



HAL
open science

“ L’esprit des Lumières ”. Raison universelle, progrès des savoirs et liberté de conscience

Bernard Jolibert

► To cite this version:

Bernard Jolibert. “ L’esprit des Lumières ”. Raison universelle, progrès des savoirs et liberté de conscience. La pensée occidentale: réflexion historique et critique, Ellipses, pp.1-11, 2012, 978-2-7298-7599-2. hal-02486468

HAL Id: hal-02486468

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486468>

Submitted on 21 Feb 2020

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

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

« L'ESPRIT DES LUMIÈRES »

Raison universelle, progrès des savoirs et liberté de conscience

Bernard JOLIBERT¹

Présentation : Il s'agit d'approcher au plus près ce qu'on appelle « l'esprit des Lumières », entendu comme progrès de la connaissance et des mœurs par l'usage libre de la raison individuelle, à la fois contre l'« illuminisme » (cf. Kant) et contre le « dogmatisme » (cf. Condorcet). « *Le sommeil de la raison engendre des monstres* » (Goya). On examinera en priorité les trois domaines où le XVIII^e siècle va exercer avec force cette liberté de penser : le domaine politique avec Montesquieu et Rousseau, le domaine des mœurs avec Voltaire et Laclot et le domaine religieux avec Diderot. L'origine des Lumières est cependant à rechercher un siècle plus tôt, comme le devinait Voltaire, durant celui de Louis XIV, à travers les trois mouvements d'idées qui marquent l'émancipation de la raison universelle et de la personne libre : le courant libertin (Cyrano de Bergerac), le libre examen « réformé » (Comenius) et le doute radical (Descartes). Mais ce n'est qu'avec ce que l'on appelle le « Siècle des Lumières » que l'on passera à l'idée d'un progrès possible de « *l'esprit humain* » (Condorcet).

Dès l'ouverture du second tome de *la Démocratie en Amérique*, Tocqueville montre comment on est passé imperceptiblement de la promotion de l'humain durant la Renaissance au refus radical des références qu'inspirent les doctrines totalisantes politiques ou religieuses. Pour l'homme des Lumières l'argument d'autorité ne convainc plus. Il faut lui substituer l'autorité d'une argumentation rationnelle qui emporte la conviction. « *Considérons, écrit Tocqueville, l'enchaînement du temps. Au 16^e siècle, les Réformateurs soumettent à la raison individuelle quelques-uns des dogmes de l'ancienne foi. Mais ils continuent à lui soustraire la discussion de tous les autres. Au 17^e siècle, Bacon, dans les sciences naturelles et Descartes, dans la philosophie proprement dite, abolissent les formules reçues, détruisent l'empire des traditions et renversent l'autorité du maître ? Les philosophes du 18^e siècle généralisent enfin le même principe, entreprennent de soumettre à l'examen individuel de chaque homme l'objet de toutes les croyances. Qui ne voit que Luther, Descartes et Voltaire se sont servis de la même méthode et qu'ils ne diffèrent que dans le plus ou le moins grand usage qu'ils ont prétendu qu'on en fit.* »² Voulant qualifier en quelques mots le XVIII^e siècle, Ernst Cassirer, le présente à son tour comme celui « *qui a vu et glorifié dans la raison et la science la suprême puissance de l'homme.* »³

L'esprit général des Lumières

Avec les « Lumières », la finitude humaine qu'avait souligné la recherche humaniste commençante n'est plus seulement un point de départ, elle devient désormais un point d'arrivée. L'absolu plie devant le relatif dans tous les domaines de la connaissance et de l'action. L'homme devient objet de science au travers des manifestations diverses de son existence. L'auteur de la connaissance pose comme objet de sa recherche son propre être. Les sciences de l'homme le sont à un double sens : en tant qu'elles sont faites par des hommes et ont de ce fait besoin de se voir garanties ; en tant qu'elles portent sur les hommes eux-mêmes.

¹ Publié in Jolibert Bernard., *La Pensée occidentale*, Paris, Ellipses, 2012, p. 76-90.

² Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (1835-1840), Paris, Folio, 1986.

³ Ernst Cassirer (1932), *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

Les phénomènes proprement humains tombent désormais sous le coup de l'observation, inductive ou déductive, et de l'analyse rationnelle. On invente l'histoire⁴ l'économie⁵, la sociologie⁶, la psychologie dans le roman libertin où triomphe l'analyse⁷. On applique le calcul des probabilités aux mœurs⁸. Et c'est seulement en fonction de la raison humaine que s'effectue le travail de recherche. Dans cette perspective, Dieu devient une idée de la raison humaine, au même titre que n'importe quelle autre et le Cosmos se voit promu au rang d'univers à construire. D'absolu, le divin devient une simple croyance des hommes, susceptible de subir les critiques les plus sévères. Quant à l'ordre du monde il devient un projet existentiel humain. Surtout, glissant de l'Humanisme aux Lumières, on se rend compte que l'humanité n'est pas un donné mais une conquête, un idéal de la raison. Sa réalisation est suspendue à l'action des hommes qui peuvent y prétendre progressivement ou au contraire s'en éloigner. Ce que l'on a pris l'habitude d'appeler les Lumières apparaît donc comme un mouvement d'idées plus complexe qu'il semblait.

On voit alors que le concept de Lumières correspond plus à un état d'esprit général qu'à une période trop strictement définie à la charnière du classicisme et du romantisme, à un espace européen élargi, à un courant politique méfiant à l'égard des nationalismes, à un « âge des philosophes sans système ». Les Lumières débordent largement le XVIII^e siècle⁹ et témoignent plus d'un état d'esprit ou d'une manière d'envisager l'usage de la raison et la connaissance que d'un modèle philosophique strictement défini dans le temps et l'espace. Ernst Cassirer ouvre son ouvrage sur la philosophie du siècle des lumières¹⁰ par un premier chapitre intitulé : « *L'esprit du siècle des lumières* », indiquant par là que ces dernières correspondent à un mouvement intellectuel dont il convient de cerner les traits essentiels, plutôt qu'à un modèle philosophique strictement délimité. Il retient pour sa part comme importants : le développement des sciences de la nature avec Newton, la conquête du monde historique et social avec Montesquieu, les recherches sur la nature humaine avec Hume, l'examen critique de l'idée de religion avec Voltaire et Diderot. Selon Cassirer, les Lumières traduisent un mouvement de la pensée qui apparaît dans des domaines divers (littérature, arts, sciences, politique, religion, droit, morale, etc.), est commun à l'Europe et se situe dans le prolongement des progrès scientifiques du XVII^e siècle. Il ne faut jamais perdre de vue que les *Principia mathematica* de Newton sont de 1697 et que leur succès laisse entrevoir le fait que la raison théorique associée aux mathématiques permet d'élucider systématiquement la réalité physique. L'ordre du monde est compréhensible en termes de masse et de mouvement dans un espace infini et homogène. La raison humaine, grâce aux mathématiques en saisit les lois. Pourquoi cette raison ne pourrait elle transposer ses réussites dans d'autres domaines ? En tant qu'outil de connaissance, elle devrait offrir quelque prise sur la vie sociale comme elle le permet sur la nature physique.

Il ne s'agit pas de défier la raison comme on le verra durant la Révolution française, mais, dans le prolongement de l'humanisme et suite aux découvertes importantes de la physique, d'en faire usage librement dans des domaines jusque là réservés, singulièrement dans le champ politiques, moraux et religieux. D'où ce que l'on pourrait appeler le rationalisme militant – dont se méfiait cependant Rousseau – qui soumet aux exigences de l'entendement, non seulement les secrets de la nature, mais de domaines des choses

⁴ Edward Gibbon (1776-1788), *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, Paris, Le Seuil, 1975.

⁵ Adam Smith (1776), *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1976 et François Quesnay, *Physiocratie* (1758), Paris, GF, 2008.

⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), Paris, GF, 1979, 2 vol.

⁷ Choderlos de Laclos (1782), *Les Liaisons dangereuses*, Paris, Gallimard, 1979.

⁸ Rasched (1973), *Condorcet. Mathématique et société*, Paris, Hermann. On consultera, du même, *Sciences à l'époque e la Révolution française*, Paris, Blanchard, 1988.

⁹ Paul Hasard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935.

¹⁰ Ernst Cassirer (1932), *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

humaines : économie, politique, mœurs, religion, etc. Un contrôle rationnel prétend désormais s'exercer sur tout. Aucun domaine ne doit pouvoir échapper à la lucidité critique, y compris comme le montrera avec force Kant, la lucidité critique elle-même. Au XVIII^e siècle, les hommes des Lumières ont le sentiment de vivre dans un moment de dévoilement de la vérité. La raison en action dans la connaissance, jouissant d'une pleine autonomie, n'accepte plus de s'incliner que devant le témoignage de ses propres évidences.

Contrairement à ce que le terme « lumières » pourrait laisser croire, il ne s'agit pas d'illumination soudaine. On ne se trouve pas dans une situation d'opposition entre la lumière aveuglante dans sa vérité et l'obscurité absolue, comme dans la sortie brutale de la caverne platonicienne. Ainsi que le montre Condorcet¹¹, la raison ne passe de l'état d'ignorance à la connaissance vraie que par étapes, de manière progressive. La pluriel ajoute l'idée que les domaines du savoir s'éclairent progressivement et de manière distinctes. Loin de tout spiritualisme, ce qu'il appelle « *l'esprit humain* » n'a rien d'immatériel. L'esprit se compose de la suite des inventions scientifiques et techniques que les hommes ont progressivement mises en place au cours de l'histoire. La métaphore de la lumière indique seulement un progrès indéfini de la connaissance humaine qui éclaire le monde et s'éclaire elle-même pour peu que la raison soit laissée libre dans le choix de ses objets d'étude comme dans son usage. À mesure que les lumières s'accroissent, les méthodes de connaissance se perfectionnent en retour. Les savoirs humains étendent et, par suite, l'ignorance (l'obscurité, « le fénoir ») recule. D'ailleurs le terme anglais *enlightenment* ou allemand *aufklärung* expriment mieux l'idée d'amélioration progressive, d'avancement par étapes vers la connaissance vraie que le français *les lumières* ou l'italien *illuminismo* qui pourraient laisser croire à une vision soudaine et totalisante, proche de l'intuition visionnaire mystique.

Surtout ce sur quoi il faut insister, c'est que les Lumières se mettent en place dès le siècle de Louis XIV, bien avant la Régence et antérieurement à ce que l'on a coutume d'appeler « Siècle des Lumières », autrement dit avant le XVIII^e siècle. Voltaire ne s'y trompe pas lorsqu'il parle du siècle classique comme le siècle où « *l'esprit des hommes fut plus éclairé que jamais* », celui où les « *progrès de l'esprit humain* » furent déterminants pour ce qui touche aux sciences et aux mœurs¹². C'est dès la période classique que la raison a commencé à se libérer des prisons dans lesquelles elle était enfermée. Paul Hazard, attentif à scruter les sources de la crise qui allait secouer l'Europe à l'aube du XIX^e siècle voyait émerger les ferments du courant des lumières durant la période classique¹³ : sens de l'égalité des droits, affirmation de la liberté de penser, sentiment antireligieux, individualisme, réalisme dans les sciences, attention à la nature. Examinons de plus près ces traits principaux, singulièrement dans les domaines religieux, politiques et moraux puisque c'est là que l'entendement va affirmer sa liberté d'action avec le plus de force et d'audace.

Un questionnements religieux : Spinoza

Contrairement à ce que l'on croit parfois, on n'a pas attendu le XIX^e siècle ou même le siècle des Lumières, pour prendre quelques distances avec l'interdiction de penser frappant certains domaines, singulièrement avec les domaines politiques et religieux. Les Lumières commencent avant le siècle qui porte leur nom. Dès le début du XVII^e siècle, plusieurs philosophes conçoivent de l'intérieur des doutes sérieux quant au caractère absolu des fondements de la religion. Pour la première fois peut-être apparaît une exégèse religieuse indépendante des autorités ecclésiastiques. Les textes bibliques, admis sans discussion jusque-

¹¹ Condorcet (1793), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, GF-Flammarion, 1988.

¹² Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, Paris, Garnier, 1900.

¹³ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935

là, sont étudiés avec la même méthode que les documents historiques. Ils se trouvent sérieusement malmenés par cet examen. Le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza (1670) est un exemple éclairant de cette remise en question strictement rationnelle qui est aussi une mise à la question de la morale courante. Par contrecoup en effet, ce sont les mœurs qui sont touchées.

Spinoza rappelle qu'il y a dans la Bible quelque chose de divin, c'est l'indication de la loi morale qu'il convient de suivre : elle invite à pratiquer la justice et la charité et à traiter son prochain comme soi-même. C'est là, rappelle l'auteur de *l'Éthique*, l'enseignement même de la raison. Mais n'allons pas chercher dans ce texte ce qu'on lui demande trop souvent à tort : la connaissance de ce qu'est véritablement Dieu, encore moins la science de la nature ou le détail des conduites morales circonstanciées que les hommes doivent tenir. La force de l'analyse de Spinoza consiste à étudier le texte en exégète. Soulignant ses faiblesses, c'est la base même des religions du Livre qu'il déstabilise.

D'abord, il insiste sur le fait que l'on a tort de s'imaginer que les diverses parties de l'Écriture sont toutes authentiques. Ni les cinq livres du Pentateuque attribués à Moïse, ni les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel ou des Rois n'ont été écrits par les auteurs qu'on leur attribue et à la date que la tradition leur assigne. Dans le Deutéronome, Moïse parle de lui à la première personne et au passé (*Lévitique*, 15) alors que dans les autres livres on parle de lui à la troisième personne. Paradoxalement, le Pentateuque contient le récit de la mort de Moïse et son éloge funèbre (*Deutéronome*, 34, 10). Spinoza ajoute qu'on dit de lui : « Aucun prophète n'a été, depuis, aussi grand que lui » (*ibid.*). Les lieux cités sont désignés dans le texte par des noms qu'ils n'ont pu avoir que bien plus tardivement. Les récits qu'ils développent n'ont pu se passer que beaucoup plus tard, bien après le décès de leur prétendu auteur. Des objections analogues soulèvent un doute identique à propos de l'authenticité de la plupart des autres livres bibliques. Tous paraissent avoir été rédigés très postérieurement aux événements qu'ils racontent, et par un seul et même auteur. Dans son *Traité des autorités théologique et politique*, Spinoza suggère un nom : Hesdras (Spinoza, 1954, p.747).

De plus, tous les passages de la Bible ne sont pas clairement intelligibles. Ils ne s'accordent pas entre eux ; certains sont en opposition. La langue hébraïque ancienne n'aide pas à rendre les passages obscurs accessibles (Spinoza, 1954, p. 723). Difficile dans ce cas de prétendre comprendre dans quel esprit les rédacteurs de la Bible rédigeaient et surtout dans quelle intention. Que penser de l'histoire de Samson qui, « seul et sans armes, tue des milliers d'hommes » ou d'Elie « enlevé au ciel sur un char enflammé » ? Faut-il chercher là un sens historique, mythologique, métaphorique ? Ces récits cachent-ils des mensonges édifiants ? Quelle confiance accorder à la parole des prophètes ? Ce ne sont pas des savants mais des hommes inspirés, doués d'une vive imagination et d'un sens moral développé. Sans doute sont-ils justes quand ils proposent des principes aidant à régler l'existence ; quand ils racontent que le monde a été fait en six jours, dans un ordre précis ou que Josué arrêta le soleil, il est prudent de réserver son jugement.

Quant au cérémonial hébraïque, il n'a pas plus de valeur que n'importe quel autre. Il sert à maintenir la cohésion du groupe en imposant la discipline dont une société a besoin pour perdurer. On peut pratiquer un culte sans être pour autant plus honnête ou meilleur ; on peut être honnête et bon sans suivre aucune cérémonie. Le peuple juif n'est nullement « le peuple choisi par Dieu ».

Restent les miracles. Spinoza en nie formellement la réalité. Si Dieu est, tout ce qui survient en émane suivant une nécessité inéluctable. Tout ce qui se produit dans la nature suit la nature même de Dieu. Par suite si les hommes ont cru voir des miracles, c'est qu'ils ignoraient les véritables causes des phénomènes auxquels ils assistaient. Quand les mêmes circonstances sont données, les mêmes effets apparaissent. Dieu ne saurait agir comme un législateur capricieux qui impose aux hommes ses volontés à travers des commandements

arbitraires. Il n'a pas imposé aux hommes des obligations qui expriment un quelconque désir. L'idée même que Dieu veut, désire, attend ou espère quelque chose des hommes est une absurdité. Il ne les surveille pas avec l'intention de punir les uns et de récompenser les autres. Tout ce qui advient suit la nécessité de sa nature. Autrement dit, il ne veut, ni ne désire, ni n'attend quoi que ce soit. Il est et se contente d'être, c'est tout ce qu'on peut en dire. Mais assurément, ajoute Spinoza, quiconque reconnaît l'essence de Dieu trouve aussitôt dans cette connaissance même de quoi régler sa vie et conquérir, ici-bas, le bonheur.

Il est certain que de telles considérations, dans la mesure où elles désacralisent un texte par définition intouchable puisque révélé, paraissent scandaleuses aux premiers lecteurs juifs et chrétiens du *Tractatus theologico-politicus*. À travers son propos, ce sont en effet les fondements mêmes, mais aussi la finalité de l'éthique judéo-chrétienne que Spinoza remet en question.¹⁴ La raison interroge et remet en question ce qu'elle n'avait pas le droit d'approcher sinon pour le commenter, le sacré.

Un questionnement politique : Hobbes

Dès le début du XVII^e siècle, sans doute à la suite de Montaigne, des vues politiques nouvelles apparaissent qui contribuent à changer le regard porté sur la morale traditionnelle et ses fondements éthiques. Ce sont celles d'auteurs comme Hobbes. Son *De Cive* (1642), dont on devine la trace au livre IV de l'*Ethique* de Spinoza et qui influencera la plupart des moralistes du XVIII^e siècle, développe une présentation de l'histoire des sociétés humaines qui ne cadre plus avec le récit de la Genèse. De fait, il remet en question l'origine transcendante, impérative et universelle des commandements de la morale et du pouvoir politique. L'éthique a des racines sociales et non plus théologiques.

Il y a lieu, suivant Hobbes, d'opposer deux époques qui se sont succédées durant le développement de l'histoire humaine : l'état de nature, antérieur à toute association et l'état social où les individus se groupent et s'entraident. À l'état de nature, les hommes sont isolés les uns des autres. Chacun dispose, de par cet isolement même, d'un droit naturel qui s'étend sur toute chose, celui de s'emparer de tout ce qui lui paraît utile, d'en faire ce qui lui plaît, d'user de n'importe quel moyen pour se le procurer. L'égalité de droit est alors parfaite entre les individus. Quoi qu'un homme fasse contre un autre, il ne saurait être injuste. On se trouve dans un régime proprement a-moral de « *guerre de tous contre tous* » et « *de droit de tous sur toute chose* » ; dans un tel régime « *le plus fort l'emporte nécessairement* ». L'unique souci est d'être et de rester le plus puissant. À l'état de nature l'homme est un « *loup pour l'homme* ».

Mais un tel état n'a rien d'heureux ni d'enviable, même pour les plus forts qui trouveront toujours plus fort qu'eux. Ce qui règne n'est pas la paix, mais la terreur de tous contre tous avec son cortège d'incertitude, de crainte et d'angoisse. Afin de trouver quelque apaisement, les hommes cherchent à mettre fin à cet état. Comment ? En ne restant pas isolé, en s'associant aux autres. Contrairement à ce qu'avancait Aristote, ce n'est pas la sociabilité naturelle qui est à l'origine de la vie commune. Ce qui pouvait être vrai des abeilles ou des fourmis ne l'est pas des sociétés humaines. Ce n'est pas non plus la bienveillance innée ou le souci spontané de

¹⁴ On peut se demander si les *Provinciales* de Pascal ne sont pas une œuvre au moins aussi délétère que le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza pour les fondements théologiques de la morale judéo-chrétienne. Claires, démonstratives, les discussions menées contre la casuistique des Jésuites n'en restent pas à une querelle savante entre théologiens érudits. Des écoles, elles passent dans les salons, puis dans la rue. En voulant sauver la cause de la morale chrétienne contre ses interprétations jésuitiques, Pascal finit par poser publiquement les problèmes philosophiques qui déstabilisent indirectement l'éthique religieuse dans ses fondements mêmes : questions de la liberté morale et du déterminisme, de la grâce et de la prédestination, du péché originel, de la responsabilité humaine face à la toute puissance divine, etc. Avec Port-Royal, on ne suit plus aveuglément un commandement, on réfléchit, on questionne, on récuse. Quoi de plus contraire à l'obéissance de principe ?

l'utilité ; ces sentiments consolident un état social déjà établi. Quelle expérience en effet les hommes auraient-ils pu avoir, avant leur association, des bénéfices qu'ils en tireraient ?

Seule « *la crainte mutuelle que les hommes avaient les uns des autres* » pouvait les décider à sortir de leur isolement. La vie sociale, comme la vie éthique qui en dérive directement, a donc une origine naturelle. L'homme devient un être moral parce que la nature le pousse à vouloir le moindre mal. Si les hommes ont formé des sociétés, c'est par « *amour propre* » (au sens d'amour égoïste de soi) et non par suite « *d'une forte inclination qu'ils auraient pour leurs semblables* ». Les groupements sociaux et moraux sont nés du besoin naturel que chaque individu ressent de sa sécurité. Cette socialisation implique que « *chacun accepte de limiter ses prétentions et son droit sur toute chose* ». Dans le « *pacte social* », tout homme abandonne quelque chose de son propre droit et en transfère quelque chose aux autres.

C'est alors la « *raison naturelle* » qui nous fait connaître « *ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir pour rendre aussi longue que possible la conservation de la vie de ses concitoyens* ». Les obligations éthiques ne viennent pas d'en haut. Elles ne sont plus des commandements révélés mais de simples règles de bon sens qui s'imposent naturellement en fonction de la paix sociale raisonnablement et universellement visée. Hobbes les ramène à l'essentiel : obligation de respecter les termes d'un pacte une fois établi ; obligation de gratitude envers ceux auxquels on est lié ; obligation de se rendre serviable à ses concitoyens et de ne punir qu'en vue de sauvegarder un avenir paisible ; éviter les outrages, l'orgueil blessant, les injustices qui peuvent devenir sources de conflits interminables ; choisir des arbitres dans les cas litigieux ; se montrer équitable. En cas de doute, il faut « *se mettre à la place de celui qu'on est tenté de traiter d'une certaine manière* » et « *ne jamais faire aux autres ce qu'on trouverait soi-même déplaisant de subir* ». Ces obligations, qui rejoignent certes les exigences évangéliques d'universalité, découlent cette fois de la seule raison naturelle. C'est désormais la loi de nature, en nous, qui fonde la loi morale et la politique.

Avant l'association, chaque homme est pour les autres une bête féroce : « *homo homini lupus* » ; après, chaque homme devient pour les autres un appui et un réconfort possibles : « *homo homini deus* ». La loi naturelle est en même temps loi éthique parce qu'elle porte en son sein la condition de possibilité de la vie sociale et politique.

La conséquence de cette conception morale est lourde de sens pour la morale officielle. Elle en ébranle sérieusement les fondements métaphysiques. Est-ce que l'éthique ne serait pas, en dernière analyse, tout autre chose que ce que la tradition théologique a voulu voir en elle ? On a cru la morale éternelle, d'origine divine, comme le pouvoir des princes. Ne serait-ils pas plus simplement d'origine sociale, fondés sur un besoin naturel de tranquillité ?

Hobbes reste prudent, tout comme Spinoza. Il prend bien garde de rapprocher ses propres maximes de celles de la religion instituée. Pourtant ces deux philosophes vont inaugurer trois courants qui orienteront pour longtemps la recherche éthique : celui de la défiance à l'égard de l'esprit théologique comme source possible de la réflexion éthique ; celui des investigations vers un fondement naturel de l'éthique ; enfin, la constatation du caractère essentiellement social de la morale. Autant de mouvements d'idées qui s'épanouiront au XVIII^e siècle avec Voltaire, Helvétius, Montesquieu et Diderot.

Le questionnement éthique : le courant libertin et la critique des mœurs

Sans prétendre donner au courant libertin du XVII^e siècle la cohérence philosophique qu'il n'a pas, il est cependant possible de découvrir chez ses représentants un certain nombre d'opinions communes qui ne manqueront pas de marquer la pensée morale et politique du siècle suivant. Le Don Juan de Molière est plus qu'une simple fiction, il correspond à un modèle courant dans l'entourage de Louis XIV aux alentours de 1660, modèle qui s'épanouira avec la régence de Gaston d'Orléans. Outre le déisme ou l'athéisme affiché, le

goût pour le scandale et la débauche cynique qui donneront le substantif « libertinage », les libertins défendent un certain nombre d'idées originales qui méritent qu'on les évoque car influenceront fortement l'orientation intellectuelle des Lumières. Loin de l'égoïsme jouisseur et sottement optimiste à quoi on les réduit parfois, ce sont avant tout des philosophes qui remettent en question l'ordre du monde dominant.

Tout d'abord, ceux qu'on appelle les libertins témoignent ouvertement ou secrètement, d'une attitude collective, aussi bien dans leurs idées que dans leurs conduites, fondée sur le refus d'adhérer aux croyances morales et politiques qui sont les croyances majoritaires du corps social. Théorisant leur pratique, ils cherchent dans les systèmes philosophiques préexistants les outils d'une représentation cohérente de leur conception du monde. Le matérialisme de Démocrite et d'Épicure leur permet de prendre quelque distance avec le spiritualisme dominant. On renoue indirectement avec eux l'idée de Cosmos, mais cette fois, la Nature se voit douée d'une force interne d'organisation et de vie : l'univers apparaît comme un tout en transformations continues tendant vers des formes de plus en plus parfaites au cours du temps. La transcendance, l'immortalité de l'âme, la justification religieuse de la monarchie perdent alors toute utilité explicative puisque les êtres, comme les sociétés d'ailleurs, passent avec l'histoire, se transforment sans qu'on puisse saisir un principe transcendant organisateur. La doctrine de Cyrano de Bergerac est exemplaire du courant libertin dans le domaine de la nature¹⁵ : le monde est éternel, l'immortalité de l'âme est une chimère, la résurrection des corps une absurdité, l'idée d'enfer et de châtement éternel grotesque, l'homme est un animal comme les autres. Il n'est qu'un point minuscule de l'univers qui est apparu pour un instant et est destiné à disparaître.

Dans son récit fantaisiste de voyage, il ne se contente pas de suivre le philosophe Gassendi à propos de la théorie du vide ou celle du mouvement de la terre ; ses audaces s'exercent à l'encontre de la morale courante. Par désir de provoquer autant que dans le souci d'inviter à la réflexion, il prête aux habitants de l'autre monde des règles morales et des comportements politiques exactement contraires à ceux qu'il peut observer autour de lui. Contre l'éthique ascétique il préconise une morale de l'équilibre naturel inspirée d'Épicure : loin d'être jugés honteux, les organes de la génération deviennent insignes de noblesse ; au lieu de célébrer la chasteté et les vertus monastiques d'abstinence, les habitants de la lune considèrent comme un crime l'abstention de l'acte de génération. Les pères doivent obéir aux enfants et la mort d'un vieillard est fêtée par ses amis comme une libération. Sans doute y a-t-il là une part d'humour dans le propos. Il n'empêche que cette fantaisie rattache l'argumentation des libertins au puissant courant naturaliste de la Renaissance. On retrouve en effet l'exaltation rabelaisienne de la « *bonne nature* », le refus de reconnaître à la souffrance une quelconque valeur rédemptrice. On peut alors aisément comprendre l'influence secrète et grandissante de Spinoza. Si l'interprétation que donnent les libertins de la formule : *Deus sive natura* repose très souvent sur un contre sens, il reste que nombre d'entre eux se reconnaissent dans la recherche d'un fondement naturel à la morale.

C'est sur la base de contradictions naturelles que Cyrano de Bergerac porte ses critiques, loin des références traditionnelles à la transcendance. Insister sur un paradoxe suffit à éclairer le lecteur. Pourquoi faire l'éloge de la multiplication des hommes si c'est pour les supprimer dans les guerres ? À quoi bon former au courage et au sens de l'honneur si c'est pour envoyer les plus courageux et les plus dignes s'entretuer dans des duels ? Surtout lorsqu'on sait que le courage n'a rien à voir avec la témérité qui relève du tempérament et non du caractère. Dans les *États et les empires du soleil*, il proteste avec vigueur contre le « clientélisme » qui est la base de la société féodale ainsi que le principe du fonctionnement de la monarchie. Dans un souci de protection ou de réussite sociale, chacun se fait l'esclave

¹⁵ Cyrano de Bergerac, *L'Autre monde : Les états et empires de la lune ; les états et empires du soleil* (1661), Paris, Éditions sociales, 1978.

de l'autre, d'autant plus soumis qu'esclave volontaire. Alors qu'en fait, on n'est ni protégé ni certain de réussir puisque soumis à l'arbitraire du prince. Au contraire, dans la République des oiseaux, le roi est élu et peut être révoqué s'il est avéré qu'il a commis une injustice. Comment ne pas voir là le refus du despotisme et de l'oppression. La féodalité reste pour lui l'hypocrisie majeure. Elle est cause de l'inertie politique et intellectuelle que devrait permettre l'usage de la raison dans tous les domaines. Le pouvoir absolu est l'ennemi premier de la liberté de penser qui est au fondement de l'esprit des Lumières. Qu'il prenne une forme religieuse ou politique ne change rien à sa nocivité. Pour que les Lumières se réalisent progressivement, il faut d'abord que la raison soit libre d'usage dans tous les domaines possibles. Dans un texte célèbre intitulé *Qu'est-ce que les lumières ?* Kant n'exigera rien d'autre qu'« être libre d'user soi-même de son propre entendement dans tous les domaines. »¹⁶Ce texte mérite qu'on s'y arrête un instant.

Le questionnement philosophique : « *Qu'est-ce que les lumières ?* »

Pour Kant, comme pour les auteurs des Lumières, ces dernières naissent au coeur du siècle classique. On doit d'abord les entendre comme l'exigence du libre usage par chacun de son entendement. C'est en effet l'indépendance de notre faculté de connaître et de juger qui définit la dignité même de l'homme entendu à la fois comme personne individuelle mais aussi comme l'humanité en général. Il faut donc sortir de cette dépendance qui n'est qu'une forme politique, intellectuelle, morale et sociale de minorité. Le contraire de l'idéal des Lumières est l'équivalent de l'état de « minorité », c'est-à-dire l'incapacité où « nous sommes de nous servir de notre entendement sans être dirigé par d'autres. »¹⁷Cette dépendance est certes causée par l'intérêt de ceux qui trouvent quelque bénéfice à nous maintenir sous leur direction ; elle est aussi « due à notre propre faute » dans la mesure où nous manquons de résolution ou de courage pour oser nous servir de notre entendement.

Le mérite de Kant est d'insister sur cette double source du maintien dans le tutorat intellectuel et moral alors qu'on dispose d'une raison capable d'émancipation. Ceux qui prétendent régler nos existences commencent par exagérer les dangers d'une existence libre et se font passer pour des protecteurs bienveillants. C'est par « bonté » qu'ils assument la tâche de veiller sur un troupeau incapable. « *Après avoir rendu tout d'abord stupide leur bétail domestique, et soigneusement pris garde que ces paisibles créatures ne puissent oser faire le moindre pas hors du parc où ils sont enfermés, ils leur montrent ensuite le danger qu'il y aurait à essayer de marcher tout seul* » (*Ibid*)

Mais il existe une autre source, interne, à la minorité, qui vient non pas d'un manque d'entendement, mais de la faiblesse de la volonté d'en user librement. Nous manquons de « résolution et de courage » pour penser sans être dirigé par d'autres. Dans ce cas, la paresse et la lâcheté sont des causes qui expliquent que ceux qui pourraient s'affranchir d'une autorité étrangère continuent de se conduire en suiveurs dociles. « *Il est si commode d'être mineur ! J'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience [...] Je ne suis pas obligé de penser ; d'autres se chargeront pour moi de cette besogne fastidieuse.* » (*Ibid*) Et Kant de conclure : « *Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des lumières* ».

On voit alors que les Lumières ne sont pas un donné mais bien une conquête. Elles exigent qu'on se libère d'un certain nombre d'obstacles externes certes mais aussi internes. Cela signifie qu'une conscience ne saurait s'enchaîner à des dogmes inviolables. Si on considère que les Lumières doivent se réaliser progressivement, il faut que la raison soit

¹⁶ Emmanuel Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?* (1784) in *Œuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 209-217.

¹⁷ Emmanuel Kant, *Id.* p. 209.

entièrement libre dans son usage, et cela dans tous les domaines possibles. Il y va de la dignité individuelle de la personne, mais aussi du destin de l'espèce humaine dans son ensemble dont le devoir est d'accomplir le progrès autant dans le domaine de la connaissance que dans celui des mœurs. Si la finalité des Lumières réside dans le savoir et le bonheur ; si l'outil qui en permet l'approche reste la raison ou l'entendement, la condition de possibilité principale de sa réalisation est la liberté. L'idée de Lumières nous renvoie donc à celle de progrès et de marche vers la majorité à la fois intellectuelle et morale. Son idéal est bien celle d'une raison affranchie des chaînes de la superstition et des ténèbres du dogmatisme.

Il est alors évident que les critiques sévères adressées aux Lumières par Hegel passent à côté de leur cible. Selon Hegel, l'homme des lumières, l'*aufklärer*, « ne saurait être considéré comme un esprit majeur. Le sens critique qui en constitue la caractéristique principale est dépourvu de positivité [...] S'absorbant dans sa critique et rabaissant ce qu'il critique, isolant la réalité, il erre comme un être abandonné par l'esprit »¹⁸. Quand les préjugés et les superstitions ont été balayés, les lumières n'ont rien de plus à divulguer que « leur propre platitude ». Il est clair que pour Hegel, dans la victoire espérée de la science sur la religion instituée, il y a « cette aspiration de l'esprit obscur qui déplore la perte de son monde spirituel ». Quant à Marx, il ne verrait dans l'esprit des Lumières que la victoire idéalisée de la bourgeoisie par le biais d'une raison scientifique toute formelle. Niant ainsi l'universalité de l'intention des Lumières, il en réduit la portée aux intérêts d'une classe sociale désirant prolonger sa réussite économique en réussite politique¹⁹. Le Romantisme de s'est pas privé de reprendre ces arguments en dépit de leur côté réducteur, en ajoutant même de nouveaux au besoin : raison étroitement « cartésienne », démocratie seulement « formelle », idée d'humanité « insaisissable ».

On peut toujours renvoyer avec Marx le formalisme de l'universel aux « oubliettes de l'histoire » ou jouer avec Hegel du renversement verbal de la lumière en obscurité et de la majorité en minorité, il reste que c'est dans la détestation de la raison et la négation de son universalité que réside la tyrannie des ténèbres de l'opinion et la justification romantique de l'aliénation politique et morale. Il ne faut pas perdre de vue que l'antonyme des « lumières » dont l'intention est d'éclairer l'ensemble de l'humanité est bien l'« obscurantisme », c'est-à-dire, non pas l'obscurité, mais la volonté d'en maintenir la plus grande partie dans l'ignorance et la dépendance. Progrès des sciences et des techniques, souci de la liberté politique, universalité de l'enseignement, développement de l'usage de la raison critique universelle contre toutes les formes d'aliénation de l'humain, constituent les moteurs de ce qu'on a coutume d'appeler Esprit des Lumières. Dans l'article sur l'éclectisme en philosophie, Diderot parlait de l'homme des Lumières comme d'un homme capable de « fouler aux pieds les préjugés, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugué la foule des esprits, ose penser par lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison »²⁰.

Conclusion

Contre l'autorité indiscutable, l'obéissance aveugle, la haine de soi, la violation de la personnalité qui toutes portent les marques de la tyrannie, les Lumières ne visent rien moins que l'épanouissement de la personne à travers le savoir libéré des terreurs de la superstition. Contre les arguments dits « d'autorité », c'est la seule autorité de la pensée qu'il s'agit

¹⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947, t. II, p. 177-121.

¹⁹ Max Horkheimer et Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam, 1947.

²⁰ Denis Diderot, art. « Éclectisme » in *Encyclopédie*, Milan, Franco Maria Ricci, 18 volumes, 1979.

d'affirmer. Cette intention à la fois universelle et rationnelle s'affirme explicitement avec ceux qu'il est convenu traditionnellement d'appeler en France les « Philosophes » (d'Alembert, Voltaire, Diderot, Condorcet, Helvétius, Hume, Condillac, Holbach, La Mettrie, etc.). En dépit de leurs différences doctrinales, parfois importantes, ils se retrouvent pour affirmer, en dignes héritiers de Descartes, l'universalité de la raison (que l'auteur des *Méditations métaphysiques* appelait « bon sens ») et la foi en sa capacité d'éclairer les hommes au travers des sciences. Ils croient en l'unité, en l'immuabilité et en la force heuristique de la raison humaine. « Pour eux la raison est une et identique pour tout sujet pensant, pour toute nation, pour toute culture. »²¹ Le « Sapere aude ! » dont Kant fait la devise des Lumières résonne donc bien au-delà du temps qui le voit naître. La question qui va se poser n'est alors autre que celle de la manière dont il est possible de parvenir à ce savoir qui éclaire au lieu de maintenir dans la dépendance craintive des superstitions et la peur de penser.

Est-il le résultat, toujours hasardeux, d'un lent processus d'évolution ? Survient-il nécessairement ou dépend-il de la volonté des hommes ? Sa réalisation se produit-elle pour peu qu'on le cherche avec détermination ou faut-il y voir l'aboutissement inévitable de la nécessité du temps et de l'histoire ? Toutes ces questions sont celles dont va se nourrir la réflexion des siècles suivants. Elles qui marquent profondément les idées qui sont toujours les nôtres aujourd'hui. Elles reposent sur le postulat suivant lequel l'esprit des hommes se définit par la possibilité de se perfectionner indéfiniment, la perfectibilité indéfinie étant à l'œuvre dès l'origine de l'espèce.

Bibliographie indicative

CASSIRER Ernst (1932), *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

CONDORCET (1795), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, (1^{re} édition française, 1795) Paris, GF Flammarion, 1988.

COMENIUS Jan Amos (1992), *La Grande Didactique*, (1^{re} édition latine, 1657), Paris Klincksieck.

CYRANO de BERGERAC (1978), *L'Autre monde : les états et empires de la lune ; les états et empires du soleil*, (1^{re} édition française, 1661), Paris, Éditions sociales.

DARNTON Robert (1968), *La fin des Lumières*, Paris, Perrin, 1984.

DIDEROT Denis (2007), *Pensées philosophiques*, (1^{re} édition française, 1746), Paris, GF Flammarion.

GOULEMOT Jean-Marie, LAUNAY Michel (1968), *Le Siècle des Lumières*, Paris Le Seuil.

GROETHUYSEN Bernard, *la Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1956.

GUSDORF Georges, article « Philosophie des Lumières » dans l' *Encyclopaedia Universalis*, 1968, vol. 10, p. 154.

GUSDORF Georges, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Gallimard, 1971.

HAZARD Paul (1963), *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Arthème Fayard. Ouvrage publié initialement à Paris chez Boivin en 1946 (3volumes) sous le titre : *La pensée européenne au XVIII^e siècle*.

HOBBS Thomas (1982), *Le Citoyen (De Cive)*, (1^{re} édition latine, 1657), Paris, G-F Flammarion.

KANT Emmanuel (1985), *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?* (1^{re} édition allemande, 1784) in *Œuvres philosophiques*, vol. II, Paris, Gallimard.

²¹ Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières* (1932), Paris, Fayard, 1966, p. 41.

LEROY Maxime, *Histoire des idées sociales en France*, Paris, Gallimard, 1946.
MONTESQUIEU (1973), *L'esprit des lois*, (1^{re} édition française, 1748), Paris, Garnier Flammarion, 2 vol.
NAGY Péter (1971), *Libertinage et Révolution*, Paris, Gallimard, 1975.
ROUSSEAU Jean Jacques (1977), *Du contrat social*, (1^{re} édition française, 1762), Paris, Le Seuil.
SPINOZA (1967), *Traité des autorités théologique et politique*, (1^{re} édition latine, 1670) in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.
STAROBINSKI Jean, *L'invention de la liberté*, Genève, Payot, 1965.
VOLTAIRE (1964), *Lettres philosophiques*, (1^{re} édition anglaise, 1733), Paris, GF Flammarion.