

QUE RESTE-T-IL DES LUMIÈRES ?

Conférence de Jean EHRARD au Cercle Condorcet de Clermont-Ferrand

Extrait du livret « Que reste-t-il des Lumières ? » n°12 - 2009

Mon titre est le sous-titre d'un ouvrage publié en 2001 par un éminent universitaire dix-huitiémiste, Jean-Marie Goulemot, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières ?* (Seuil). Mais à la différence de ce livre mon propos, en lui-même, n'a rien de provocateur ni de désabusé. Je ne suis pas l'un de ces déçus des Lumières parmi lesquels il me faut également ranger Régis Debray, auteur en 2006 d'*Aveuglantes Lumières. Journal en clair-obscur* (Gallimard). Mon but est encore moins d'ajouter quoi que ce soit au réquisitoire dressé dès la fin et au lendemain de la seconde guerre mondiale contre le siècle de Voltaire, notamment aux États-Unis parmi des intellectuels d'origine allemande horrifiés de la faillite sanglante de la raison qu'avait été, au pays de Goethe et de Kant, la sinistre aventure hitlérienne¹. En France cette dénonciation du rationalisme des Lumières était depuis l'origine un thème privilégié, sinon obsessionnel, de la droite réactionnaire et dévote : on l'avait vu s'imposer à la Restauration et, à la fin du XIX^e siècle, avec la résurrection de la République, en particulier quand celle-ci célébrait le premier centenaire de la mort du patriarche de Ferney, on avait vu renaître des abbés Barruel. Sans surprise Vichy plaçait les Lumières sous éteignoir. Et à l'approche des fêtes du bicentenaire de la Révolution, on pouvait entendre un très haut dignitaire de l'Église déplorer pour le public de *France-Inter* que la France s'appretât à magnifier ainsi, par delà le traumatisme révolutionnaire, une Philosophie responsable de tous les maux des XIX^e et XX^e siècles... Or il s'est trouvé une critique de gauche, ou d'extrême gauche, pour rejoindre cette critique de droite : les fautes ou les crimes dénoncés ne sont pas identiques, mais la gravité de l'accusation est la même quand l'universalisme des Lumières – auquel s'en prend encore Régis Debray – se voit reprocher d'avoir été le prétexte du colonialisme, l'alibi de l'expansion européenne en Afrique et en Asie, le masque des prétentions de l'homme blanc à la supériorité sur les autres races, sous couleur de « mission civilisatrice ». Ce grief s'exprime avec force dans le contexte des guerres de décolonisation, au lendemain de la guerre d'Algérie et du mouvement de mai 1968. C'est l'époque où une organisation antiraciste, le MRAP, proclame et défend opportunément le « droit à la différence » et où un jeune universitaire très marqué par 68, Jean Biou, accuse les Lumières d'anthropophagie : « L'idéologie des Lumières est cannibale, dans la mesure où elle nie l'autre dans sa différence pour n'en retenir que ce qu'elle peut faire soi »². On voit à un tel aphorisme la mutation, le retournement des esprits. Hier conquérantes, de Voltaire à Jean Zay en passant par Michelet et Hugo, les Lumières sont dès lors sur la défensive : fragilisées par la conjonction des déceptions qu'on leur reproche – après leur avoir sans doute trop demandé – et d'un nouvel obscurantisme... si proche de celui qu'elles avaient combattu !

Aujourd'hui les Lumières ont besoin d'être défendues. Cette tâche nécessaire ne peut cependant être l'ambition d'un modeste article, et je ne prétends pas plus être ici leur avocat que leur accusateur. Je veux simplement me demander si, au-delà de l'intérêt historique de leurs écrits et du plaisir littéraire que nous devons à leur langue et à leur style, les hommes et les femmes des Lumières ont encore quelque chose à dire aux femmes et aux hommes de notre XXI^e siècle.

Un rappel d'abord. Comme il est toujours bon de savoir de quoi on parle, situons les Lumières dans leur cadre géohistorique. Si l'on parle de *Lumières* en France, on dit *Enlightenment* en Grande-Bretagne, *Aufklärung* en Allemagne, *Illuminismo* en Italie. Le mouvement n'est pas exclusivement français, il a une dimension européenne et se propage jusque dans la lointaine Amérique, à la fois dans les colonies anglaises du continent et les jeunes États-Unis qui se forment à partir d'elles dans la guerre d'Indépendance, et dans les colonies françaises des Antilles : c'est même à la lecture de *l'Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal que Toussaint Louverture aurait trouvé sa vocation de nouveau Spartacus³ mais dans chaque pays le mouvement des Lumières prend une coloration particulière en fonction du contexte culturel local : en Angleterre, en Allemagne il n'est pas antichrétien, mais au contraire marqué de religiosité. Ce n'est pourtant pas céder à un gallocentrisme encore plus désuet que ridicule que d'affirmer que l'universalisme des Lumières a été essentiellement français, ou francophone, à une époque où l'Académie de Berlin couronne Rivarol pour son *Discours sur l'universalité de la langue française* (1784). Or le mouvement des Lumières accompagne – et aggrave – en France la crise de la monarchie absolue de droit divin : c'est un processus qui aboutit à ce qu'une formule heureuse de Jean Starobinski a appelé « l'invention de la liberté » :

liberté de penser, libéralisme politique.

Qu'est-ce donc en effet que les Lumières ? Certainement pas une doctrine, puisque ce puissant fleuve est fait de multiples courants. Sur le plan religieux on compte des chrétiens « éclairés » qui se veulent ouverts à la modernité, des théistes ou déistes, anticléricaux avec plus ou moins de virulence, une petite minorité d'athées : tout cela dans l'étroite élite pensante et lisante d'une société traditionaliste, strictement hiérarchisée par la naissance, et même le lieu de naissance (nous n'avons pas inventé le parisianisme...), où les parvenus du négoce et de la finance n'aspirent qu'à s'intégrer à l'aristocratie de robe ou d'épée, une société très majoritairement rurale et encore massivement analphabète. Cette étroitesse des bases sociologiques des Lumières ne doit pas être oubliée non plus quand on passe du religieux au politique. Unis dans le refus du « despotisme » ministériel ou de l'arbitraire royal – même s'il est plus facile de s'en prendre au premier qu'au second – les penseurs des Lumières divergent sur les solutions de remplacement. Certains rêvent d'un prince éclairé, d'un roi-philosophe, et pensent même l'avoir trouvé en la personne de Frédéric de Prusse ou de Catherine de Russie ; d'autres s'inspirent de Montesquieu et des prétentions politiques des parlements (prétentions et institutions très populaires jusqu'à la convocation des États généraux) pour revendiquer, au nom de l'ancienne – et mythique – « constitution française », la division et le partage du pouvoir. D'autres clivages apparaissent sur le plan économique, entre le dirigisme et le protectionnisme hérités de Colbert, mais rajeunis par la réflexion néomercantilisme d'une part, et d'autre part les débuts du libéralisme économique, avec Adam Smith en Angleterre, Quesnay, Turgot et les physiocrates en France. Ceux-là mêmes qui persistent à miser plus sur l'industrie que sur l'agriculture se divisent entre promoteurs des « manufactures concentrées » (nos usines) et défenseurs des « manufactures dispersées », c'est-à-dire du travail à domicile, sur commande d'un négociant, comme dans la soierie lyonnaise : *l'Encyclopédie* donne les deux points de vue, comme elle fait écho aux idées nouvelles de Quesnay sur la grande agriculture dès l'article « Fermier ».

Si les Lumières ne forment donc pas un corps de doctrine, elles promeuvent un ensemble de valeurs nouvelles et proposent, au service de celles-ci, une méthode. Les valeurs sont le bonheur ici-bas dont la recherche apparaît comme un substitut légitime à la quête exclusive du salut éternel. En second lieu, la raison, non plus métaphysicienne, mais consacrée à la connaissance de la nature et appliquée au mieux-être social. Enfin la liberté individuelle, ainsi que les droits de l'homme officiellement proclamés, *in fine*, en 1789. Au service de ces valeurs, une méthode qui est peut-être bien l'apport le plus original du siècle : méthode de libre recherche fondée non seulement sur l'expérience, comme on l'a souvent dit, mais sur la libre confrontation des idées. Une démarche qui implique une toute nouvelle conception de la vérité. Celle-ci n'est plus attendue d'en haut, de l'Église ou du Roi, toute constituée ; elle est le but, problématique, de tâtonnements aléatoires dont le résultat, toujours provisoire, est nécessairement parcellaire. En cela elle est à l'image des dictionnaires qui se multiplient au XVIII^e siècle, porteurs d'un savoir morcelé par la commodité du désordre alphabétique. Le plus célèbre d'entre eux, *l'Encyclopédie* de D'Alembert et Diderot, s'ouvre, il est vrai, sur un essai d'organisation synthétique des connaissances, en fonction des facultés de l'esprit, l'arbre du savoir : mais cette clarification demeure très formelle et le lecteur qui cherche son chemin à travers les 72.000 entrées n'est guère aidé d'apprendre de quel rameau chacune dépend, à supposer que les auteurs n'aient pas omis de le lui indiquer. Il ne l'est pas beaucoup plus par les renvois censés le guider : car si quelques-uns servent à dérouter la censure en cachant sous des étiquettes anodines une marchandise subversive – justifiant ainsi la définition de *l'Encyclopédie* comme une « machine de guerre » – et si beaucoup se révèlent être des impasses, d'autres, très attendus, demeurent implicites. Dans son irrémédiable discontinuité, *l'Encyclopédie* reflète très imparfaitement l'unité du réel. Pourquoi ? Faut-il imputer ce demi-échec à l'insuffisance des rédacteurs ? Invoquer l'immensité de la tâche ? Ou bien parler, comme le fait Diderot, d'une tâche impossible ? C'est dans l'article « Encyclopédie » du dictionnaire que le Philosophe s'en explique. Le réel et le savoir qui lui correspond forment, dit-il, un labyrinthe. Pour prendre une vue d'ensemble de celui-ci et de toutes ses ramifications, il faudrait pouvoir s'installer au dessus... mais l'esprit humain n'est pas au dessus du labyrinthe, il est dedans, réduit à tâtonner pour trouver la sortie ! Les défauts de *l'Encyclopédie* tiennent beaucoup moins aux auteurs qu'à la nature des choses. Pour le monde matériel comme pour le monde « moral », Diderot fait sien le constat de Montesquieu : « Tout est extrêmement lié » (*de l'Esprit des lois*, XIX, 15). L'aventure encyclopédiste aura été pour lui un face-à-face paradoxal avec la diversité d'un univers secrètement unifié par un nombre indéfini de liaisons, elle se sera donc accompagnée d'une prise de

conscience des possibilités et des limites de l'esprit humain : toute l'œuvre littéraire ultérieure de Diderot, contes et dialogues, prolongera, élargira, approfondira cette expérience de la complexité et de l'incertitude. Il ne s'agit cependant pas pour l'Encyclopédiste de se reposer dans un scepticisme confortable, mais de stimuler l'esprit de recherche, dans la confrontation constante des acquis et des points de vue.

Que *l'Encyclopédie* puisse proposer, sur des sujets d'actualité ou qu'elle contribue à tirer vers l'actualité, comme l'esclavage colonial, des opinions diverses, voire opposées entre elles, n'a donc rien de surprenant. Dans l'intention de son principal concepteur et inlassable maître d'œuvre, ce n'est pas plus une simple banque de données qu'une habile machine de guerre. Le but est de fournir au lecteur les bilans critiques, c'est-à-dire contradictoires et ouverts, à partir desquels il se formera son propre jugement : bilans ouverts comme doit l'être la recherche du vrai, dans le refus de tout dogmatisme ; appels à l'activité de l'intelligence, et non à la docilité d'un esprit passif. C'est tout cela que signifient les quelques mots de l'article « Encyclopédie » par lesquels Diderot résume l'ambition de son *Dictionnaire raisonné* : « changer la manière commune de penser ».

À partir de cette analyse trop sommaire de ce qu'ont été et voulu être les Lumières, notre sujet – que reste-t-il des Lumières ? – prend un sens plus précis. Il ne peut évidemment s'agir de demander à la Philosophie militante du XVIII^e siècle des réponses toutes faites à nos questions du vingt-et-unième. S'engager dans cette voie n'exposerait pas seulement à de graves ou ridicules anachronismes, ce serait se résigner à « la manière commune de penser », à une véritable trahison de l'esprit des Lumières. Gardons-nous aussi de lire le XVIII^e siècle à travers nos engagements d'aujourd'hui : par exemple, nous pouvons et devons être préoccupés des relations entre notre État républicain et les Églises ; ce n'est pas une raison pour projeter dans le siècle de Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau notre attachement à la laïcité de la République. Les Philosophes ont dénoncé l'emprise de l'Église catholique sur la monarchie et la société de leur temps, les privilèges moraux, économiques et fiscaux du clergé ; ils ont vanté, avec Voltaire, le pluralisme religieux à l'anglaise, dénoncé les persécutions, détesté aussi fermement les guerres de religion du XVI^e s. que la Révocation de l'Édit de Nantes, prôné la tolérance. Ils se sont élevés contre les bûchers de l'inquisition, contre la répression judiciaire des écarts par rapport à la religion officielle, contre le mélange du spirituel et du temporel : on connaît la réaction de Voltaire à la condamnation et au supplice du chevalier de La Barre, peut-être moins la critique par Montesquieu (*de l'Esprit des lois*, Livre XII) de l'abus dans les tribunaux de la notion de sacrilège. Cependant, presque personne au XVIII^e s. ne s'inquiète de l'existence d'une religion dominante, pourvu qu'elle ne soit pas persécutrice, et si Rousseau qui déteste le pouvoir des prêtres juge, après Pierre Bayle, qu'une société de vrais chrétiens ne saurait subsister, il reconnaît au pouvoir souverain le droit d'imposer aux citoyens les dogmes d'une « religion civile », dogmes certes peu nombreux et très simples, mais incompatibles par exemple avec l'athéisme ou l'agnosticisme (*du contrat social*, Livre IV, ch. IX). Seuls D'Holbach et quelques autres athées voudraient un État parfaitement neutre. L'idée de séparation des Églises et de l'État n'est pas encore d'actualité. Elle apparaîtra *in fine*, en 1795, en réaction au culte robespierriste de l'être suprême, dans les articles 352 et 354 de la Constitution thermidorienne de l'An III., mais ce qui est à l'horizon des Lumières au long du siècle, c'est bien plutôt la Constitution civile du clergé (1790), non la séparation des deux puissances, mais la subordination de l'Église à un État où les prêtres deviennent des fonctionnaires.

Nous sommes moins redevables aux Lumières de notre idéal de laïcité que de notre attachement aux droits individuels qu'elles ont proclamés : des droits auxquels certains reprochaient hier avec dédain de n'être que *formels*, et dont la situation dans notre monde actuel, y compris dans les pays démocratiques et en France même, nous rappelle sans cesse à quel point ils demandent à être défendus ; des droits dont l'universalité est de plus en plus contestée au nom de la diversité des cultures, comme si, soixante ans après la Déclaration universelle des droits de l'homme, l'indispensable respect des différences devait aller jusqu'à rejeter toute norme supranationale, jusqu'à accepter, par exemple, l'esclavage domestique, les mariages forcés, la polygamie, l'excision ! Certes, il faut se garder d'idéaliser la philosophie des Lumières, mais nous pouvons nous inspirer de ses principes et surtout de sa méthode critique, dans un prudent et précieux va-et-vient mental entre le XVIII^e siècle et notre époque : prudent parce qu'en garde contre l'anachronisme, précieux par le recul intellectuel qu'il procure. En voici quelques exemples.

Est-il certain, comme semble le croire Régis Debray, que l'universalisme abstrait hérité des Lumières

nous laisse désarmés devant la folie meurtrière de communautarismes opposés ? L'individu dégagé de toute appartenance n'existe pas, et sa liberté lui vient d'appartenances multiples qu'il appartient à chacun de hiérarchiser. Tel jugera bon de sacrifier à son Dieu tous ses liens avec le monde ; pour d'autres, le bénéficiaire du sacrifice total pourra être la patrie, ou le parti. Ces choix absolus, non dépourvus de grandeur, et que le XVIII^e siècle n'a pas ignorés, sont intellectuellement faciles.

On peut leur préférer l'effort de réflexion d'un Montesquieu tentant de mettre de l'ordre dans ses diverses appartenances :

« Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille, je le rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose utile à ma famille, et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je le regarderais comme un crime » (*Mes Pensées*, n° 741).

Un autre point à clarifier, particulièrement important pour nous, est celui des rapports entre libéralisme politique et libéralisme économique. Certains les voudraient indissociables, et n'hésitent pas à invoquer Montesquieu, père peu contesté du premier, en faveur du second. Sans aborder ici la pensée économique de *L'Esprit des lois*, j'invoquerai le rôle social que l'ouvrage attribue à l'État, et laisserai chacun établir les parallèles qui lui sembleront s'imposer avec nos débats politiques actuels :

« Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues ne remplissent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé » (XXIII, 29).

Une autre question encore, née de quelques « affaires » politico-judiciaires, a animé la vie publique en France ces dernières années, le problème des rapports entre le gouvernement et le Parquet, et la légitimité d'interventions du premier dans les procédures individuelles initiées et suivies par le second. Au début du septennat Chirac, l'émotion suscitée dans le public par une intrusion particulièrement voyante du pouvoir politique dans une affaire judiciaire avait même suscité la création par le président d'une commission de réflexion sur le sujet. J'eus un jour la surprise d'être interpellé à ce propos par un haut magistrat riomois qui me révéla être membre de cette commission et souhaiter avoir confirmation par un spécialiste de Montesquieu de ce que l'attachement de ce dernier à l'indépendance du pouvoir judiciaire concernait le jugement à rendre et non l'initiative des poursuites : celles-ci n'avaient-elles pas avantage, selon *L'Esprit des lois*, à être « publiques », c'est-à-dire à dépendre d'un représentant de l'État ? Je me reportai donc au texte :

« Nous avons aujourd'hui une loi admirable : c'est celle qui veut que le prince, établi pour faire exécuter les lois, prépose un officier dans chaque tribunal, pour poursuivre, en son nom, tous les crimes ; de sorte que la fonction des délateurs est inconnue parmi nous » (VI, 8).

Je fis donc remarquer à mon éminent interlocuteur d'une part que si « le prince » – entendons le pouvoir suprême – est « établi » pour veiller à l'exécution des lois, il ne peut légitimement s'abstenir de poursuivre les auteurs présumés des crimes ou délits que les lois qualifient comme tels ; d'autre part que dans le vocabulaire du XVIII^e siècle un « officier » n'est pas un fonctionnaire, mais le possesseur d'un « office », charge reçue en héritage ou acquise par lui-même à prix d'argent et dont la pleine propriété assure son indépendance. Or Montesquieu est très attaché en général au système – aussi étrange que critiquable à nos yeux, comme déjà pour certains de ses contemporains – de la vénalité des charges : parce qu'il en soustrait la distribution, dit-il, à l'arbitraire du prince et parce qu'il stabilise « les ordres de l'État », les structures sociales de la monarchie, tout en permettant dans ce cadre par des promotions individuelles une certaine mobilité sociale (V, 19).

Je pourrais mentionner encore d'autres cas de rencontre entre le XVIII^e siècle et le nôtre. Maire de Riom dans les années 1980, en même temps que professeur à l'Université Blaise-Pascal, je donnais à Clermont un cours de licence sur « la ville au XVIII^e s. » tout en gérant du mieux possible la mienne, avec mes collègues de la municipalité riomoise. Or nous avions à résoudre à Riom le délicat problème de l'extension du cimetière, tout proche du centre historique, sur un site offrant des possibilités des plus limitées : nous envisagions donc de créer « un nouveau cimetière, dans un quartier périphérique où l'espace ne manquerait pas. Grande fut notre surprise du tollé suscité par cette idée dans l'opinion publique, et encore plus vive la mienne de retrouver dans ces objections passionnées exactement celles que les Parisiens du siècle de Voltaire avaient opposées au projet de fermeture du cimetière des Innocents, créé

plus de six siècles auparavant et qui occupait alors le futur quartier des halles : car les arguments que j'entendais à Riom étaient ceux que j'analysais à Clermont avec mes étudiants ! Vers 1985 Riom n'était cependant pas en régime de monarchie absolue ; à la différence de l'administration royale, il nous fallait entendre nos concitoyens, et notre embarras aurait été inextricable sans un changement des esprits qui fit alors accepter la crémation comme alternative à l'inhumation ; avec cette solution les morts se faisaient discrets et cessaient de disputer l'espace urbain aux vivants.

Dernier exemple d'utile va-et-vient mental, et cette fois de nouveau sur une question récemment surgie, de façon brûlante, à l'échelle nationale : le port du voile islamique à l'école. Ce problème, les Lumières n'ont évidemment pas eu à se le poser, mais il croise plusieurs de leurs interrogations qui sont toujours nôtres : sur la place de la religion dans la cité, sur l'égalité ou l'inégalité naturelle des sexes, sur le pouvoir de l'éducation, sur les droits relatifs de l'universel et du particulier. On peut supposer avec une certaine vraisemblance que si Montesquieu et Voltaire avaient eu à donner leur avis, ce n'aurait pas été le même : le second aurait sans doute vu préjugé, sinon fanatisme, là où le premier, pour qui le respect des coutumes est affirmation de liberté, aurait manifesté davantage de compréhension. J'ai pourtant peine à imaginer le moins religieux des Philosophes allant jusqu'à exclure de l'école une jeune fille obstinée à y porter le voile : cela dit, bien entendu, dans l'hypothèse où les Lumières auraient vu la naissance de l'école publique à laquelle Condorcet, héritier de Voltaire, et quelques autres grands acteurs de la Révolution ont consacré une bonne part de leur énergie., mais Voltaire, déjà, avait foi dans le progrès et la diffusion des lumières, idée-force, un siècle après sa mort, de la création de *l'école libératrice*... Quand nous acceptons qu'une collégienne, doublement prisonnière des préjugés de son milieu et des difficultés de son adolescence, se voie refuser, pour port d'un vêtement religieux, l'accès à son collège, avons-nous encore confiance en l'instruction et l'éducation laïques ? Que reste-t-il alors parmi nous des Lumières ? N'en reste-t-il pas trop peu ?

Je n'irai pas au-delà de ces questions provocatrices. J'ajouterai simplement que si les Lumières n'apportent jamais à nos problèmes de réponse assurée, elles sont pour nous une aide à la réflexion et, plus encore, une incitation à réfléchir. N'est-ce pas beaucoup ?

Jean Ehrard (novembre 2008).

Notes

- (1) M. Horkheimer et Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947), traduction française : *la dialectique de la raison*, Poche – Gallimard, 1983.
- (2) Jean Biou, « Lumières et anthropophagie », *Revue des Sciences humaines*, avril – juin 1972, p. 223 –233.
- (3) Voir notamment Madison Smartt Bell, *Toussaint Louverture*, biographie traduite de l'américain par Pierre Girard, Actes Sud, 2007.

Dans les vingt dernières années de l'Ancien Régime français, plusieurs voix s'élèvent pour prédire qu'en l'absence de réformes l'exploitation des esclaves noirs débouchera aux colonies sur une insurrection sanglante. C'est ainsi que Louis-Sébastien Mercier annonce en 1771, dans son roman d'anticipation (le premier de notre littérature), *L'An deux mille quatre cent quarante*, la venue d'un « vengeur du Nouveau Monde ». Thème repris par Diderot en 1774, puis en 1780, dans l'une de ses contributions à *l'Histoire de l'établissement des Européens dans les deux Indes*, publication dirigée par l'abbé Raynal : faisant sienne la prophétie de Mercier, il prédit la venue d'un « nouveau Spartacus », plus heureux que le chef des esclaves lucaniens soulevés en 71 avant J.-C. et vaincus in extremis par Crassus alors qu'ils menaçaient Rome.