

*Paolo Quintili\**

## Lumières et laïcité dans la modernité. Des couples conceptuels en questions

### 1. La notion médiévale du *modernus* (des Latins) et le questionnement des Lumières.

Qu'est-ce que "Moderne"? La question est abrupte mais pas anodine. Elle est ancienne aussi. La réflexion philosophique se confronte à l'ainsi-dite Modernité, comme à quelque chose d'auto-évidente dans son sens, mais ce sens n'est l'est pas. Les Latins de l'Antiquité tardive avaient déjà inventé ce mot, *modernus*, *a*, *um*, pour indiquer le caractère de ce qui est-là, *hic et nunc*, dans une époque déterminée comme étant, par rapport à elle-même, "récent", "actuel"<sup>1</sup>, pour le démarquer de ce qui appartient à l'époque préchrétienne, *l'antiquus* ou le *vetus*. En tant qu'historiens de la langue et de la culture, ces intellectuels latins concevaient le *modernus* comme le point de l'*hic-et-nunc* à partir duquel l'on pouvait mesurer les distances entre leur époque – marquée par l'avènement de la Révélation divine – et les époques révolues. Non tant comme le *novus*, mais plutôt comme le présent. Cependant, rien n'indiquait, chez les Latins, une intention de questionner ce même *hic et nunc* dans son sens propre et dans sa perspective lancée vers l'avenir. Ce qui les intéressait c'était plutôt le passé, conçu comme le *vetus*, l'antique sous la forme chrétienne d'un *trait*, d'un morceau fini de l'éternité, flèche du temps qui mènera à

\* Université de Rome "Tor Vergata". Collège International de Philosophie, Paris, Conferenza pronunciata all'Università di Tunis El Manar il 18/11/2013.

<sup>1</sup> Cfr. F. Calonghi, *Dizionario Latino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1950, p. 1719, du verbe *modero* et de *modus*, c'est-à-dire «mesure» ou encore «manière» «mode»; on trouve des occurrences de l'adjectif chez le grammairien du V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle apr. J.Ch, *Priscianus Caesariensis* (de Césarée), dans la Mauritanie, et chez Cassiodore, *Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator* (485-580), aristocrate romain, historien, écrivain de politique, de théologie et grammairien, fondateur du Monastère de Vivarium, en Calabre; Cfr. W. Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des mittelalters*, Bohlau, Graz 1957.

un *tēlos*, l’Apocalypse. Mais cette flèche, pour les chrétiens, n’était pas infinie. Elle avait un terme: la fin des temps, le Jugement de dieu et des âmes. Les “modernes” de Cassiodore, au V<sup>e</sup> siècle après J.-Ch., devaient bien imiter et se tenir fidèles à l’*auctoritas* des Anciens Pères et à la leçon de la tradition biblique et du droit romain<sup>2</sup>.

Le *modernus* des médiévaux servait donc à confirmer une autorité reconnue, à consolider et à sanctionner le pouvoir temporel et spirituel de l’Eglise de dieu. Les modernes des médiévaux sont les nouveaux fidèles, subordonnés au pouvoir ancien.

Marie-Dominique Chenu a repéré quatre significations fondamentales à travers lesquelles se présente l’opposition *antiqui-moderni* entre XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles; *antiqui* peut indiquer: 1/ les auteurs de l’antiquité gréco-latine, par opposition aux écrivains de l’époque chrétienne, les *moderni*; 2/ les écrivains des premiers siècles de l’ère chrétienne, les *Sancti Patres* (qui sont différents des *Philosophi*, les Sages préchrétiens), tandis que les modernes sont les *Patres/Doctores* du Moyen-âge; 3/ les “fidèles de l’ancienne alliance» (l’Ancien Testament), par opposition au modernes, les “fidèles de la révolution chrétienne»; 4/ les représentants de la spéculation scholastique, pré-aristotélicienne, jusqu’à la génération de 1220-1230, vieillis par rapport à leurs successeurs, les lecteurs modernes des œuvres d’Aristote et des Arabes, tels que Albert Le Grand et Thomas d’Aquin<sup>3</sup>. Dans les quatre cas il s’agit d’une démarcation qui souligne la nécessité d’orthodoxie des “modernes” et la continuité qui doit s’établir avec l’ancien, en fonction de la suprématie du pouvoir catholique.

Le temps de l’histoire, suivant les «modernes» médiévaux, est alors toujours un *temps clos*.

<sup>2</sup> Cfr. M. Raiola, *Custodia legum civilitatis est indicium Scientia iuris e iurisdictio* nelle *Variae* di Cassiodoro, 2009: “Ai prisca e agli antiqua tempora si contrappongono i *tempora moderna*, devoluti a preservare il diritto ormai non ulteriormente perfettibile e a trasmetterlo a quanti non ne avessero nozione, primi fra tutti i sovrani gotici, cui i funzionari romani, completando e perfino surrogando, con la loro attività, l’azione di governo, avrebbero dovuto indicare le vie per ricondurre intendimenti e disposizioni nell’alveo del diritto supremo ed ultimativo. *Modernus* è un neoconio che fa registrare la sua apparizione verso la fine del V sec. d. C. (si trova in un’epistola di Papa Pelagio databile al 492), ma Cassiodoro ne viene comunemente ritenuto l’*inventor*, in quanto fu il primo a generalizzarne l’uso, adoperandolo in senso dinamico e funzionale, individuando, cioè, la missione dell’epoca moderna nel conseguimento tendenziale di una perequazione, in dignità e valore, di “invenzione” e “preservazione”» <https://studitardoantichi.org/2023/08/05/lettura-di-diritto-nelle-variae-di-cassiodoro/>.

<sup>3</sup> Cfr. M.-D. Chenu, *Conscience de l’histoire et théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, in “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 29, 1954, pp. 107-133. Le développement ultime de la logique successive à l’introduction de la philosophie d’Aristote et des Arabes, mènera, au siècle XIV<sup>e</sup>, à la distinction entre une *via antiqua* et une *via moderna* de la logique, celle d’Ockam et des “barbares» britanniques.

Ce n'est qu'aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles que la connotation sémantique du *modernus* et des «modernes» commence à changer. Il est difficile de résumer ici les nombreux passages historiques qui mèneront, à travers la Renaissance, à la nouvelle modernité des «modernes» du XVII<sup>e</sup> siècle. Deux notions anciennes, mais conçues de manière nouvelle, seront mises en jeu pour atteindre le *modernus* moderne: les notions de *Nature* et celle de *Raison* critique, sceptique. Ces notions se mettent en place à partir de Giordano Bruno (1548-1600), de son ouvrage *De l'Infinito, Universo e Mondi* (Venise, 1583), passant par Tommaso Campanella (1568-1639), Girolamo Cardano (1501-1576), Giulio Cesare Vanini (1585-1619, auteur brûlé sur le bûcher à Toulouse, par ses ouvrages parmi lesquelles je mentionne ici l'étonnante *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, Paris, 1616), les naturalistes italiens tous poursuivis par l'Inquisition et condamnés; et ensuite à travers le scepticisme français du siècle des Guerres de religion, celui de Michel de Montaigne (1533-1592), de Pierre Charron (1541-1603), de François La Mothe Le Vayer (1588-1672) et tant d'autres. La philosophie occidentale bâtit une conception nouvelle de la nature et de la raison critique qui s'interroge et questionne tout à la fois la *vie* (de la nature elle-même) et le *présent* historique de l'homme, dans un seul geste spéculatif fondateur et constituant: le geste de la Modernité.

Le sens du «moderne» se transforme, donc, et le nouveau sujet «moderne» met en cause le présent, l'actuel, suivant le tracé de tous les aspects de l'expérience historique de l'homme, en se démarquant de façon inédite par rapport à l'«antique», suivant le tracé de la nature et de la raison critique. Ce sujet d'abord est nouvellement conscient d'appartenir à une «République» des Lettres et de la pensée qui est unifiée autour des valeurs qu'on peut ramener à ces deux champs théoriques et sémantiques, circonscrits par les notions de nature et de raison critique. Ensuite, il se rapporte de manière *autoreflexive* et interrogative au réel, questionnant son propre *ego* et son monde historique.

Pour entrer dans l'argument qui nous rapproche du sujet de notre conférence, la philosophie des Lumières, il suffira ici d'évoquer la célèbre métaphore (ou dispute) des Abeilles et des Araignées qui marque ce tournant décisif: c'est Montaigne qui l'invente. Les Abeilles seraient les Anciens, les Araignées les Modernes. Mais de quoi s'agit-il, avec cette métaphore, au juste? Sous le règne de Louis XIV («le Grand»), au terme de ce trajet d'affirmation des deux notions de nature et de raison critique, se déclenche un «tremblement de terre» culturel qui est connu sous le nom de *Querelle des Anciens et des Modernes*. Je tiens cet événement comme l'inauguration du «problème» historique des Lumières, avec ses enjeux actuels, qui précède l'affirmation du mouvement intellectuel du XVIII<sup>e</sup> siècle qui porte ce nom. Montaigne est donc le grand initiateur. Dans les *Essais* (livre I, 26) il affirme:

*Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur: ce n'est plus thym ni marjolaine; ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien, à savoir son jugement.*

Devant la grande décadence de son époque, traversée par les guerres civiles religieuses, Montaigne se réclame de la saine «loi de Nature» mise en cause à partir de son «Je» puissant – voilà la notion nouvelle d'une Nature grande mère et maîtresse de toutes choses, y compris le Moi le plus authentique – c'est la Nature des Anciens, Latins et Grecs (les Abeilles), suivant Montaigne, celle de Lucrèce et de Cicéron, qui enseigna aux hommes à se servir des fruits de son sein, sans l'abandonner aux délires d'une imagination détournée par la superstition. D'un autre côté, les «Araignées» contemporains, les «Modernes» faiseurs d'interminables querelles religieuses et théologiques, tissent de leur propre ventre leurs fils intellectuels délirants – leurs productions culturelles y compris la religion (s'avance ici une autre dichotomie: entre nature et culture) – sans s'appuyer sur le soutien, sûr et solide, de l'expérience naturelle et de la considération rationnelle qui l'accompagne. Voilà ébauché le problème du présent, de l'actuel ramené à la «nature», qui est questionné dans son sens propre, dans une perspective critique et sceptique tout à fait nouvelle.

Après Montaigne, Francis Bacon va rejouer la même métaphore dans le *Novum Organum* (1620), pour souligner une opposition semblable, sur le plan de la doctrine de la connaissance, c'est la querelle entre les naturalistes critiques (les Abeilles), les empiristes (les Fourmis) et les dogmatiques rationalistes, les scholastiques (les Araignées), les spéculatifs stériles:

Ceux qui ont cultivé les sciences, affirme Bacon, furent ou bien empiristes ou bien dogmatistes. Les empiristes, à la façon des fourmis, se contentent d'accumuler et d'utiliser; les rationalistes, à la manière des araignées, extraient d'eux-mêmes des toiles; l'abeille tient une voie médiane; elle choisit et recueille sa matière sur les fleurs du jardin et du champ; et cependant elle la transforme et digère par sa propre faculté. Le vrai travail philosophique est assez analogue: il ne s'appuie pas uniquement et principalement sur les forces de l'esprit, il ne se contente pas non plus d'une matière donnée venant de l'histoire naturelle, ou des expériences mécaniques, et entreposée dans la mémoire: il transforme et travaille celle-ci dans l'intelligence. C'est pourquoi il faut mettre son espérance (ce qui jusqu'ici n'a pas été fait) dans ces facultés [l'expérimentale et la rationnelle] réunies par un pacte plus étroit et plus infrangible.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Cfr. aussi J. Swift, *La bataille entre les livres anciens et modernes* (1697), in *La Querelle des Anciens et des Modernes*, précédé d'un essai de M. Fumaroli, a cura di A.-M. Lecoq, Gallimard, Paris 2001, pp. 409-431.

Le vœu de Bacon, comme celui de Montaigne, vise à une réforme du présent historique, en refaçonnant la matière et les connaissances du passé, le passant au crible de la critique philosophique, par les moyens de la raison et de la nature. La *Querelle* érudite entre les partisans des Anciens et ceux des Modernes, a vu impliqués, dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les membres de l'Académie française divisés en deux partis, d'un côté Boileau et Longepierre (les Anciens) et de l'autre Perrault et Fontenelle (les Modernes). L'issue de ce débat est la *mise en question du sens de ce présent historique qu'on a sous les yeux*, dans son sens et ses caractères fondamentaux (culturel, artistiques, politiques, philosophiques etc.), sous la loupe de la raison critique qui enquête, de manière toujours renouvelée, la nature des choses.

Il y a une date climatérique qui marque le tournant entre la *Querelle des Anciens et des Modernes* et les Lumières et qui s'étend jusqu'à nous, aujourd'hui: 1687, je n'aime pas les dates, en soi elles ne sont que des conventions historiographiques. Cependant, celle-ci, 1687, est très marquante.

## 2. L'idéale Querelle des Anciens et des Modernes

En l'année 1687, I. Newton (1642-1727) publie ses *Principia mathematica*, étape capitale dans l'histoire des sciences, surtout pour ses effets dans la philosophie naturelle du XVIII<sup>e</sup> siècle. N. Malebranche (1638-1715) écrit l'*Entretien sur la métaphysique*, où il définit l'ancienne *philosophia prima* comme la science des vérités principales de l'être en général, fondement inébranlable de la religion et de la morale. F. de Salignac de la Motte Fénelon (1651-1715), essayiste et écrivain catholique, esprit libre, qui sera bientôt exproprié des ses titres ecclésiastiques (Archevêque de Cambrai) par l'Église, à la suite de l'affaire des *Explication des maximes des saints* de 1697, en polémique avec Bossuet, est exilé par Louis XIV, à cause de son idéal d'une monarchie pacifiste, prôné dans son *Télémaque* (1693, publié en 1699). Fénelon rédige *De l'éducation des filles*, un traité de pédagogie d'inspiration progressiste, dirions-nous, où l'aspect de la formation intellectuelle de la femme est marquant. L'année précédente, en 1686, B. Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), qui venait d'être refusé à l'Académie française (il le sera quatre fois et n'y entrera qu'en 1691), donnait au public son chef-d'œuvre, les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, objet, tout de suite, de rumeurs et de scandales. Cet ouvrage de divulgation scientifique, l'un des premiers dans son genre, *best-seller* de la science fiction de l'âge classique, rend populaire parmi les Dames du grand monde, en mal des mathématiques, la cosmologie infinitiste de la révolution scientifique, celle de Descartes notamment, son modèle indé-

passable<sup>5</sup>. Tout cela arrive un an après la révocation de l'Édit de Nantes (1685), événement d'énormes conséquences, qui marque la fin de la tolérance religieuse officielle et le commencement de la diaspora, tragique, des Huguenots<sup>6</sup>.

Le Refuge, le Désert ou la Conversion forcée sont les trois issues pour la population française de religion reformée. La R.P.R., la Religion Prétendue Réformée, suivant la formule de l'Édit de Fontainebleau (1685), restera cachée jusqu'à la révolution de 1789. Ces mêmes années de bouleversement politique et intellectuel marquent la période d'activité la plus fébrile de Pierre Bayle (1647-1706). Le philosophe protestant vécut, dans le Refuge à l'époque, à Rotterdam, avec plus de sensibilité qu'aucun autre, la tragédie de la révocation. En 1686, Bayle publie *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* (faux lieu et éditeur: J.P. L'Ami, Saint-Omer, en réalité Amsterdam, A. Wolfgang), un violent pamphlet qui dénonce les immenses dégâts de l'intolérance religieuse catholique, pas seulement en France. Fait suite un ensemble organique d'ouvrages, philosophiquement importants, de la même inspiration, que Bayle publie l'un après l'autre, en partant du *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrains-les d'entrer* (Amsterdam, A. Wolfgang, 1686-87)<sup>7</sup>. Il faut rappeler aussi que Bayle s'occupait de ce périodique littéraire qu'il fonda en 1684, et dont il sera l'unique rédacteur jusqu'en 1687, les *Nouvelles de la République des Lettres*. Ce journal mensuel de comptes-rendus littéraires devint bientôt fameux, comme l'une des publications les plus influentes de l'époque, dans l'Europe savante. Bayle y mène une activité intellectuelle intense, en faveur de la tolérance religieuse et pour la critique silencieuse, dissimulée, de la théologie catholique, de ses concepts fondamentaux, providence, transsubstantiation, toute-puissance divine; ce qui marque un point de départ important, comme un modèle critique, pour la philosophie des Lumières.

<sup>5</sup> Mais sur la diffusion de ces thèmes dans les milieux clandestins: M. Benitez, *La tentation du gouffre: la pluralité des mondes dans la littérature clandestine*, dans O. Bloch (a cura di), *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine*, Vrin, Paris 1982, pp. 115-123.

<sup>6</sup> Cfr. F. Bayrou, *Ils portaient l'écharpe blanche. L'aventure des premiers réformés, des Guerres de religion à l'Édit de Nantes, de la Révocation à la Révolution*, Librairie générale française, Paris 2000.

<sup>7</sup> Bayle, *Réponse de l'auteur des Nouvelles de la République des lettres à l'avis qui lui a été donné sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche touchant les plaisirs des sens*, H. de Graef, Rotterdam 1686; *Epistola de scriptis adespotis*, in J. Deckherr, *De scriptis adespotis*, 3<sup>e</sup> éd., Amsterdam 1686; *Réflexions sur la lettre de l'auteur des Doutes*, dans *Le Retour des pièces choisies, ou Bigarrures curieuses*, Emmerick, [Rotterdam?] 1687; *Préface*, dans I. Papin, *La Foy réduite à ses véritables principes*, R. Leers, Rotterdam 1687; *Supplément du Commentaire philosophique*, Hambourg, T. Litwel, [Amsterdam?] 1688; *Histoire du foetus humain, recueillie des extraits de M. Bayle et publiée par M. Du Rondel*, P. van der Aa, Leyde 1688 [recueil des NRL concernant l'embryologie]; *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié*, E. Noël [Amsterdam], Paris 1689.

Cette activité s'accompagne de la correspondance de Bayle, dans le Refuge, avec les collègues de la République sur le sol français. Parmi eux, Fontenelle publia anonymement, dans les *Nouvelles de Bayle*, une *Relation de l'Île de Borneo*, en 1686, la même année des *Entretiens*. C'est une description anthropologique des événements d'une population exotique débouchant sur une satire farouche de l'intolérance et des guerres de religion en France. L'image satirique mettait en cause, indirectement, l'autorité du catholicisme romain. Les perspectives des deux philosophes convergent dans le but à la fois de la critique de l'autorité royale, avec sa politique intolérante, et du dévoilement des mystifications religieuses, au niveau haut de la théologie rationnelle et bas, des superstitions populaires. Cette alliance de haut et bas, de la critique antireligieuse, dans la pensée des deux, sera constitutive aussi de la philosophie des Lumières, pour ce qui regarde le côté matérialiste, de Meslier à Diderot et d'Holbach<sup>8</sup>.

1687 est l'année aussi de l'*Histoire des Oracles* de Fontenelle. Sa polémique cryptée, indirecte, des superstitions religieuses, se fait plus radicale. Toutes les superstitions, mais plus directement celles qui ont affaire à la religion dominante, sont tournées en ridicule. Le concept d'imposture politique des religions y est clairement esquissé<sup>9</sup>. L'*Histoire* de Fontenelle marque finalement son entrée dans la *Querelle des Anciens et des Modernes*, déclenchée par Ch. Perrault (1628-1703), la même année, avec *Le Siècle de Louis le Grand* (1687). Ce poème en vers, flatteur à l'égard du roi et de ses conquêtes, faites non seulement dans le dur métier de Mars, mais dans la culture universelle, avec la floraison des sciences surtout, par rapport aux époques passées, l'Antiquité classique notamment, avait été lu à l'Académie le 27 janvier 1687, puis publié, peu après, à Paris. Le poème déclencha, sur place, une protestation violente de la part des intellectuels guidés par N. Boileau (1636-1711), siégeant au fauteuil n°1, qui était depuis 1677, avec Racine, historiographe officiel de Louis XIV. Boileau devint le chef de file des Anciens. Le scandale fut provoqué par l'affirmation d'ouverture, la louange hyperbolique au Grand Siècle du Roi Soleil, en des vers célèbres:

La belle Antiquité fut toujours vénérable,  
Mais je ne crus jamais qu'elle fût adorable.  
Je vois les Anciens sans ployer les genoux,  
Ils sont grands, il est vrai, mais hommes comme nous;  
Et l'on peut comparer sans craindre d'être injuste

<sup>8</sup> Sur les rapports entre Bayle et le matérialisme de Meslier Cfr. G. Mori, «Jean Meslier stratoniens redivivus», in M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem (a cura di), *Materia actuosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Honoré Champion, Paris 2000, pp. 381-407; et, du même: *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Paris 1999, pp. 59-69 et p. 222.

<sup>9</sup> Cfr. B. Le Bovier de Fontenelle, *Histoire des oracles*, M. Didier, Paris 1971.

Le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste.  
 En quel temps sut-on mieux le dur métier de Mars ?  
 Quand d'un plus vif assaut força-t-on des remparts ?  
 Et quand vit-on monter au sommet de la gloire  
 D'un plus rapide cours le char de la Victoire ?  
 Si nous voulions ôter le voile spécieux  
 Que la prévention nous met devant les yeux,  
 Et lassés d'applaudir à mille erreurs grossières,  
 Nous servir quelquefois de nos propres lumières,  
 Nous verrions clairement que sans témérité  
 On peut n'adorer pas toute l'Antiquité,  
 Et qu'enfin dans nos jours, sans trop de confiance,  
 On lui peut disputer le prix de la science.  
 Platon qui fut divin du temps de nos aïeux,  
 Commence à devenir quelquefois ennuyeux:  
 En vain son traducteur partisan de l'Antique  
 En conserve la grâce et tout le sel attique,  
 Du lecteur le plus âpre et le plus résolu  
 Un dialogue entier ne saurait être lu....<sup>10</sup>

Flatterie trop manifeste de la part d'un avocat au Parlement de Paris qui avait été, comme ses frères, un membre du cercle de Colbert et qui prolongea la tradition des courtisans, les «fonctionnaires de la littérature» (M. Fumaroli), réunis autour du cardinal Richelieu. Ce véritable parti des Modernes, qui avait eu la fonction idéologique, pendant des décennies, de glorifier les vertus du gouvernement absolu<sup>11</sup>, n'était pas nouveau et Louis XIV en avait considérablement réduit le pouvoir, s'il est vrai que les Anciens, Boileau, Racine, Longepierre et d'autres, au moment du déclenchement de la Querelle, occupaient les meilleures places dans la structure hiérarchique de la culture d'ancien régime, à la cour de France<sup>12</sup>. Les Modernes possédaient, pour leur part, les charges adminis-

<sup>10</sup> Cfr. A.-M. Lecoq (a cura di), *La Querelle des Anciens et des Modernes* cit., p. 257-258.

<sup>11</sup> Cfr. M. Fumaroli, *Les abeilles et les araignées*, in A.-M. Lecoq (a cura di.), *La Querelle des Anciens et des modernes* cit., p. 131: «Ils conçoivent l'État comme la raison moderne en action, une Idée parfaite qui déploie ses bienfaits au centre et à la pointe du temps chrétien. Il s'arrachent avec elle aux ténèbres du paganisme»; l'auteur montre bien l'ancienneté de la Querelle et ses racines lointaines, qui plongent dans le *Rinascimento* italien (Boccalini, Tassoni, Lancellotti etc.), Cfr. *Ibidem*, pp. 24-91.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 178-180: «On peut dire que [avant 1687] la “cabale sublime” de Boileau et de Racine avait gagné la partie auprès de Louis XIV [...]. Ce sont autant d'Anciens, des érudits dans la tradition de la Renaissance, qui prennent rang à la cour de Louis XIV [...]. Les Anciens avaient donc gagné beaucoup de terrain. Ils étaient même devenus, au vu et au su de tous, les “gens de Versailles”. Les Modernes de l'Académie française ont beau concourir à qui célébrera par de plus ardents panégyriques la personne et les exploits du roi, il est clair à partir de 1677 que les Anciens appelés par le roi auprès de lui détiennent le privilège, sinon le monopole, de sa gloire».

tratives plus importantes de l'État et ils furent, eux, et non les Anciens, les vrais *apparatchiks* de la littérature de régime. Le parti des Anciens perçut, de son côté, la référence injurieuse à ce «Platon ennuyeux»<sup>13</sup> qui accompagnait le parallèle entre Auguste et Louis, comme un leurre, un piège insidieux tendu au roi et à eux-mêmes, à leur pouvoir culturel effectif sur la monarchie des Bourbons.

L'intervention de Fontenelle et, de biais, celle de Bayle, résitue la Querelle sur des bases différentes, idéales et philosophiques, qui bouleversent au sens critique les problèmes posés par les deux partis courtoisans, concernant la culture générale d'une époque et la philosophie de l'histoire. Le progrès et la perfection – réclamés, par les deux partis en lutte, du côté des Anciens ou des Modernes – deviendront, pour les Lumières, le perfectionnement possible de l'humanité dans l'histoire, mais jamais atteint une fois pour toutes, à savoir la *perfectibilité* de l'homme. Rousseau, Diderot, La Mettrie découvriront ainsi ce néologisme important. Perrault parlait de «nos propres lumières», pour les opposer aux arrêts de l'autorité des Anciens, mais il pensait, en même temps, à la perfection de son époque, prétendument atteinte par le règne de Louis le Grand. Fontenelle, membre lui-même du parti des Modernes, n'admet plus cette clôture du temps historique, ni la flatterie hyperbolique des Grands<sup>14</sup>. Il mêles les perspectives et utilise aussi les instruments rhétoriques des Anciens pour des buts modernes. Voilà le bouleversement critique. Les *Nouveaux dialogues des morts* (1683) sont placés sous l'invocation du poète grec Lucien et ils seront situés aux Enfers, chez Pluton. Les Anciens, tel Socrate, discuteront de l'actualité avec des Modernes, tel Montaigne, mais c'est l'Ancien qui aura le dernier mot. Le présent n'est pas glorifié mais plutôt mis en question. À la barre, indirectement, est la monarchie elle-même et la superstition, souvent égalée à la religion tout court. L'accumulation linéaire du progrès ne permet pas de conserver les erreurs des Anciens sans une mise en question de l'actualité. Dans l'année climatérique 1687, Fontenelle publie ensuite son *Traité sur la nature de l'églogue*, accompagné d'une *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688), couronné par l'Académie française. Sous prétexte de mettre un point final à une question débattue d'esthétique littéraire, contre les «modèles grecs indépassables» de la poésie pastorale, propo-

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> M. Fumaroli, *Les abeilles et les araignées*, cit., p. 193: «Ce n'est donc ni du 'Siècle de Louis le Grand', ni d'un nouveau 'Siècle d'Auguste' que Fontenelle se réjouit d'être le contemporain, mais d'un Siècle de la Critique, supérieur à tous les autres par un art de penser calqué sur la méthode géométrique et qui gouverne maintenant le commerce des esprits dans l'ensemble de la République des Lettres. Avec Fontenelle, la Querelle des Anciens et des Modernes commence à se confondre avec ce que Paul Hazard a appelé 'la crise de la conscience européenne'».

sés par Longepierre dans sa traduction des *Idylles de Bion et de Moschus* (1686), le futur Secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences expose, en quelques pages, les pivots conceptuels fondamentaux sur lesquels reposera la construction des Lumières philosophiques, au siècle suivant.

Fontenelle entend se débarrasser de la Querelle elle-même, en établissant un point de vue, celui de la *nature*<sup>15</sup>, à partir duquel Anciens et Modernes sont égaux<sup>16</sup>. Ce point de vue s'explique dans la théorie des climats qui déterminent les différences culturelles, toujours souples et modifiables grâce à la souplesse de l'esprit et du corps humains. Ce déterminisme géographique, qui se présente aussi sous la forme d'un déterminisme anthropologique de teneur matérialiste – «Les différences de climats qui se font sentir dans les plantes doivent s'étendre jusqu'aux cerveaux et y faire quelque effets»<sup>17</sup> – avec des changements ponctuels, entrera dans la célèbre doctrine de l'influence des climats sur les législations, de l'*Esprit des lois* (1748) de Montesquieu. Fontenelle est exempt de la violence polémique qui caractérise les courtisans et les *apparatchiks* du régime. Il prétend s'appuyer sur la physique cartésienne plutôt que sur la rhétorique académique et scholastique. Le point de vue physique permettrait ainsi de voir clairement que

toutes les différences [entre Anciens et Modernes], quelles qu'elles soient, doivent être causées par des circonstances étrangères [à la nature], telles que sont le temps, le gouvernement, l'état des affaires générales.<sup>18</sup>

Une fois posé ce domaine étranger à la nature, la réflexion de Fontenelle procède à l'analyse des variables *historiques* qui se superposent aux invariantes naturelles. Or, s'il y a une supériorité paradoxale, ou plutôt morale, des Anciens, elle consiste dans la vertu de nous avoir débarrassé, nous les Modernes, d'une grande quantité d'erreurs qu'on n'aurait pas manqué de commettre sans leur aide. Fontenelle en vient ainsi au problème des sciences, sur lequel Perrault aussi va renchérir à partir de 1688, avec ses *Parallèles des Anciens et des Modernes* en quatre volumes (1688-1697), sur toute l'encyclopédie du savoir classée par disciplines. Les arts et les sciences, les points forts des thèses modernes, seront les

<sup>15</sup> Cfr. *Digression sur les Anciens et les Modernes*, dans A.-M. Lecoq (éd.), *La Querelle des Anciens et des Modernes*, cit., p. 296: «La Nature a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne et retourne sans cesse en mille façons, et dont elle forme les hommes, les animaux, les plantes; et certainement elle n'a point formé Platon, Démosthène ni Homère d'une argile plus fine ni mieux préparée que nos philosophes, nos orateurs et nos poètes d'aujourd'hui».

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 295-296.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 298.

premières. Sur la base du concept de perfectionnement de la raison, du côté de la méthode de raisonner, Descartes en était le maître, Fontenelle expose une théorie du progrès dans les sciences qui aura une grande importance pour D'Alembert, lorsqu'il écrira son *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* (1751):

Ce qu'il y a de principal dans la philosophie et ce qui de là se répand sur tout, je veux dire la manière de raisonner, s'est extrêmement perfectionnée dans ce siècle [...]. Avant Monsieur Descartes, on raisonnait plus commodément; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là. C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. Enfin, il règne non seulement dans nos bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans ceux de religion, de morale, de critique, une précision et une justesse qui, jusqu'à présent, n'avaient été guère connues.<sup>19</sup>

La théorie du progrès de Fontenelle arrive à faire des concessions aux Anciens sur le plan de l'invention littéraire, de l'éloquence et de la poésie, où «ils ont pu atteindre la perfection, parce que, comme je l'ai dit, on la peut atteindre en peu de siècles», mais sur le terrain des sciences la complexité de la nature et la faiblesse de la raison humaine demandent un temps énorme pour atteindre non pas la perfection, mais un degré de perfectionnement proportionnel à la mesure des efforts collectifs, historiques, que l'esprit humain a accompli jusque là<sup>20</sup>. Les hommes s'enrichissent au fur et à mesure des connaissances et des erreurs mêmes produits par leur prédécesseurs. C'est une vision accumulatrice du progrès qui concentre, métaphoriquement, le développement de l'humanité entière, reconquis par la mémoire des sciences et des arts, comme dans la tête d'un seul homme. Celui-ci pourrait représenter, en général, dans une sorte d'esprit des temps individualisé, toutes les étapes de l'histoire culturelle de l'humanité:

Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tous ces temps-là. Ainsi cet homme qui a vécu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, a eu son enfance [...], sa jeunesse [...]. Il est maintenant dans l'âge de virilité, où il raisonne avec plus de force, et a plus de lumières que jamais [...] cet homme-là n'aura point de vieillesse; il sera toujours également

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>20</sup> Sur la distinction des sciences de la nature et des sciences du langage ou la poésie, Cfr. G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), in A.-M. Lecoq (a cura di), *La Querelle*, cit., p. 432-449.

capable des choses auxquelles sa jeunesse était propre, et il le sera toujours de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge de la virilité; c'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégénéreront jamais, et que les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres<sup>21</sup>

À la quantité des notions et des connaissances scientifiques qui s'acumulent dans les temps, et qui rendraient, à l'apparence, impossible une sagesse à la manière des Anciens, à cause de l'excès uni à la boulémie de savoir, fait face la multiplication, toujours renouvelée, des *méthodes d'appréhension*<sup>22</sup>. Le développement des questions philosophiques nouvelles s'appuie sur ce principe du perfectionnement indéfini de la raison, qui sera au cœur aussi de la philosophie de l'histoire d'un Voltaire. Au lieu d'une histoire humaine guidé par le *telos* transcendant du salut, but ultime de toute histoire, sacrée et profane, d'après Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681), il y a un processus infini de développement, sans *telos*, qui ne répond qu'à une économie du perfectionnement graduel de l'humanité toute entière. Voltaire l'exposera dans son *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1761-1763<sup>2</sup>, «Introduction» et «Avant-propos»). Non pas un état, qu'il faut atteindre une fois pour toutes, le salut, mais un processus infini, le perfectionnement sans but ultime<sup>23</sup>.

### **3. Kant, Foucault, Todorov, les invariantes conceptuelles et les variantes géo-historiques des Lumières. Enjeux actuels.**

Les questions soulevées par Montaigne, Bacon, Fontenelle et Bayle débouchent directement sur la célèbre *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières (Was ist Aufklärung)* ? d'Immanuel Kant. Publiée en 1784, dans la revue *Berlinische Monatschrift*, la réponse de Kant – et la question elle-même – sont l'aboutissement de tous les questionnements qui ont traversé deux siècles de *Querelle* sur le sens du «moderne» et de l'»antique», sous l'angle d'une philosophie de l'émancipation humaine qui trouve finalement son nom. «*Les Lumières (Aufklärung)*», affirme Kant,

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 307-308.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 308-309.

<sup>23</sup> Sur la vision de l'histoire, de Descartes, Bayle jusqu'à Voltaire, Cfr. C. Borghero, *Cognoscenza e metodo della storia da Cartesio a Voltaire*, Loescher, Torino 1990; L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, F. Angeli, Milano 1988; par rapport à l'*Encyclopédie*, Cfr. mon  *Illuminismo ed Encyclopedia, Diderot, D'Alembert*, 2<sup>e</sup> éd., Carocci, Roma 2005, chap. 6.3: "Voltaire, Rousseau e la scoperta del 'continente storia'".

*se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute.* La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. *Elle est due à notre propre faute* quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement! Telle est la devise des Lumières.

La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, alors que la nature les a affranchis depuis longtemps de toute direction étrangère (*naturaliter maiorennes*), restent cependant volontiers, toute leur vie durant, mineurs; et qu'il soit si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. Il est si commode d'être mineur. Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui juge de mon régime à ma place etc. je n'ai pas besoin de me fatiguer moi-même...<sup>24</sup>

La réponse vise, après, à questionner son époque: vivons-nous, demande Kant, à une époque vraiment «éclairée», à l'époque des «Lumières»? Une époque qui ait atteint, finalement, cette «âge de raison» qui affranchit les hommes, tous les hommes, non seulement les philosophes et les savants de la Querelle, de toute sorte de tutelle et de minorité ? La réponse est *non*: nous ne vivons pas dans une époque *aufgeklärt*, «éclairée», mais dans une époque d'*Aufklärung*, d'«éclaircissement», d'«éclairage» c.-à-d. l'époque dans laquelle l'opération des Lumières et de l'affranchissement des hommes est en train de s'accomplir, elle est encore et toujours en route.

Il y a deux usages possibles de la raison, qui est l'instrument fondamental de l'opération d'*Aufklärung*, selon Kant: un usage *public* et un usage *privé*. Le premier doit être toujours libre, le second est limité et lié aux fonctions que chacun, en tant que particulier (en ce sens «privé»), doit exercer dans la société historique dans laquelle il vit. Par exemple, moi en tant que professeur des universités, je puis faire un *usage public* et libre de ma raison, en critiquant les lois que mon gouvernement et l'Etat dans lequel je vis émanent sur l'organisation des études universitaires. J'ai le droit de le faire et personne ne peut m'empêcher de prononcer mon jugement critique, même très négatif, en public; mais en tant que fonctionnaire d'état, «comme une pièce d'une machine», je dois obéir, *respecter* ces lois et les appliquer, dans un «usage privé» de ma raison.

Bien sûr, cette dichotomie qui renverse le sens courant, actuel, des adjectifs «public» et «privé», a été mis en cause par plusieurs philosophes qui se sont confrontés au même problème et réinterrogés sur les enjeux

<sup>24</sup> I. Kant, *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Oeuvres philosophiques*, vol. II, éd. sous la direction de F. Alquié, Gallimard, Paris 1985, p. 209.

actuels de l'opération des Lumières. Une ré-interrogation récente est celle qu'a fait Michel Foucault en 1984, 200 ans après *Was ist Aufklärung?* Foucault relève d'abord que la distinction kantienne du public et du privé, dans l'usage de la raison, «est, terme à terme, le contraire de ce qu'on appelle d'ordinaire la liberté de conscience». Mais il faut nuancer: l'*Aufklärung* de Kant est conçue de façon essentiellement négative: c'est un «seuil» une «sortie», une ligne de fuite, et cela fait appel à un problème politique qui met en cause l'homme en tant que *Menscheit*, «humanité». Foucault observe, en effet:

La question, en tout cas, se pose de savoir comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire, comment l'audace de savoir peut s'exercer en plein jour, tandis que les individus obéiront aussi exactement que possible. Et Kant, pour terminer, propose à Frédéric II, en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison: l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle.

Pour Foucault le texte de Kant est important car il explicite quel est le «projet» de la philosophie critique allemande, et en particulier celui de la «philosophie moderne» en général, il en représente en quelque sorte le «livre de bord». Affirme Foucault:

Il décrit en effet *l'Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité; or c'est précisément à ce moment-là que la Critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. C'est un usage illégitime de la raison qui fait naître, avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie; c'est, en revanche, lorsque l'usage légitime de la raison a été clairement défini dans ses principes que son autonomie peut être assurée. La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans *l'Aufklärung*; et inversement, *l'Aufklärung*, c'est l'âge de la Critique.

Ce qui fait problème, pour Foucault, c'est précisément cet «âge de la Critique», avec une grande C<sup>25</sup>. Dans la question que les «Lumières»

<sup>25</sup> “Or l'analyse de *l'Aufklärung*, en définissant celle-ci comme le passage de l'humanité à son état de majorité, situe l'actualité par rapport à ce mouvement d'ensemble et ses directions fondamentales. Mais, en même temps, elle montre comment, dans ce moment actuel, chacun se trouve responsable d'une certaine façon de ce processus d'ensemble”.

posent – à savoir l'affranchissement de l'humanité de son «état de minorité» –, se superposent les trois dimensions du projet critique, les trois Critiques kantiennes, la dimension de la connaissance, celle de la morale et la dimension historique et sensible, où chaque individu appartenant à la *Menscheit* est investi, à la première personne, dans ce processus de libération des dogmes et des tutelles.

La réflexion de Kant sur «l'aujourd'hui» se démarque ainsi de celles des trois autres approches possibles de la question du moderne, d'après Foucault: celles de Platon, d'Augustin et de Vico. Le premier, Platon, pose en fait le présent «comme appartenant à un certain âge du monde, distinct des autres par quelques caractères propres, ou séparé des autres par quelque événement dramatique»; le second, Augustin, conçoit «le présent pour essayer de déchiffrer en lui les signes annonciateurs d'un événement prochain. On a là le principe d'une sorte d'herméneutique historique»; le troisième, Vico, analyse le présent «comme un point de transition vers l'aurore d'un monde nouveau». Donc dans une perspective de philosophie de l'histoire ouverte vers l'avenir.

L'*Aufklärung* de Kant est autre chose. Elle inaugure une nouvelle «ontologie du présent», elle juge et évalue «qu'est-ce que ce présent» à l'aune de la raison critique qui impose aux hommes l'autonomie, à savoir le destin, la vocation, la destination de se conduire, de penser et de sentir par eux-mêmes, sans besoin de la guide extérieure de quelqu'un d'autre. La Réponse à la célèbre question «Qu'est-ce que les Lumières?» se traduit alors dans une nouvelle et ultime Question: qu'est-ce que ce présent historique que j'ai sous le yeux, tel que je l'agit, je le vis, je le sens, je le pense etc.?

Foucault conclut:

La réflexion sur “aujourd’hui” comme différence dans l’histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte. Et, en l’envisageant ainsi, il me semble qu’on peut y reconnaître un point de départ: l’esquisse de ce qu’on pourrait appeler l’attitude de modernité.

Et là nous repérons, d’après Foucault, ce qu’on pourrait appeler (comme «attitude de modernité»), un *ethos* qui consisterait dans «une volonté ‘d’héroïser’ le moment présent», comme il arrive, par exemple, chez Baudelaire: trouver une «attitude» spécifique devant ce qui est *hic-et-nunc* pour l’éterniser, ne se laisser pas vivre, pas se laisser prendre dans le flux fugitif et inconstant de la marche de l’histoire. Une attitude, en ce sens, *éthique*, mais aussi «ironique», attention: une ironie qui investi l’*ego* et toujours ouverte à des considérations critiques qui empêcheront

de sacrifier ce moment héroïque au delà de lui-même, pour essayer de le maintenir ou de le perpétuer. Baudelaire est un modèle, en ce sens:

Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole.

Voilà que cette attitude moderne mène droit à l'*invention*, à la créativité et enfin à l'*art*, comme style de vie, façonnement inlassable du réel à travers l'imagination et la force de l'esprit. Foucault en conclut, d'après Baudelaire, lu à travers la loupe de Kant, que

Le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude, c'est-à-dire d'un *éthos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique.

La question de l'*Aufklärung*, donc, reste ouverte. Pour Foucault il faut s'échapper au «chantage» intellectuel des Lumières: «être pour ou contre les Lumières»; ou bien l'on accepte de faire siens les principes de rationalité typiques du moderne, ou bien vous travaillez pour les dépasser, agissant pour y repérer les différentes «dialectiques», pour voir ce qui y est encore vivant, ou ce qui est mort en elles etc. *Rien de tout cela*. On ne peut pas décider si franchir ou pas ce seuil, cette sortie de l'état de minorité: l'*Aufklärung*, on l'a déjà franchie. Il faut plutôt voir quels sont les voies nécessaires et utiles pour cette «critique historique renouvelée permanente de nous-mêmes», en tant que sujets appartenant à la modernité de l'*Aufklärung* à un temps donnée de l'histoire<sup>26</sup>.

Foucault conclut en voyant une contradiction ou une tension profonde entre l'humanisme – comme l'ensemble de doctrines tour à tour différentes sur ce que «doit être» ou devrait être «l'homme», suivant les exigences des valeurs dominantes à une époque donnée – et les Lumières, comme réactivation permanente de cette «attitude limite» à la

<sup>26</sup> “Il faut essayer de faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'*Aufklärung*. Ce qui implique une série d'enquêtes historiques aussi précises que possible; et ces enquêtes ne seront pas orientées rétrospectivement vers le 'noyau essentiel de rationalité' qu'on peut trouver dans l'*Aufklärung* et qu'il faudrait sauver en tout état de cause; elles seront orientées vers 'les limites actuelles du nécessaire': c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes”.

mise en question critique de nous même en tant que sujets présents, aux frontières du présent, «critique et création permanente de nous-mêmes», «à travers une ontologie historique de nous-mêmes».

Voilà les thèmes foucaldiens<sup>27</sup>. Les limites de cette lecture et de ses enjeux actuels – lecture qui garde son charme et sa richesse analytique – sont à la fois historiques et conceptuels. Au point de vue historique, Foucault tombe dans le piège de l'universalisation involontaire du phénomène Lumières, comme étant *un bloc unitaire*. Foucault ne voit pas les déclinaisons, les variantes géo-historiques des Lumières, non seulement européennes, qui donnent un sens autre, un épaisseur concret à la notion d'*Aufklärung* kantienne. Les Lumières ne sont pas un phénomènes unitaire, ni centré uniquement sur Königsberg ou sur Paris. Nous connaissons aujourd’hui des tradition *nationales* des Lumières qui se différencient profondément et s’enrichissent l’une par rapport à l’autre; et cette mémoire différenciée des Lumières se transmet et s’est transmise jusqu’au présent. Les Lumières sont donc un phénomène avant tout *national*, géo-historique.

Prenons un exemple, les Lumières italiennes et Gianbattista Vico. Foucault ne mentionne génériquement que les *Principes de philosophie de l'histoire*, c'est-à-dire *La Scienza Nuova* (1742), pour ne voir, chez Vico, que le représentant d'une pensée du présent historique comme «point de transition vers l'aurore d'un monde nouveau». C'est une image factice, infidèle de la philosophie de l'histoire de Vico, des *fluxes et reflux historiques*, qui montre bien une toute autre sensibilité pour la vie historique concrète des différents peuples de la terre, dans leurs aspects économiques, techniques, juridiques surtout (Vico était un jurisconsulte aussi), qui constitue la spécificité des Lumières italiennes: la profondeur critique du *sens de l'histoire et de la vie*. La vie des hommes est, toujours et avant tout, *vie historique*, enracinée dans un territoire propre. Par «territoire», comme l'a bien relevé R. Esposito<sup>28</sup>, il faut entendre «non pas un espace géographiquement déterminé, circonscrit à l'intérieur de frontières stables, mais plutôt un ensemble de caractéristiques de milieu, de langage, de tonalité qui renvoient à une modalité spécifique et irremplaçable par rapport à d'autres styles de pensée».

La modalité spécifique géo-historique des Lumières italiennes est le

<sup>27</sup> «Il me semble que la question critique, aujourd’hui, doit être retournée en question positive: dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s’agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible».

<sup>28</sup> Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, cap.. 1, pp. 13-23: “Geofilosofia italiana” [ma traduction].

questionnement du présent dans sa dimension de devenir vivant des formes historiques, qui caractérisent l'esprit des peuples et des nations-territoires et qui marque leurs vies quotidiennes (là aussi c'est la question du «présent» de l'actuel). Les Lumières italiennes aboutissent, en somme, à travers la pensée de l'histoire, à une forme de critique de la *vie quotidienne*, absente tout à fait dans les Lumières allemandes. Modèle précieux. C'est la leçon non seulement de Vico, mais aussi d'Antonio Genovesi (1712-1769), de Ferdinando Galiani (1728-1787), de Cesare Beccaria (1738-1795), des frères Pietro (1728-1797) et Alessandro Verri (1741-1816), de Gaetano Filangieri (1752-1788), auteur d'une *Science de la législation* (7 voll. Naples, 1780-1785) qui constitue un véritable monument de la réflexion des Lumières italiennes sur les modes de production historique des lois et des systèmes de juridiction, avec annexe critique des injustices de l'ancien régime.

Les Lumières de Kant, l'*Aufklärung* donc, n'est que l'une des déclinaisons géo-historiques possibles des Lumières en général, celle de l'Allemagne orientale de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont on peut rejouer le sens aujourd'hui, comme l'as fait Foucault. On sait aujourd'hui qu'il existent des Lumières espagnoles, polonaises, autrichiennes, italiennes etc. chacune avec ses propres caractéristiques de milieu, de langage, de tonalité intellectuelle, qui s'universalisent de manière originale et variée. On sait aussi bien, grâce aux travaux de mon collègue Abdelaziz Labib, qu'il y a eu, et pour cause, des Lumières Arabes<sup>29</sup>, dont Labib s'est bien occupé et, hélas, mon ignorance de la langue arabe m'empêche ici de les considérer dans leur valeur propre et dans leur envergure.

Pour conclure, je passe sous examen les thèses d'un autre philosophe, historien et sémiologue, qui s'est confronté à ce même problème des enjeux actuels des Lumières: Tzvetan Todorov. Pour Todorov aussi les Lumières «ne peuvent pas 'passer', car elles sont venues à désigner non plus une doctrine historiquement située, mais une attitude à l'égard du monde»<sup>30</sup>. Todorov dénonce, tout comme Foucault, le «chantage des Lumières», l'alternative du pour ou contre, les «rejets et détournements». Il repère ensuite une série de caractéristiques constantes et communes à «l'esprit des Lumières», mais variables suivant la position géo-historique dans laquelle elles se déclinent.

**1/l'Autonomie.** Les Lumières sont caractérisées par «un double mouvement, négatif et positif, de libération par rapport aux normes imposées du dehors, et de construction de normes nouvelles, choisies par nous-

<sup>29</sup> Cfr. A. Labib, *Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe*, in "Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation", Honoré Champion-Slatkine Reprints, Paris-Genève 2001.

<sup>30</sup> T. Todorov, *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris 2006, p. 125.

mêmes»<sup>31</sup>. C'est le *Selbstdenken*, le «penser par soi-même» de Lessing et, après du même Kant, devise qui peut «migrer» et s'installer dans d'autres contextes géo-historiques. L'autonomie est le pivot central de l'opération des Lumières, dont parle Diderot aussi à l'article «Eclectique»: «un philosophe qui, foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même». Bien, ce geste libératoire est soumis, à son tour, au crible de la critique. Il faut tout examiner, tout juger et tout discuter avec sa propre tête. Les retombées politiques de ce double geste (individuel) de libération et de critique,..., mènent jusqu'à la refondation du pacte social. *Le Contrat social* (1762) de Rousseau en est l'issue la plus célèbre, mais pas la seule. Or, ce que Todorov ne considère pas du tout, come Foucault, c'est la dimension géo-historique que ce double geste prend dans les différentes milieux. La demande ultérieure que nous devons poser est donc la suivante: «comment cette autonomie se concrétise-t-elle dans tel ou tel milieu géo-historique, comment peut-elle 'migrer' dans tel ou tel peuple, dans telle ou telle tradition culturelle, même la plus éloignée du point d'origine, sans se dénaturer ?». Comment le peuple tunisien, par exemple, peut-il concevoir aujourd'hui ce double mouvement de prise de distance de ses traditions, de ses autorités, de ses préjugés, de ses cultures et religions mêmes etc. de façon *autonome*, tout en gardant sa particularité géo-historique ? Voilà reconstituée et remise sur sa juste assiette l'opération des Lumières, dans le contexte géo-historique concret présent. Le même discours doit être conçu pour les autres notions.

**2/ la Laïcité.** Sur ce terrain, le problème de la «migration» géo-historique du concept, doit se confronter à la *sensibilité* culturelle du peuple et des différentes couches sociales où elle s'installe, par rapport à l'opération de prise de distance des lois de la religion de celles de l'Etat. Comme Todorov le remarque, il y a toujours trois sphères de la liberté de conscience de l'individu, plutôt que les deux traditionnelles, la temporelle et la spirituelle. La troisième sphère est la «sphère privée et personnelle que l'individu est seul à gérer, sans que personne y trouve rien à redire». Comment cette troisième sphère, incontournable, peut-elle se constituer, sans être écrasée par les deux autres, dans un milieu géo-historique donné ? Et aussi quel espace laisser au *sacré* – comme la conscience et la sensibilité privée *individuelle* du divin –, hors de tout discours ou position ecclésiastique institutionnelle ? Le problème de la constitution de laïcité s'exprime en ces termes.

**3/ la Vérité.** Il y a un discours sur le monde qui est toujours à l'abri de tout jeu de pouvoir que les hommes développent sur leurs propres têtes.

<sup>31</sup> Ivi, p. 37.

C'est le discours de la *science*. Voltaire disait: les religions sont multiples, ils existent multiples «sectes» qui se disputent la vérité à coups de dogmes. Dans le discours scientifique non, on ne peut pas tricher. Il n'existe pas une «sectes des algébristes», c'est ridicule. La vérité des sciences est une et indivisible. Le champ de la discussion scientifique est tenu à l'écart de cette dispute mortifère qui divise les hommes les uns des autres. Ce champs de la vérité est donc le plus pur et le plus précieux, les Lumières l'ont mis en valeur et ont essayé de le protéger à tout prix. Chaque contexte géo-historique de l'affirmation de cette vérité doit donc trouver ses propres moyens de garantir le libre épanouissement des forces intellectuelles qui visent à connaître le vrai. L'espace des discussions politiques et l'espace des raisons intellectuelles seront ainsi rigoureusement partagés. Ce principe de la sauvegarde de la vérité se résume en une devise: «la vérité ne relève pas d'un vote». Le bien (moral) et la vérité (scientifique) sont deux choses différentes. D'où la distinction condorcetienne entre l'«éducation nationale» – qui concerne les connaissances soumises à l'opinion, aux valeurs morales, reconnues ou non – et l'«instruction publique» qui enseigne «des vérités de faits et de calcul»: elle ouvre l'accès aux informations objectives et offre aux hommes les outils permettant de faire bon usage de leur raison, afin «qu'ils puissent se décider par eux-mêmes».

4/ l'**Humanité**. C'est le point qui démarque la position de Todorov par rapport à Foucault, et nous partageons son avis: la finalité de l'autonomie et de son opération c'est l'homme, voire la collectivité des hommes, l'humanité. Non pas un homme idéal, tel qu'il «devrait être» selon les prétentions des moralistes ou du pouvoir en régime, mais l'homme réel, sans faux-semblants, tel qu'il est historiquement donné, à un moment précis de l'histoire. Être autonomes et libres oui, mais pour quoi faire, pour aller où ? l'humanité est la finalisation de l'autonomie. La finalité la plus proche n'est plus dieu, mais le bien-être des hommes, leur bonheur. Voilà le mot magique: «bonheur», le mot de la philosophie des Lumières. «De ce fait, l'être humain devient l'horizon de notre activité, le point focal vers lequel tout converge»<sup>32</sup>. La finalisation humaine des efforts historiques et moraux de l'homme lui-même, pour atteindre son bonheur, pose de nombreux problèmes d'ordre pratique. Les *passions* sont les moteurs fondamentaux du bonheur, mais la dimension politique de cette finalité, une fois prise en charge par l'Etat, mène droit vers les totalitarismes, qui prétendent gérer en entier cette disposition anthropologique qui est toute individuelle: chacun a son bonheur. Cette *solitude* du bonheur connaît donc des détournements dangereux, au sens par exemple

<sup>32</sup> Ivi, p. 84.

d'un «intensivisme» (la recherche d'un maximum de bonheur, toujours augmentable) qui se passe bien de la communauté et d'une moralité partagée (Sade). L'auto-finalisation du bonheur produit ensuite des effets néfastes sur le plan de la vie communautaire, par la recherche du pouvoir pour le pouvoir, hors de toute considération pour une finalité extérieure quelconque (par exemple: le bien commun). Le moyen devient une fin à elle-même, le seul but. Ces apories seront résolubles de manière variée dans les différents contextes géo-historiques envisagés, par le moyen d'une dernière caractéristique, propre des Lumières:

**5/ l'Universalité.** Ici les Lumières opposent au *Katholikòs* (l'Universel) de l'Eglise romaine, un universel concourant, de type différent, visant non pas au Salut de l'âme, mais au bonheur commun – en ce sens «universel»: en tant que commun – de l'humanité entière. Le processus de position de cet universel commun s'accompagne (ou bien se décline) avec des multiples formes d'universalisation, dans différents domaines de l'expérience historique de l'homme, tels que: a) l'affirmation de l'égalité *universelle* parmi les hommes, de n'importe quel religion, race, culture etc. égalité des droits; b) l'affirmation (chose nouvelle) de l'égalité entre homme et femme; c) la condamnation/abolition de l'esclavage en tant que contraire au principe de l'universalité commune du genre humain; d) le rejet de la peine de mort et de la torture, comme contraires à l'universalité des lois et des droits de l'homme (différents des droits du citoyens), le droit d'*existence*, notamment, inviolable et inaliénable et le droit à l'intégrité de son corps: c'est le plus grand titre de gloire des Lumières italiennes que d'avoir formulé ces principes, par Cesare Beccaria (*Des délits et des peines*, Milan, 1764)<sup>33</sup>. Ces quatre processus de position d'universel commun sont propres des Lumières, cette fois-ci *sans déclinaisons géo-historiques strictement nécessaires*, comme Todorov le remarque («l'égalité des droits n'est pas négociable»): «Nos combats s'inspirent encore du programme des Lumières, ils prolongent ceux entamés deux ou trois siècles plus tôt. Daniel Defoe affirmait déjà que l'infériorité des femmes était due uniquement à l'impossibilité d'accéder à l'éducation. Helvétius était convaincu que les femmes étaient, de nature, égales aux hommes»<sup>34</sup>. Cet universel *commun* n'est pas l'universel despotique ancien (celui de l'Eglise ou de l'Inquisition), qui anéantit les différences particulières et les individualités, au nom de l'Unité et de la Sécurité de la communauté, à détriment du particulier et de la tolérance, comme il arrive aujourd'hui

<sup>33</sup> Ivi, p. 100: «Loin de s'opposer à l'assassinat qu'elle est censée punir, la peine de mort l'imiter: "L'esprit féroce qui guidait la main du législateur, conduisait aussi celle du paricide et de l'assassin". Il [Beccaria] pense même que cette peine risque d'entraîner des imitations: "La peine de mort est nuisible par l'exemple de cruauté qu'elle donne".

<sup>34</sup> Ivi, p. 96.

dans nos démocraties autoritaires: au nom de la «lutte contre le terrorisme» (et d'autres «luttes sécuritaires») s'autorisent les pires violences et les violations des droits universels de l'homme<sup>35</sup>.

Ensuite, une dernière caractéristique:

**6/ la Rationalité et liberté d'expression.** C'est le principe fondamental et fondateur que Todorov oublie de mentionner, mais qui me paraît essentiel. Dans *tous* les processus précédents d'affirmation des caractéristiques saillantes des Lumières (Autonomie, Laïcité, Vérité, Humanité, Universel commun), l'instrument conducteur pour diriger l'action est la *raison qui doit s'exprimer librement*. La définition de «raison» est importante, car c'est l'un de ces mots dont la signification semble évidente pour soi mais qui ne l'est pas. Partons de Kant: «Raison c'est la faculté d'unifier les règles de l'entendement (les catégories), sous des principes». Raisonner signifie donc: unifier, juger, rassembler, et la «raison», en ce sens, est la capacité d'organiser et d'unifier conceptuellement le réel historique et naturel où l'on vit, suivant des principes universels (les 5 caractéristiques qu'on a examiné), publiquement reconnus et partagés, en confiant aux *sciences* la tâche critique de réaliser, au concret, ce «programme» ou projet culturel de renouvellement de la société entière, en l'informant à ces nouvelles valeurs.

Les Lumières, ainsi, soumises au principe «non négociable» de l'universel de la liberté d'expression, peuvent sans doute «migrer», avec leurs trésors d'idées-guide et de notions caractéristiques, hors de leur contexte d'origine, l'Europe. Et elles ont déjà migré, depuis très longtemps, et ont décliné leurs caractéristiques selon plusieurs variantes géo-historiques que Todorov examine mais avec un œil qui ne me paraît pas le juste. Car il en vient à la conclusion suivante: «Ce sont les Lumières qui sont à l'origine de l'Europe, telle que nous la concevons aujourd'hui. De sorte que l'on peut dire sans exagération: sans l'Europe, pas de Lumières; mais aussi: sans les Lumières pas d'Europe». Je suis d'accord avec la dernière proposition, mais pas du tout avec la première. Les Lumières, telles qui se sont constituées dans les siècles passés, appartiennent *au monde* et non pas à l'Europe seulement. L'Europe n'est pas la condition *sine qua* les Lumières n'existeraient pas. La position méthodologique du problème des variantes géo-historique des Lumières, que je n'ai pu ici qu'ébaucher, nous permet de renverser les approches de Foucault et de Todo-

<sup>35</sup> Ivi, p. 107: "l'époque des Lumières se caractérise par la découverte des autres dans leur étrangeté, qu'ils aient vécu autrefois ou ailleurs: on cesse alors de voir en eux une incarnation de notre idéal ou une lointaine annonce de notre perfection présente, comme on le faisait dans les époques précédentes. Mais cette reconnaissance de la pluralité au sein de l'espèce ne reste fertile que si elle échappe au relativisme radical et ne nous fait pas renoncer à notre communauté humaine".

rov: c'est à partir de chaque position originelle géo-historique de ce que nous, européens, appelons «Lumières», même (et avant tout, ce qui est plus intéressant) hors de l'Europe – en Chine, au Japon, en Inde, dans le monde Arabe etc. – que l'on pourra mieux saisir le vrai, le concret, le vivant «esprit des Lumières» à l'œuvre, chaque jours – comme l'ont bien vu les philosophes italiens du XVIII<sup>e</sup> siècle –, dans nos différentes vies quotidiennes, d'hommes et de femmes de la modernité.

## Bibliographie

- Bayle P., *Réponse de l'auteur des Nouvelles de la République des lettres à l'avis qui lui a été donné sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche touchant les plaisirs des sens*, H. de Graef, Rotterdam 1686.
- Id., *Epistola de scriptis adespatis*, in J. Deckherr, *De scriptis adespatis*, 3<sup>e</sup> éd., Amsterdam 1686.
- Id., *Réflexions sur la lettre de l'auteur des Doutes*, dans *Le Retour des pièces choisies, ou Bigarrures curieuses*, Emmerick, [Rotterdam?] 1687
- Id., *Préface*, in I. Papin, *La Foy réduite à ses véritables principes*, R. Leers, Rotterdam 1687.
- Id., *Supplément du Commentaire philosophique*, Hambourg, T. Litwel, [Amsterdam?] 1688.
- Id., *Histoire du fœtus humain, recueillie des extraits de M. Bayle et publiée par M. Du Rondel*, P. van der Aa, Leyde 1688.
- Id., *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié*, E. Noël [Amsterdam], Paris 1689.
- Bayrou F., *Ils portaient l'écharpe blanche. L'aventure des premiers réformés, des Guerres de religion à l'Édit de Nantes, de la Révocation à la Révolution*, Librairie générale française, Paris 2000.
- Benitez M., *La tentation du gouffre: la pluralité des mondes dans la littérature clandestine*, dans O. Bloch (a cura di), *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine*, Vrin, Paris 1982
- Calonghi F., *Dizionario Latino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1950.
- Bianchi L., *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, F. Angeli, Milano 1988
- Borghero C., *Conoscenza e metodo della storia da Cartesio a Voltaire*, Loescher, Torino 1990.
- Chenu M.-D., *Conscience de l'histoire et théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 29, 1954
- Esposito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- Freund W., *Modernus und andere Zeitbegriffe des mittelalters*, Bohlau, Graz 1957.
- Kant I., *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Œuvres philosophiques*, vol. II, éd. sous la direction de F. Alquié, Gallimard, Paris 1985.
- Labib A., *Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe*, in “Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation”, Honoré Champion-Slatkine Reprints, Paris-Genève 2001.

- Mori G., *Jean Meslier stratonicien redivivus*, in M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem (a cura di), *Materia actuosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Honoré Champion, Paris 2000.
- Id., *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Paris 1999.
- Le Bovier de Fontenelle B., *Histoire des oracles*, M. Didier, Paris 1971.
- Raiola M., *Custodia legum civilitatis est indicium Scientia iuris e iurisdictio nelle Variae di Cassiodoro*, 2009, <https://studitaroantichi.org/2023/08/05/lettura-di-diritto-nelle-variae-di-cassiodoro/>.
- Swift J., *La bataille entre les livres anciens et modernes* (1697), in *La Querelle des Anciens et des Modernes*, précédé d'un essai de M. Fumaroli, a cura di A.-M. Lecoq, Gallimard, Paris 2001.
- Quintili P., *Illuminismo ed Enciclopedia*, Diderot, D'Alembert, 2<sup>e</sup> éd., Carocci, Roma 2005.
- Todorov, T. *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris 2006.