser le déluge ou à l'article *Métempsychose* interroge l'eucharistie).

D'ores et déjà, à l'aide de ces quelques rappels, il apparaît que les hommes des Lumières ont écrit pour agir. Que tirer de ces quelques remarques concernant *L'Encyclopédie* ou le *Dictionnaire philosophique* ? Tout simplement ceci : leurs auteurs, s'ils nous entraînent vers de fortes interrogations par quelques détours qu'on emprunte plus ou moins fortuitement, travaillent d'abord à la conquête de notre *autonomie*. La diffusion des connaissances par le biais de ce type d'ouvrages, qu'il s'agisse des dictionnaires encyclopédiques, dictionnaires raisonnés à vocation *totalisante*, de dictionnaires historiques (comme celui de Bayle), de dictionnaires "portatifs" (celui de Voltaire), obéit à une ambition de vulgarisation des savoirs, voire de *démocratisation*, quoique ce terme puisse paraître anachronique. L'esprit des Lumières, en mettant en évidence la nécessité de l'expérimentation (comme dans l'article « *Agnus Scythicus* » de Diderot), en alliant la raison au réel pour nous soustraire aux croyances dogmatiquement inculquées (comme dans l'article *Inondation* de Voltaire), invite au refus de tous les conservatismes, au refus des vérités mal instruites ou intouchables ; cette contestation de l'« achevé » prédispose à un travail de recomposition des modèles hérités poussant chacun à cultiver son esprit critique ; en résumé, son exercice aboutit à promouvoir un idéal d'indépendance à l'égard de toute contrainte extérieure. Kant saura clairement exprimer cette ambition dans un opuscule de 1784 demeuré célèbre : *Qu'est-ce que les Lumières ?* « La sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement (pouvoir de penser) sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude* (« Ose penser »). Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières¹. »

En majorant l'exercice de sa seule raison, toute personne humaine est apte à se délester du poids des tutelles extérieures : aucune instance institutionnelle (un « directeur de conscience » qui en serait issu, comme le suggère Kant), aucune œuvre (un « livre », ajoute le penseur de Königsberg, que ce livre soit sacré ou profane) ne peuvent être opposables *de jure* à l'affirmation de sa propre autonomie. La puissance tutélaire que la pensée des Lumières perçoit comme la plus prégnante est celle de l'Église, appareil qui lui-même offre son assise aux diverses monarchies d'Europe. De la sorte, gagner en autonomie, c'est d'abord s'émanciper de cet appareil et de l'idéologie qu'il diffuse dans tout le corps social et politique. Ce souci

¹ Emmanuel KANT, *Qu'est-ce que les Lumières*, Paris, Hatier, coll. « Classiques & Cie », 2007, p. 5.

d'affranchissement est lui-même inséparable de l'emploi très calculé des effets du mot « Lumières » par ceux qui l'ont promu ; en effet, dans la mesure où ce terme vise, manifestement, à se substituer à ce que, jouant sur l'ignorance ou la passivité des peuples, l'Église et le pouvoir prêtent à la lumière *divine* ou *supernaturelle*, cette dernière va peu à peu céder la place à ce que l'acceptation du terme « Lumières » au pluriel inclut, c'est-à-dire à tout ce qui va procéder de l'exercice de la lumière *naturelle* de la seule raison. Le mouvement des Lumières (mouvement transnational, *illuminismo* en Italie, *enlightenment* en Grande-Bretagne, *Aufklärung* en Allemagne, etc.) s'ingénie donc à laïciser l'emploi du mot « lumière » : la prééminence de la lumière de la Révélation désormais contestée et récusée, la raison a le champ libre pour établir son propre savoir. Sortir de la minorité, selon l'expression de Kant, c'est donc promouvoir une raison apte à se réassurer par elle-même, sans la sujétion à une verticalité transcendante. En d'autres termes, le mouvement des Lumières, c'est l'homme à la conquête de son autonomie, et cette autonomie, c'est l'autonomie de la connaissance, laquelle se renforce au fur et à mesure des avancées de la science. La course des astres obéit à une nouvelle mécanique céleste, l'examen des formes vivantes exclut de plus en plus l'idée d'un emboîtement des gènes dans le processus de la génération, la combustion des corps suppose d'autres échanges que ceux qu'on impute au mystérieux phlogistique, etc., en bref, la connaissance procède d'une investigation expérimentale, libre de toute subordination à de prétendues puissances surnaturelles ou magiques ; c'est tout un courant empiriste qui, peu à peu, l'emporte sur d'obscures croyances et le monde s'en trouve "démystifié", on dirait désormais "désenchanté". La Bible ne peut plus être sollicitée comme délivrant une explication du monde et la notion de *création ex nihilo* n'apparaît plus d'aucun secours pour rendre compte de ce qui est. Les disciplines spéculatives qui ont, de longue date, accompagné l'intelligence des textes sacrés, comme la théologie ou la métaphysique, sont mises à l'écart, aussi les autorités qui se targuent d'en être les gardiennes sont-elles déconsidérées. En somme, l'autonomie de la connaissance suppose la critique des religions révélées, non seulement parce que les autorités qui les perpétuent font collusion avec le pouvoir, mais aussi parce que, en négligeant le rôle de l'expérience, en minorant l'importance d'une observation ayant la seule raison pour guide, elles font de ces religions le substrat permanent de mille superstitions. Afin de ne pas se heurter frontalement aux autorités religieuses ou politiques, l'esprit des Lumières use de divers subterfuges, par exemple, comme l'imagine Montesquieu, en faisant endosser le rôle de *naïfs* à deux persans parcourant l'Europe, observant plus particulièrement la fin du règne de Louis XIV ; leur prétendue ingénuité ou candeur permet de placer

dans leur bouche des propos véhiculant une réflexion critique qu'un procédé plus direct n'aurait pu assurer, comme ceux, ô combien audacieux, qu'on trouve dans la lettre XXIV des *Lettres persanes* : « Ce que je te dis de ce prince ne doit pas t'étonner : il y a un autre magicien, plus fort que lui, qui n'est pas moins maître de son esprit qu'il est lui-même de celui des autres. Ce magicien s'appelle le Pape. Tantôt il lui fait croire que trois ne font qu'un, que le pain qu'on mange n'est pas du pain, ou que le vin qu'on boit n'est pas du vin, et mille autres de cette espèce ». Au procédé de la naïveté feinte s'en ajoutent bien d'autres, comme celui qui consiste à soutenir le contraire de ce que l'on pense : c'est l'arme même de l'*ironie*. A ce propos, on ne saurait omettre de rappeler qu'elle fut fréquemment maniée par Voltaire ; en simulant l'approbation d'une opinion, le maître de Ferney échappe à la censure alors même que personne n'est dupe de l'ineptie caractérisant l'opinion visée, comme lorsque notre auteur amorce sa définition de l'*Inquisition* dans son *Dictionnaire* : « L'*Inquisition*, institution admirable... ». Le mordant de l'ironie peut se combiner à des traits d'humour comme à l'article *Abbé* qui commence par la brève citation d'une chanson dont le lecteur n'ignore pas la suite, laquelle met en scène un abbé goûtant aux jeux qu'on partage avec des femmes de petite vertu.

L'aspiration à l'autonomie de la connaissance obéit donc à différents ressorts qu'évidemment, on ne peut tous examiner ; tous convergent vers un même effet : s'affranchir des tutelles extérieures. En dénonçant la collusion entre le pouvoir politique et les membres du clergé, en refusant une foi reposant essentiellement sur l'effroi et d'innombrables superstitions, c'est tout un vivre en commun que l'esprit des Lumières ébranle et agite, aussi à l'aspiration à l'autonomie intellectuelle se mêle une autre exigence : celle d'une « autonomie politique ». En effet, dans une configuration culturelle où toute une réflexion critique ose s'en prendre aux textes les plus sacrés, à l'Église qui, du fait de sa cupidité, de son intolérance, a trahi l'*humanité* même de ses textes fondateurs (amour du prochain, soutien aux plus faibles, etc.), comment peut-on encore affirmer que le trône royal pourrait être « le trône de Dieu même² » ? Le principe d'une monarchie établie de *droit divin* est objet de soupçon, invoquer Bossuet pour le conforter n'est plus guère efficace. En somme, c'est la légitimité du pouvoir absolutiste qui s'en trouve sérieusement écornée. Pour bon nombre des penseurs des Lumières, le modèle anglais inspirera leurs réflexions ; la référence à ce modèle provoquera la montée en puissance d'un refus du caractère inégalitaire de la société : c'est toute une société de rangs qui va

² Jacques Bénigne BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le Dauphin*, Paris, chez Pierre Cot, 1709, livre III, article 2, proposition 1.

peu à peu vaciller. On doit à Voltaire, dans ses *Lettres philosophiques* (1734, 1737) inspirées par son séjour en Angleterre, une grande partie de l'attrait que devait exercer sur des esprits épris de changement un régime parlementaire comme le régime anglais, attaché à la tolérance et à la liberté. Cependant, tant que n'est point nettement séparé le pouvoir temporel du pouvoir spirituel, il n'y a pas d'autonomie politique pleinement réussie ; il faudra du temps pour que la césure entre ces pouvoirs soit marquée. Montesquieu, en mettant en avant le principe de la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, a contribué à régénérer toute spéculation relative au pouvoir temporel ; cette séparation invite à la création d'instances propres à promouvoir l'exercice de l'autonomie politique ; la Constitution des États-Unis (1787), assise sur le socle même de la *Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique*, saura s'en inspirer et donc, doit beaucoup à Montesquieu, et par là, à toute la philosophie des Lumières. Au bout du compte, cette philosophie a peu à peu su forger les outils propres à se déprendre de l'emprise de toute tutelle théologico-politique, ce qui a conduit à accorder une égale dignité à chaque être humain, à faire de chacun de ces êtres le siège d'une liberté inaliénable. Le défi majeur que la dernière génération des Lumières aura à relever, sera de concevoir un modèle de communauté où cette inaliénable liberté humaine serait enfin préservée ; ce sera l'ambition de Rousseau qui, dans son *Contrat social*, s'attache à « trouver une forme d'association par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant³ ». En décrochant le lien social et politique de tout point d'ancrage transcendant, Rousseau initie une nouvelle anthropologie qui émancipe chacun de son identité de créature subordonnée à plus grand que soi.

Cette anthropologie fixe un horizon où pourra se dessiner une nouvelle *subjectivité* : l'autonomie enfin conquise promet un sujet humain se détournant d'un salut sous contrôle des appareils théologico-politiques, aussi se détermine-t-il par rapport à des fins dont il peut lui-même établir la teneur ; en d'autres termes, les fins célestes cèdent le pas aux fins terrestres. Sous un ciel dégagé de ses points de fuite métaphysique, on ne sent plus coupable de chercher le bonheur. En combinant une sensibilité libérée de la facticité des plaisirs des grands et une raison bien exercée (cf. toute la littérature de l'époque : *La Vie de Marianne* de Marivaux, *Le tableau de Paris* de Louis-Sébastien Mercier, le poème *Le Hameau* de Gentil-Bernard...) rien n'exclut qu'on puisse tendre à une heureuse concorde, expression d'un accord réussi avec soi-même et autrui.

³ Jean Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, livre premier, chapitre VI.

II

Un héritage controversé

On pourrait poursuivre longuement l'inventaire de ce que les Lumières nous ont légué. La conviction qu'une raison bien exercée met à l'abri de tous les fanatismes, que, couplée à l'expérience, elle est source de progrès, la conviction que les lois élitistes de la monarchie doivent s'effacer au profit d'une reconnaissance des mêmes droits pour tous (*La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 étant l'expression même de ces aspirations), la conviction, donc, qu'il n'y a pas de liberté pour chacun si les conditions d'une égalité de tous devant la loi sont ignorées, la conviction qu'il y a bien un droit au bonheur à faire valoir pour tout être humain, en bref, tout ce qu'on pourrait encore égrainer de la moisson des Lumières fait bien le fonds d'une pensée à vocation « universaliste » à laquelle on semble enclin à donner volontiers son assentiment. Il faut cependant convenir que les idées répandues par les Lumières font désormais l'objet d'une réévaluation plus ou moins flatteuses, voire de critiques extrêmement virulentes qu'on se doit d'interroger tant les enjeux de ces contestations nous semblent déconcertants.

Le XX^e siècle, du fait des tragédies qui l'ont si violemment ensanglanté, a nourri une défiance à l'endroit d'un possible règne de la raison, au point de le tenir pour une lubie de penseurs attardés, décalés, qui n'auraient point su prendre la mesure de l'inhumanité foncière dont l'homme est capable (cf. Hans Jonas, *Dieu après Auschwitz*) ; en d'autres termes, la pensée des Lumières relèverait d'un optimisme confinant à la naïveté. L'innombrable cohorte des morts des deux guerres mondiales, l'extermination programmée de millions d'hommes, de femmes et d'enfants, la cruauté du goulag, peuvent achever de nous convaincre de l'irréductible noirceur de l'âme humaine et, par là, nous pousser à juger dérisoires les idéaux d'un siècle qui entendait promouvoir une raison éprise de discernement, de justice et de bonheur pour tous. A ce sombre horizon s'ajoute une sorte de défiance généralisée à l'endroit de ce que l'on a nommé les valeurs « universalistes » procédant de l'autonomie intellectuelle, morale et politique, que nous venons de présenter ; en effet, nombreux sont ceux qui ont instruit un procès des Lumières sous prétexte que, pétris des valeurs qu'on leur prêtait, les membres du Comité de Salut public auraient conçu les lois de prairial, soit les outils institutionnels de la

Terreur, qu'elles seraient à la source d'un culte dogmatique de la raison au point d'avoir promu une idéologie scientiste, techniciste, qu'elles seraient le masque d'un ethnocentrisme occidental inséparable d'un impérialisme économique et culturel, etc. ; en bref, les Lumières sont accusées de bien des maux. Pour apprécier au mieux le devenir de l'esprit des Lumières, il s'agit pour nous d'interroger ces accusations, d'en évaluer la légitimité. Ce travail est délicat ; dans le cadre de cette étude, on ne peut que suggérer quelques lignes d'interprétation en s'attachant à prendre en compte certains éléments historiques et, d'un point de vue plus théorique, à souligner la responsabilité de certains penseurs dans la vindicte dont souffre désormais l'esprit des Lumières.

◆ 1^{er} point à examiner (proprement historiographique) :

À grossir démesurément l'influence de Rousseau sur la Révolution française, les outrances de la Terreur sont souvent sommairement référées à la thèse d'une souveraineté inaliénable et indivisible du peuple telle que le *Contrat social* l'a soutenue : que répondre à cela ? Faire de la Révolution, selon l'expression de Paul Ricœur, un « présent de référence » tenu, rétrospectivement, pour une sorte d'aboutissement d'une conquête de l'autonomie politique enfin « actée », notamment sous la forme de cette souveraineté inaliénable et indivisible, quitte à lui en donner l'expression, brutale ou non, c'est obéir à une conception finaliste de l'histoire intellectuellement non recevable. Par ailleurs, s'il faut convier sérieusement l'histoire pour statuer moins, il est vrai, sur les idées que sur les hommes des Lumières pendant la période révolutionnaire, il paraît opportun de rappeler que ces derniers, dans le combat qui les oppose à la Commune de Paris, se rangent pour la plupart dans le camp des Girondins eux-mêmes, aussi sont-ils, dans l'effroyable tumulte de la Terreur, d'abord les victimes de leur propre modération et non les exécutants d'une politique mortifère. Par souci de précision, on retiendra que la seconde génération des Lumières, celle de la seconde moitié du XVIII^e siècle, a disparu avant la Révolution elle-même, seules s'affichent encore deux grandes figures, celle de Condorcet, mort en 1794 et celle de l'abbé Raynal⁴ mort en 1796.

◆ 2^{ème} point à prendre en compte : la question du progrès. On reproche à l'esprit des Lumières d'avoir eu foi dans le progrès. Or ce sont les thuriféraires de l'utilitarisme scientiste, les doctrinaires d'un positivisme systématique (Auguste Comte, Le Dantec, Claude Bernard, Hippolyte Taine –dans une moindre mesure, il

⁴ Célèbre pour son combat très précoce contre l'esclavage, cf. son *Histoire des deux Indes* ou la dénonciation du colonialisme.

fut un solide et scrupuleux historien- etc.) qui, tout au long du XIX^e siècle, se sont posés comme les héritiers des penseurs des Lumières en infléchissant l'acception que ces derniers assignaient à cette notion. Pour exercer au mieux son discernement, il faudrait prendre le temps de comparer ce qu'un Condorcet dit du progrès dans son *Tableau des progrès de l'esprit humain* avec ce qu'un Auguste Comte – qui se réclame de d'Alembert et Condorcet– dit de cette même notion dans son abondante production. Assurément, penseurs des Lumières et savants scientifiques ou positivistes accordent beaucoup au progrès matériel, dû à la science fondée sur l'expérimentation affranchissant les esprits des superstitions et des craintes, mais les hommes des Lumières ne relèvent pas, à la différence de ces savants, d'une société véritablement en voie d'industrialisation, en sorte que ce qu'on peut reprocher à la « foi dans le progrès » en tant qu'elle serait complice d'un machinisme doté d'une puissance prométhéenne à l'œuvre, par exemple, dans les instruments des grands conflits à venir, n'a guère de sens quand on songe à la civilisation *artisanale*, celle-là même où a germé l'esprit des Lumières. Quand Marcuse soutient dans *L'homme unidimensionnel*, que l'industrialisation, loin d'être un progrès, n'est qu'une aliénation majeure de l'homme, qu'il faut donc renverser en brisant la connexion de la science à l'exploitation industrielle, on ne saurait tenir les penseurs des Lumières pour responsables d'une telle aliénation, encore moins pour les précurseurs d'une idéologie où sciences et techniques seront les servantes de pratiques totalitaires. Sans doute ont-ils tout de même un peu péché par optimisme en considérant le futur développement des sciences et leur application technique comme un déploiement du génie humain aux effets nécessairement positifs, ce qui manifestement ne se vérifie pas ; le caractère industriel des guerres modernes, la destruction des écosystèmes, le dérèglement climatique, autant de phénomènes qui nous invitent à démythifier la notion même de progrès.

Quant au progrès des mœurs elles-mêmes, l'esprit des Lumières veut en fleurir l'autel, mais, à la différence des convictions scientifiques ou positivistes, il ne conçoit pas le progrès au plan *social* comme uniforme et nécessairement cumulatif, mais comme une marche à pas lents et au rythme discontinu ; ainsi Voltaire pourfend toute illusion de progrès systématique en considérant l'Histoire comme subordonnée à un mouvement de balancier dont les oscillations tantôt nous plongent dans les pires horreurs tantôt nous offrent un lien social plus supportable. Alors même que le XIX^e siècle voit se multiplier les penseurs que le progrès enthousiasme au point d'en accélérer l'avènement par la réalisation de cités ordonnées au quadrillage d'une raison codifiante (Charles Fourier, Saint-Simon, Etienne Cabet, etc.), le XVIII^e se contente d'affabulations romanesques qui

donnent à rêver aimablement (le domaine de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse*, l'Eldorado dans *Candide* de Voltaire, *L'Arcadie* de Bernardin de Saint Pierre...) et ne préfigurent nullement le règne de régimes totalitaires.

◆ 3^{ème} point à considérer : l'esprit des Lumières mis à mal par le romantisme et par delà.

Selon Sainte-Beuve, la fin du XVIII^e siècle a jeté l'homme européen dans l'incertitude et l'insécurité et il revient à bon nombre de penseurs, allemands pour la plupart, d'imputer cet état de fait à « l'œuvre de destruction » entreprise par le parti des Lumières lui-même. La charge des romantiques s'appuie sur beaucoup d'éléments qu'on ne saurait ici même tous recenser ; aussi faut-il seulement s'arrêter sur l'un des aspects les plus saillants de cette charge, c'est-à-dire sur le principal chef d'accusation, à savoir, le coup porté par les Lumières à la religion en général (thèse, par exemple chère au philosophe Soren Kierkegaard). En s'en prenant à la religion, les Lumières auraient provoqué la sape des fondements d'un ordre social où, selon les romantiques (cf. Chateaubriand) tous les individus trouvaient une place « naturelle ». En provoquant le déclin des croyances et de l'ordre social auquel elles se trouvaient couplées, les philosophes du XVIII^e siècle auraient laissé le champ libre à un rationalisme desséchant, faisant le lit d'un matérialisme vulgaire provoquant le « désenchantement » du monde. A une raison soucieuse d'imposer les mêmes normes (système métrique), la même langue (éradiquer les dialectes), la même axiologie (à travers ses valeurs universalistes), on voudra opposer un langage mystico-symbolique au service d'un nouvel éveil intérieur ; en Allemagne, c'est Novalis qui, avec Herder et Jacobi, incarnera le type même du romantique désireux d'en découdre avec l'héritage des Lumières, comme on peut le vérifier dans cet écrit à effets incantatoires qu'est son célèbre *Hymne à la nuit* : « Le monde ancien était sur son déclin [...] Dépouillés de leur enfance, les humains croissaient et aspiraient à une aire ouverte, inoccupée, plus libre. Les dieux disparurent avec leur cortège – la nature demeura solitaire et prostrée, entravée par la mesure et le nombre sec. La luxuriance de la vie se décomposa en formules obscures, emportées comme poussière au vent. La foi qui conjure et sa céleste compagne, la fantaisie qui tout transforme et tout réunit, s'enfuirent. »⁵ Ici l'on voit poindre nettement la critique d'une nature (considérée comme simple « aire ouverte, inoccupée et libre »), autrement dit, *res extensa*, exposée à toute transformation technique sans borne, la

⁵ NOVALIS, *Hymne à la nuit*, Paris, éd. Mille et une nuits, département de la Librairie Arthème Fayard, 2002, p.39.

critique d'une raison normative (tout est désormais « entravé par la mesure et le nombre sec »), celle de l'abstraction (« formules obscures »), enfin la déploration d'une foi disparue et l'effacement d'une imagination frappée de stérilité.

En écho à ce rejet des Lumières par les littérateurs romantiques, tout un mouvement philosophique, dénommé *idéalisme*, prendra son essor et élaborera une pensée spéculative à l'influence imposante, Hegel en étant le représentant le plus célèbre et sans doute le plus habile, – quoique, par bien des aspects, il soit un héritier des Lumières ; l'efficacité de sa charge contre les Lumières tient à la perspicacité avec laquelle il s'en prend au départ trop dogmatique que ces dernières ont établi entre le champ de la rationalité et ce qui en est exclu. L'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* a, à l'inverse de la doctrine des Lumières, promu l'extension indéfinie de la puissance d'intelligibilité de l'esprit, au point que celui-ci n'abolit pas sa quête de rationalité et son autonomie en se portant vers des objets outrepassant le champ de l'expérience sensible, comme Dieu lui-même et tout ce qu'on lui associe.

Le jeune Marx, dès ses *Manuscrits de 1844*, rejettera au titre de son « matérialisme historique » l'idéalisme hégélien mais s'intègre au concert des critiques de la pensée des Lumières en en récusant la conception d'un progrès compris comme addition indéfinie d'outils technologiques, produits de la connaissance, prétendument ingrédients du bonheur humain alors même que ces outils restent inséparables d'un maillage de forces productives liées au statut de la propriété privée, obstacle majeur au seul progrès qui vaille, c'est-à-dire le progrès social. En bref, si Marx invalide l'héritage des Lumières, c'est parce qu'il le tient pour responsable d'une idolâtrie de la technologie et par là, d'un oubli de sa connivence avec une organisation sociale où le droit « bourgeois » –ou droit des possédants– contribue à aliéner les peuples. On notera que cette position manque quelque peu de nuances, puisque, ainsi que nous l'avons rappelé plus haut, Voltaire lui-même se refusait à concevoir le progrès comme accumulation nécessairement linéaire de conquêtes techniques, mais, bien évidemment il n'a jamais été question, de sa part, de contester le statut de la propriété privée.

Au XX^e siècle, les membres de l'école philosophique allemande, dénommée « École de Francfort », se réapproprient, en en amplifiant l'impact, la lecture que Marx fit de la raison en tant que pourvoyeuse d'outils au service du « capital » ; si l'on doit bien admettre que les hommes des Lumières voyaient sincèrement en la raison la source même de toute émancipation, il faut désormais reconnaître que, selon une image un peu bergsonienne, cette source est captée par une technocratie

aliénante comme une eau thermale dont la puissance et les vertus du jaillissement originaire se trouvent mécaniquement assujetties à la déplorable mise en bouteille. C'est Max Horkheimer qui, tétanisé par l'horreur de l'univers concentrationnaire et la toute puissance d'un capitalisme tentaculaire, ira jusqu'à soutenir, avec Adorno dans *La raison dialectique*, œuvre publiée en 1947, que la raison serait de nature totalitaire. Dès les années 1920, un foisonnement d'écoles de pensée, comme le Collège de sociologie réunissant en France, Roger Caillois, Michel Leiris, Georges Bataille, l'École de Vienne en Autriche avec Rudolph Carnap, l'École de Francfort, dès ses débuts, animée par Horkheimer et Adorno, un foisonnement qui interroge un temps submergé par les vagues scélérates des fanatismes nazi, fasciste et stalinien. Dès 1933, les écoles d'outre-Rhin seront inquiétées et leurs dirigeants, du moins les plus clairvoyants, choisiront l'exil pour pouvoir perpétuer leurs recherches. Assurément, ce sont les membres de l'École de Francfort qui, dans un premier temps, ont le plus résolument soutenu la thèse d'une perversion de la raison par la société bourgeoise, alors même que le siècle des Lumières attendait de cette même raison un authentique affranchissement de toutes les tutelles pesant sur les peuples. Le maître mot de cette école de pensée est celui d'*instrumentalisation* de la raison: au lieu de l'honorer comme principe de libération, la classe dominante qui s'établit à la suite de l'Ancien Régime, a asservi la raison à ses intérêts économiques qu'amplifie une inventivité technique par ailleurs sans limites, inventivité elle-même indifférente aux conséquences humaines de ses développements, d'où des sociétés foncièrement inégalitaires. On aperçoit là un reflet de la critique marxienne de la « fétichisation » de la technique. Dans ses années de maturation, l'École de Francfort n'a pas désespéré de mettre la raison en contradiction avec elle-même afin de redonner vigueur à ce qu'on peut assimiler à la conception kantienne de la raison pratique, donc à un héritage significatif d'un réel attachement à l'un des plus illustres penseurs du siècle des Lumières ; autrement dit, si l'on peut convenir d'un échec de la raison du fait de l'emballlement technico-économique des effets de son arborescence, on peut du moins lui opposer la grandeur des aspirations éthiques issue de cette même raison à laquelle Kant conféra tout son lustre. On lui doit la formulation de cette célèbre loi morale selon laquelle on doit de toute nécessité vouloir pour tous les hommes ce qu'on veut pour soi-même et qu'on traite chacun comme une fin, c'est-à-dire comme une *personne*, et jamais comme un moyen. Dans un deuxième temps, après les horreurs de la deuxième guerre mondiale, Horkheimer et Adorno douteront définitivement, dans l'ouvrage qu'ils rédigent en commun, la *Dialectique de la raison*, de la possibilité d'opposer la dimension éthique de la raison à sa puissance instrumentale ; un scepticisme radical pèse sur cet

ouvrage au point que la dichotomie entre une raison encore riche d'un idéal émancipateur et une raison subordonnée aux impératifs de sa propre instrumentalisation est elle-même tenue pour stérile, inexploitable, aussi la raison est-elle considérée comme intrinsèquement « totalitaire ». Au bout du compte, pour ces penseurs, l'esprit des Lumières, à travers ceux qui en sont issus (Hegel et Marx compris) aurait contribué à promouvoir une rationalité idolâtrée, une rationalité en quelque sorte tout azimut, qui, après avoir sapé avec succès l'Ancien Régime, se serait grisée de sa capacité à tout dominer, mêlant dans un même élan, la domination technologique et celle des hommes. Ce procès tient en une phrase : les thuriféraires de l'esprit des Lumières auraient péché à réduire ce qu'on nomme l'Autre au Même, ce qui se traduirait par une cécité vis-à-vis de la singularité absolue de chaque individu, par exemple, dans l'épreuve de la souffrance, de la confrontation à la mort, dans l'expérience des situations-limites comme celles qu'approche le philosophe allemand contemporain d'Horkheimer et d'Adorno, Karl Jaspers. Toute la phénoménologie et le mouvement existentialiste participent de ce même procès.

◆ 4^{ème} point à considérer : la question de l'*universalisme*

Il est certain qu'à vouloir souligner l'irréductibilité de chaque être dans les épreuves les plus indicibles, les plus insaisissables que la vie réserve, qu'il s'agisse de l'irrationalité d'un mouvement passionnel, d'une émotion esthétique, d'une décision à prendre alors qu'un conflit moral nous paralyse, de l'imminence de notre rencontre personnelle avec la mort, on voit mal quel *invariant* serait susceptible de nous habiter ? Nous savons que l'esprit des Lumières a élu la raison comme cette instance universelle transcendant la bigarrure de toutes les cultures ; il est bien certain que cette instance, telle que l'on magnifie les penseurs du XVIII^e siècle, peut paraître fort éloignée de ce que l'on peut prêter à la subjectivité telle que l'ont approchée les écoles contemporaines, mais ce serait oublier que l'universalité de fait que ces penseurs lui reconnaissent ne fut point dirigée contre notre sensibilité ou ce qu'elle a de plus inexprimable, mais qu'elle visait à la libérer de ce qui l'infestait, du poison, par exemple, de l'effroi religieux, du poids des conditionnements divers pesant sur le psychisme de chacun (qu'on songe, par exemple, à ces médecins anglais ou montpelliérains qui pressentent que l'hystérie féminine procède d'un type d'éducation, de régime alimentaire, et non d'un utérus « voltigeur ») ; ce n'est point là écraser la sensibilité, c'est l'émanciper de ce que la naissance ou la famille font peser sur elle. La raison scelle donc notre appartenance à l'humanité et fait de chacun l'égal de l'autre, aussi peut-on proclamer : « les hommes naissent et

demeurent libres et égaux en droits ». Faut-il souscrire au point de vue de Marx qui raille la lecture que la société bourgeoise fera de ces droits dans la mesure où cette dernière fera prévaloir la prééminence du *droit de propriété* pour en tirer le plus grand profit ? En d'autres termes, l'universalisme des droits de l'homme serait une mystification ayant fait le lit d'un égoïsme de classe, lequel, du fait des succès d'une production de masse, se serait mû en individualisme généralisé friand d'une consommation sans frein (cf. Baudrillard). Le projet des Lumières aurait donc capoté : il n'aurait abouti qu'à substituer à l'absolu divin l'*imperium* d'un universel abstrait, celui d'un humanisme de façade permettant aux appétits de chacun de s'affirmer démesurément (thèse d'Adorno ou d'Anna Arendt). Aussi certains n'hésitent-ils pas à contester l'extension des démocraties comme la marque du succès d'un impérialisme économique s'avancant derrière le paravent d'un humanisme s'offrant comme civilisateur, feignant d'ignorer sa propre duplicité (tous les procès du colonialisme et les exhortations à la repentance procèdent de ces interprétations). Que répondre à cela ?

Qu'à dévoyer le droit de propriété dans les pratiques d'un colonialisme protéiforme ou dans l'actuel creuset d'un capitalisme tentaculaire, ses zéloteurs n'infectent pas pour autant tous les fruits de la corbeille de l'esprit des Lumières ; le droit à l'éducation, la liberté de pensée et d'expression, la libre circulation des personnes, la condamnation de la torture (chère à Voltaire), etc., constituent un logiciel axiologique qui reste opposable à la sacralisation universelle du profit, même si l'on s'obstine à tenir cette sacralisation pour l'affligeant surgeon d'un droit de propriété loué par les hommes des Lumières. On admettra cependant que, s'il convient de toute évidence de déclarer la guerre à la quête du profit pour le profit, on ne peut affirmer, dans l'hypothèse d'une victoire, qu'on supprimera dès lors toutes les contradictions du monde vécu. Enfin, on parle d'une idéologie des Lumières comme cultivant une exigence d'universalité « abstraite », oublieuse non seulement de la singularité existentielle de chacun –ce qu'on a rappelé un peu plus haut–, mais de la spécificité de chaque culture, de chaque communauté (cf. à titre d'exemple, le rôle de l'Abbé Grégoire, militant pour l'universalisation de la langue française, gage d'unité nationale). Au regard d'une telle exigence, il est facile d'en déconstruire l'ambition en martelant que les droits des minorités linguistiques, ethniques, sexuelles, etc. sont oubliés, voire méprisés. Ce serait là méconnaître l'intérêt que les penseurs des Lumières ont manifesté pour la diversité des cultures appréciée à l'aune d'un principe de tolérance jamais récusé par eux. L'universalisme qu'ils revendiquent procède principalement de la conscience des déchirements nés des guerres de religion et qui hantent encore les mémoires tout au long du XVIII^e

siècle. Ils nous ont légué en quelque sorte une préscience des dangers du communautarisme puisque ce dernier invite à la clôture d'un entre-soi où l'individu reçoit son identité à partir d'un critère hypertrophié (sa différence sexuelle, sa religion, son origine ethnique...). En d'autres termes, l'esprit des Lumières nous prédispose au culte du lien social et voudrait nous mettre à l'abri de tout ce qui peut le fragmenter, ce que, malheureusement, suscitent les actuels phénomènes identitaires.