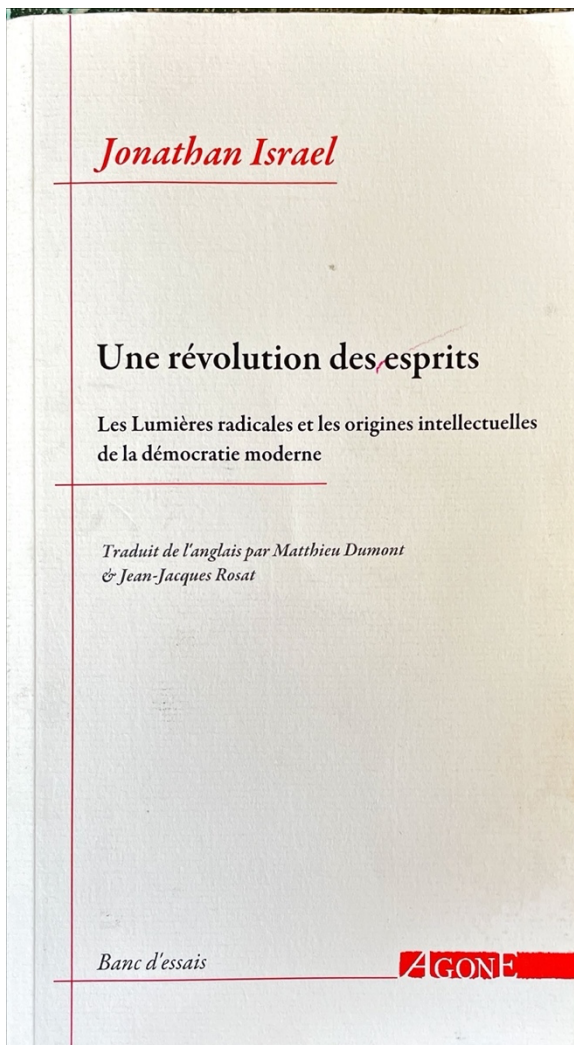


La formation de l'hégémonie bourgeoise en France

Le moment 1770-1790



Introduction

Quelques mots d'introduction sur les camps en présence au cours de cette période et sur le tournant de 1770.

Deux camps s'affrontent au sein des *Lumières* au XVIII^e siècle : les radicaux et les modérés. Les hérauts des premiers nommés sont Helvétius, Diderot et d'Holbach (et d'autres). Ils puisent leurs thèses fondamentales dans le système de Spinoza et de son principal propugnateur, Pierre Bayle. Le chef de file des seconds est Voltaire. Ces derniers dominent, jusqu'à ce qu'en 1770 les radicaux prennent le dessus.

Pendant vingt ans, de 1770 à 1790, les deux tendances vont s'affronter sur tous les grands sujets, et il va s'en suivre ce que Jonathan Israel appelle une véritable « *révolution des esprits* »¹, qui va rendre possible la révolution en actes en 1789.

¹ Conventions typographiques : « *citations de Jonathan Israel* », « *citations d'auteurs tiers* », **titres de livres**.

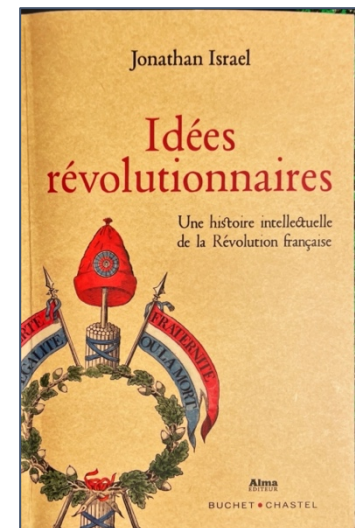
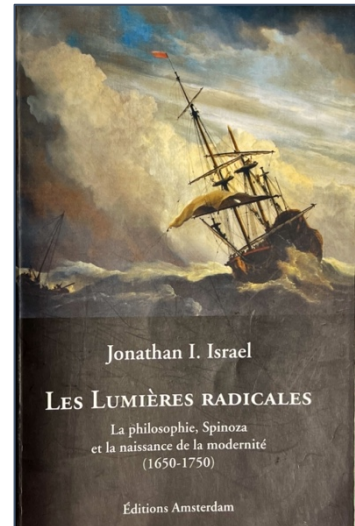
Jonathan Israel, professeur d'histoire moderne à Princeton (USA), est l'auteur d'une monumentale histoire des Lumières radicales de 1650 à 1800 en quatre tomes, dont seuls, pour le moment, les tomes 1 et 4 ont été traduits en français, l'un (tome 1) sous le titre ***Les Lumières radicales, La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)***², et l'autre (tome 4) sous le titre ***Idées révolutionnaires, Une histoire intellectuelle de la Révolution française***³.

Le présent livre, ***Une révolution des esprits, Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne***⁴, issu d'un cycle de conférences prononcées entre janvier et mars 2008, est une synthèse des vues d'Israel.

Les camps en présence :

Les Lumières modérées – Elles s'efforcent de concilier l'autorité de la raison avec celle de la religion ; les avancées de la science et la reconnaissance d'un ordre divin providentiel ; l'affirmation des droits de l'individu avec les principes monarchiques et aristocratiques ; la diffusion du savoir avec le maintien d'une élite chargée de diriger la société. Elles se sont imposées en France à partir de 1730, sous la houlette de Voltaire.

Les Lumières radicales – Elles n'admettent aucune autorité au-dessus de la raison, ni aucune force au-dessus de celle de la nature. Elles sont pour l'abolition des privilèges et une société d'égaux gouvernée selon les principes de la démocratie représentative. Enfin, les Lumières doivent être enseignées à tous. Les Lumières radicales apparaissent au grand jour en France à partir de 1750, à travers ***l'Encyclopédie*** de Diderot et d'Alembert.



² Éditions Amsterdam, 2005, 930 pages. Parution originale, Oxford, 2001.

³ Alma éditeur et Buchet-Chastel, 2019, 930 pages. Parution originale, Princeton, 2014.

⁴ Agone, 2017, 270 pages.

Le tournant de 1770

Cette année-là paraissent ***L'Histoire philosophique des deux Indes***, sous la direction de l'abbé Raynal, un proche de Diderot, et le ***Système de la nature*** d'Holbach, publié sous pseudonyme, ouvertement matérialiste et athée. Les deux ouvrages vont rencontrer un succès formidable pendant vingt ans.

{ Grâce à eux ***« les Lumières radicales commencent à faire jeu égal avec les Lumières modérées »***.

Ces dernières sont désormais sur la défensive.

{ ***« Voltaire se sait battu et s'en plaint amèrement »***.

Une révolution des esprits commence.

Les principes de base des Lumières radicales

Israel y consacre un long paragraphe :

{ ***« Démocratie ; égalité raciale et sexuelle ; libre choix individuel du style de vie ; liberté totale de pensée, d'expression et de la presse ; éradication de toute autorité religieuse dans l'établissement des lois et dans l'éducation ; séparation complète de l'Église et de l'Etat : celui-ci, entièrement séculier, a pour but de promouvoir les intérêts terrestres de la majorité, et d'empêcher que les intérêts privés d'une minorité prennent le contrôle de la fabrication des lois. [...] Tous les êtres humains ont les mêmes besoins fondamentaux, les mêmes droits et le même statut, indépendamment de leurs croyances et des groupes religieux, économiques ou ethniques auxquels ils appartiennent ; tous, par conséquent, doivent être traités de la même manière, sur la base de l'équité, qu'ils soient noirs ou blancs, hommes ou femmes, croyants ou incroyants ; [...] Les Lumières radicales sont universalistes [...] »***.

C'est seulement avec la révolution américaine que ces principes recevront une reconnaissance générale, mais sans, pour autant, connaître une pleine application. Par exemple, l'esclavage persiste, et le droit de vote n'est pas reconnu à de nombreux blancs, noirs ou indiens.

{ Aujourd'hui encore, *« ils ne sont [...] que très inégalement acceptés par les sociétés et les gouvernements dans une bonne partie du monde ».*

Ils ont toutefois fait beaucoup de progrès après 1945, et dans le cadre de la décolonisation.

<O>

Plan :

1^{ère} conférence :

- I. La question du progrès – Deux manières opposées d'améliorer le monde
- II. Hiérarchie sociale ou démocratie ? - Le clivage politique
- III. Égalité et inégalité – La naissance de l'économie politique

Seconde conférence :

- IV. La critique de la guerre et la quête d'une « paix perpétuelle »
- V. Deux philosophies morales en conflit
- VI. Voltaire contre Spinoza – La dualité fondamentale des systèmes philosophiques

Première conférence

<O>

I. La question du progrès

Ou deux manières opposées d'améliorer le monde

Elle est centrale pour les *Lumières*. Ce progrès est déjà perceptible : la peste a disparu ; les technologies progressent ; la capacité de l'être humain de créer toujours plus de richesses est manifeste ; les institutions politiques et juridiques se sont stabilisées.

Jonathan Israel relève qu'en 1773, dans son **Systeme social**, d'Holbach *« fait valoir avec insistance que, en dépit de la lenteur de nos pas, tout montre avec évidence que la raison humaine progresse. Nous sommes manifestement moins ignorants, moins féroces et barbares que nos pères [...] »*.

Et dans une lettre à madame d'Épinay, le 17 septembre 1764, Voltaire écrit

qu'« *il ne s'est jamais fait une si grande révolution dans l'esprit humain qu'aujourd'hui* ».

Mais, si l'idée de progrès était largement acceptée, elle était souvent tempérée, dit Jonathan Israel,

« par une forte tendance au pessimisme, par un sentiment vif des dangers et des défis auxquels la condition humaine est exposée ».

Les penseurs des *Lumières* n'avaient pas – comme cela a souvent été dit (par des anti-*Lumières*) - une croyance naïve dans la perfectibilité de l'homme ; ils étaient très conscients de l'extrême difficulté des choses.

Ils voyaient bien aussi que le camp des Lumières était clivé. Dans une lettre à d'Alembert du 5 avril 1766, Voltaire distingue deux sortes de penseurs : d'une part, les « *esprits impies* » embrassant les idées de Spinoza, de Diderot, du baron d'Holbach ou des matérialistes allemands, contre lesquels il s'est toujours battu, et, d'autre part,

ceux « *qui n'ont pas de principes fixés concernant la nature profonde des choses, ceux qui ne prétendent pas connaître la vérité ultime mais en revanche savent bien ce qu'elle n'est pas, ceux qui révèrent les « vrais principes » de la raison et de la tolérance tels qu'il les voit : les principes de Locke et de Newton, qui sont aussi les siens. « Voilà, écrit-il, mes vrais philosophes » ».*

Voltaire constate aussi que si la raison a fait de grands progrès, c'est seulement au sein d'une élite restreinte, mais cela ne le désole pas du tout :

« *Les autres ne méritent pas qu'on les éclaire* », dit-il à un correspondant en 1766.

Ces « *autres* », combien sont-ils d'après Voltaire ? Plus des 9/10^{es}, selon ses calculs...

Voltaire était le chef de file des adversaires des Lumières radicales et de leurs pensées égalitaires.

Le premier à avoir formulé « *une doctrine du progrès cohérente et systématique* » fut Turgot.

Mais, Israel fait observer que, comme Voltaire, « *il rejette l'égalité érigée en principe et il récuse entièrement l'athéisme, le déterminisme et le matérialisme* ».

En fait, le concept de progrès qui va se développer au cours du XVIII^e va se révéler être « *un concept intrinsèquement instable* ».

« On pouvait le concevoir, dit Israel, comme un soutien de l'ordre social existant ou comme une force de contestation, comme réversible ou comme irréversible, comme le résultat d'un décret divin ou comme un processus purement naturel ».

Il y avait donc, dit Israel, deux conceptions fondamentalement différentes du progrès :

- **« La conception démocratique radicale et matérialiste-déterministe [...] en métaphysique, d'un côté ;**
- **Et la conception modérée, positivement providentialiste, religieuse ou déiste, défendant l'ordre monarchique-aristocratique de la société, de l'autre ».**

Mais ce conflit, les historiens des *Lumières* l'ont globalement négligé, alors même que le fossé entre les *Lumières* démocratiques radicales et les *Lumières* anti-démocratiques modérées était patent et irréconciliable. Nous allons essayer de clarifier tout cela au cours des deux conférences à venir.

Il y a bien un penseur qui a essayé de combler le fossé, c'est Kant (après la Révolution française), - mais sans y parvenir vraiment. Cherchant une position médiane entre les "providentialistes" et les "spinozistes", il s'appuie sur sa grande distinction

« entre la « sphère phénoménale » (dont nous avons l'expérience) et la « sphère nouménale » de la réalité-en-soi (dont nous savons qu'elle existe, mais dont le contenu nous est inaccessible) »,

et il montre qu'une position médiane entre les deux est conceptuellement possible. Kant va ainsi louvoyer habilement entre l'ordre physique de la nature qui, dit-il, est la force dirigeante du progrès, et la sphère nouménale dont l'« ordonnance mesurée que nous observons dans le cours des événements du monde » suggère qu'elle est l'expression de la Providence elle-même. Cette position ambiguë, avec un pied dans chaque camp, soutenant la Révolution française tout en rejetant la démocratie, ne va pas convaincre.

Les *Lumières* modérées (Ferguson, Adam Smith, Turgot, Voltaire), postulent

« *que le dessein divin ou le “doigt de Dieu” est la force qui se tient à la fois derrière le progrès et au fondement de l’ordre existant* ».

Et, du coup, elles rejettent l’idée que l’ordre existant pourrait être défectueux. Les idées morales que nous découvrons à travers l’expérience ne peuvent être que les bonnes puisqu’elles relèvent d’un ordre divin ; de même, les institutions humaines ne peuvent être que les bonnes puisque le cours de l’histoire est guidé par la Providence divine.

« *Là est la grande limite de la philosophie des Lumières modérées : elle n’ouvrait à ses théoriciens aucun espace dans lequel ils auraient pu [...] rejeter la structure hiérarchique établie de la société [...]* ».

Les *Lumières* modérées seront également incapables de produire une critique de la colonisation. Celle-ci, par contre, on la trouve chez l’abbé Raynal, chez Diderot, d’Holbach ou Paine.

Ferguson compare la pensée des *Lumières* radicales à celle d’un architecte ambitieux

« *qui aspire à démolir entièrement l’édifice existant pour le reconstruire à partir de rien selon des principes purement rationnels* ». C’est faire preuve, dit-il, d’un « *manque de respect considérable envers un ordre des choses que Dieu a façonné [...]* ».

Ferguson ne nie pas la nécessité de changements,

mais il pense qu’il « *faut absolument conserver la majeure partie des fondations existantes, des murs et de la toiture en place [...]* ».

Le fossé entre les deux tendances des Lumières prenait sa source dans un dilemme métaphysique opposant la doctrine de la substance unique qui rassemble l'esprit et le corps en une même unité (monisme de Spinoza) et le dualisme des substances défendu par Locke, Voltaire, d'autres déistes providentialistes et la plupart des chrétiens et des juifs.

- Les Lumières modérées sont dualistes ; elles préconisent un équilibre entre raison et tradition, mais c'est la tradition qui est le seul guide de la vie humaine ; elles soutiennent majoritairement le *statu quo* ;
- Les lumières radicales sont monistes ; elles rassemblent l'esprit et le corps en une même unité ; Dieu et la nature sont la même chose ; la raison est le seul guide pour la vie humaine ; Nicolas-Antoine Boulanger écrit en 1762 :

« La raison et la loi fondée sur la raison doivent être les uniques reines des mortels ».

Il faut bien voir que cette grande distinction ne recouvre pas la dichotomie entre théistes et athées. Nombre d'athées et de sceptiques n'étaient pas des radicaux :

« ils ne fondaient pas la morale sur la seule raison, ni sur le principe de l'égalité, et leurs conceptions du progrès n'étaient pas liées aux principes de l'équité et de la démocratie ».

Les Lumières radicales se caractérisent avant tout par leur insistance sur la liberté de la presse, la liberté de pensée et d'expression, et la démocratie comme meilleure forme de gouvernement possible. Pour bien comprendre, il faut d'abord et avant tout les caractériser comme un courant spinoziste (monisme + démocratie + morale séculière fondée sur l'égalité).

Chaque auteur des Lumières se trouvait face à un choix : ou bien cautionner le système, ou bien le dénoncer,

et dans ce dernier cas il était inexorablement poussé « à tomber dans les bras des opposants jusqu'au-boutistes et à opter pour la démocratie, l'égalité et la révolte ».

Et, dans un contexte où le climat social était lourd, il en est résulté une franche séparation des *Lumières* radicales et des *Lumières* modérées. On peut dire que les forces sociales ont beaucoup joué dans la formation du fossé, et pas seulement les joutes intellectuelles. On peut comprendre aussi, du coup,

Que « l'opposition et la lutte sont donc inhérentes à la conception que les radicaux se font de l'histoire ».

D'aucuns pourraient être surpris que les événements aient tourné en faveur des radicaux alors que ces derniers, politiquement parlant, n'avaient pas en main les cartes les plus fortes. Mais si les choses se sont passées comme elles se sont passées c'est que

« derrière la scène, les idées démocratiques et égalitaires gagnaient du terrain », au point « qu'une agressivité défensive et même des signes de désespoir se répandaient parmi les tenants de l'Ancien Régime ».

Nous savons grâce à Alain Bihl que ce mécontentement et ces joutes intellectuelles trouvaient leur fondement dans le délitement accéléré de la base sociale de l'Ancien Régime. La société d'ordre était mitée par la société de classes. La base socio-économique en cours de constitution, qui avait déjà fait advenir un nouveau type d'individualité, portait la société vers d'autres horizons.

II. Hiérarchie sociale ou démocratie ?

Le clivage politique

Rappelons que les années 1770 et 1780, -avant la Révolution française, donc, -voient deux révolutions : la révolution américaine (1776-1783) et la révolution hollandaise (1780-1787).

Une bonne partie de l'élite instruite pense, à l'instar de Paine,

Que *« la misérable condition de l'homme sous les formes monarchiques et héréditaires de gouvernement »* prouve sans conteste que *« ces formes sont mauvaises, et qu'une révolution générale dans les principes et dans la construction des gouvernements est nécessaire »*.

Mais, si la révolution américaine fut une source d'inspiration décisive de ce côté-ci de l'Atlantique, elle n'y fut pas exempte de critiques car c'était aussi une révolution tronquée ; les idéaux d'égalité avaient été trahis ; l'esclavage n'était pas aboli, surtout dans le sud ; la question des Amérindiens n'était pas résolue ; la tolérance et la liberté de conscience n'étaient pas assurées ; la présidence avait des pouvoirs excessifs ; l'éducation était mal prise en compte. Cela faisait déjà beaucoup, mais, en plus de cela, la révolution américaine ne se préoccupait nullement de faire école. Brissot, le futur grand dirigeant révolutionnaire, le dit dès 1783. Mirabeau, Condorcet, Volney, Paine expriment très clairement aussi leurs réserves. Israel, pour sa part, note

Qu'« en outre, apparurent très tôt dans la société américaine des marques de distinction sociale extrêmement inquiétantes [...] parce qu'elles étaient un encouragement délibéré à l'émergence d'une aristocratie officieuse ».

En 1784, Mirabeau déclare que les Américains entretiennent avec zèle des traditions et des préjugés qu'ils ont hérités des Anglais.

Bref, la révolution américaine relève des *Lumières* modérées, et non des *Lumières* radicales.

Ces dernières, à l'inverse, sont clairement un phénomène transatlantique, et même plus, puisqu'elles s'étendent aux empires coloniaux des pays européens.

« *Le principe central des philosophes radicaux en politique était qu'un bon gouvernement est celui où la législation et les législateurs écartent tous les critères théologiques, et s'assurent, par l'entremise des lois, que l'éducation, les intérêts individuels, le débat politique et les valeurs morales de la société « concourent », comme dit Helvétius, « au bien général » ».*

La réalité était sans appel : aucun gouvernement dans le monde ne satisfaisait à ces critères. Voilà ce que disaient et écrivaient Diderot, Helvétius, d'Holbach et leurs disciples (Brissot, Condorcet, Raynal, Volney, Jefferson, Paine...). Ils ont alimenté les courants démocratiques des révolutions américaine et hollandaise, d'abord, française ensuite.

Démolir l'édifice d'oppression et de préjugés construit au fil des siècles pouvait paraître une entreprise immense. Et pourtant, l'Amérique et la Hollande montraient qu'on pouvait changer l'ordre des choses. Brissot et Volney purent le constater *de visu* en Amérique. La pauvreté, la misère, l'oppression, la dépendance n'étaient pas fatales. Cela indignait les modérés, pour qui Dieu n'avait pas pu vouloir – alors que c'était évitable – que des hommes et des femmes soient malheureux.

Pour Voltaire, « *le rang, la noblesse et l'inégalité des richesses sont inhérents à la vie humaine* ». Il faut « *travailler dur pour vivre* », et cela ne laisse pas le temps aux hommes de se dire qu'ils sont misérables ; voilà qui est bien ; surtout, qu'on ne les encombre pas avec de la philosophie ; cela les rendrait malheureux.

Le tournant des années 1770 a consisté en ceci qu'un nombre croissant de gens se sont ralliés à la prémisse première des *Lumières* radicales :

« **La société existante est le théâtre d'une misère et d'un désordre chroniques** ». Par exemple, d'Holbach écrit en 1773 :
 « *Quel remède opposer à la dépravation générale des sociétés, que tant de causes puissantes semblent devoir éterniser ?* ».

Sa solution : abolir les privilèges, établir une société plus équitable ; s'attaquer à l'erreur et proclamer la vérité. Les philosophes des *Lumières* radicales accordent donc une grande importance à l'éducation. Ils savent, certes, que dans ce domaine rien de sérieux ne pourra se faire sans une révolution politique, mais ils se fixent tout de suite l'objectif de susciter une révolution intellectuelle et morale.

La guerre de propagande contre l'Ancien Régime va rapidement prendre une grande ampleur. Un nombre croissant de livres clandestins va paraître, dont la radicalité va sans cesse s'accroître. **L'Encyclopédie** va poursuivre et approfondir son travail. Des articles clés vont paraître, comme celui de d'Holbach intitulé « **Représentants** ». En 1770 celui-ci publie **Essai sur les préjugés**, et en 1773 **Systeme de la nature**. Des livres qui, aux dires de Voltaire lui-même (qui s'en désole), vont atteindre un très large public et être lus avec attention.

Israel indique que « **La pensée politique radicale a fini par déverser un torrent incroyablement abondant de littérature révolutionnaire, qui s'est répandue partout dans les années 1770 et 1780** ».

Quelques noms : Diderot, Raynal, d'Holbach, Helvétius, Mably... ; et plus tard : Mirabeau, Brissot, Condorcet, Volney...

Tous partisans de la démocratie représentative. Ils rejettent le modèle des «*états généraux*» et mettent en avant la notion d'«*assemblée nationale*».

À l'Etat, dit Israel, ils confient « **la fonction de [...] procurer à tous ses citoyens une justice, une sécurité et une liberté dignes de ce nom** ».

Très logiquement, ils pensent aussi que « *la liberté de parler et d'écrire* » est bénéfique à la société, fait progresser le savoir

« **et constitue, selon les mots de d'Holbach, une « digue puissante et nécessaire contre les complots et les attentats de la tyrannie » et contre la ferveur religieuse** ».

Sur la religion, voici ce que dit d'Holbach :

« *Rien de plus contraire à l'humanité, à la justice, à la sociabilité parfaite que toutes les religions nationales qui prétendent jouir exclusivement de l'approbation du ciel; elles deviennent communément tyranniques, ennemies de la liberté de l'homme, et foulent au pied les devoirs les plus saints de la morale* ».

Les gouvernants de l'époque ne pouvaient pas s'y tromper :

Ils étaient tout à fait conscients, dit Israel, que les thèses de tous ces penseurs radicaux « **[mettaient] en péril l'édifice tout entier des institutions d'Ancien Régime en Europe** ».

Que se passerait-il en cas de révolution politique ? y aurait-il des violences ? D'Holbach et Diderot ne l'excluent pas

Mais, dit d'Holbach, « *des troubles passagers sont plus avantageux qu'une langueur éternelle sous une tyrannie continuée* ».

On connaît la suite. Israël essaie d'évaluer le rôle de cette guerre des idées dans les événements.

À ses yeux, *« sans l'essor sans précédent d'une littérature égalitaire au cours des années 1770 et 1780, il n'y aurait eu aucune base pour une "révolution générale" de l'ampleur de celle qui a balayé l'Amérique du Nord et l'Europe à la fin du XVIII^e siècle »*.

Mais, il ne pense pas non plus qu'il faille mettre l'accent *« exclusivement sur les livres et les idées »*, et il comprend plutôt la révolution

« comme une interaction complexe entre la pensée et l'action émergeant par étapes à un moment particulier de l'histoire ».

Le *« déluge de littérature subversive »* a imposé des mots nouveaux, des questions nouvelles, des émotions nouvelles, une aversion nouvelle pour l'oppression, une conscience révolutionnaire nouvelle. Tout ceci, qui était, dans les deux décennies prérévolutionnaires, *« d'une puissance, d'une intensité et d'une ampleur sans précédent »*, a eu son efficace propre. La rébellion avait alors une image bien plus positive que par le passé. La subversion politique avait atteint un degré *« de légitimité et de prestige »* jamais vus. Toute autorité non *« fondée sur les avantages [qu'elle] procure à ceux sur qui [elle s'exerce] »* est maintenant qualifiée de tyrannie. La seule chose qui compte c'est le bien de la société.

Paine résume bien la révolution des esprits de ces années-là :

« Le gouvernement, selon l'ancien système, est une assomption de pouvoir [entendre : accaparement du pouvoir] qui cherche à s'augmenter ; selon le nouveau, c'est une délégation de pouvoir pour l'avantage commun de la société ».

III. Égalité et inégalité

La naissance de l'économie politique

Pour les *Lumières* radicales, le principe d'égalité était central. La conception du bonheur de chacun vaut celle de tout autre,

{ *« ses intérêts dans ce monde doivent être reconnus à égalité avec ceux de tous les autres »*, dit Israel.

Et celui-ci ajoute que les radicaux déduisent de ces prémisses

{ *« la tolérance et la défense sans compromis de la liberté d'expression et de la liberté de la presse [...] »*.

Il faudra toutefois attendre les années 1750 pour que les radicaux développent, à côté de leur réflexion sur l'égalité en tant que principe moral et politique, une vaste critique de l'inégalité sociale et économique. Cette vaste critique sociale va se développer concomitamment à l'essor de l'économie politique dans le cadre des *Lumières* modérées, et en tension avec cet essor.

{ Israel souligne que *« les divergences entre les deux courants des Lumières sont tout aussi fondamentales sur le terrain de l'économie qu'en matière de théorie morale et politique »*.

On peut même dire que le désaccord sur l'économie de marché – puisque c'est de cela dont il s'agit, on va le voir – surdéterminait tous les autres désaccords, -sur les ordres, sur les privilèges, sur la structure sociale en général. Diderot, Helvétius, d'Holbach ne voyaient pas comment on pourrait obtenir une amélioration morale de l'homme et de la société tant que ces questions ne seraient pas réglées.

{ Pour eux, dit Israel, *« c'est l'éducation, et non le lignage, [...] qui rend les individus aptes aux fonctions les plus*

{ *élevées ; c'est le mérite, et non la naissance, qui est le critère pour les juger ».*

Le principe d'égalité ne fonde pas seulement la philosophie morale et politique des radicaux ; il fonde aussi leur théorie sociale.

{ *« A partir des années 1770, [ils vont chercher] à saper et à discréditer le principe aristocratique », dit Israel.*

Ils vont souligner (par exemple, Mirabeau en 1784) qu'à l'origine de la noblesse européenne moderne on trouve *« de vulgaires voyous, des chefs de guerre »* ; ils vont faire observer que biens des titres nobiliaires ont été usurpés en lien avec des actions de brigandage.

Pour autant, les radicaux ne demandent pas du tout un nivellement de la société. Ils pensent que cela constituerait une nouvelle forme de tyrannie. Ce qu'ils veulent, c'est supprimer les immenses déséquilibres dans la distribution des richesses. Ils veulent un *« juste équilibre »* entre les fortunes des citoyens. Ils pensent qu'il faut tenir ensemble deux choses : d'une part, le fait que *« tous les hommes sont égaux en droits, en désirs, en volonté d'être heureux et en liberté »*, et, d'autre part, le fait que les talents ne se répartissent pas de façon égale entre eux.

Pour parvenir à cette meilleure répartition, ils n'en appellent pas à la violence, mais à l'évolution des perceptions et des idées, et même au ridicule, à l'image de Thomas Paine

{ *qui veut que l'aristocratie « perde du terrain plutôt par le mépris qu'elle excite que par la haine qu'on lui porte ; ce n'est pas un lion que l'on craint, mais un âne dont on se moque ».*

Il y a là, c'est clair, une contradiction des *Lumières* radicales : elles en appellent à une *« révolution générale »* tout en refusant la violence.

En 1770, les puissants sont déjà inquiets. L'avocat général Louis-Antoine Séguier dénonce devant le Parlement de Paris « **une détérioration rapide de l'environnement culturel et moral de la France** » et les écrits d'une « *secte impie et audacieuse* », d'une « *ligue criminelle* », qui constitue une « *révolution* » des esprits. Et il a cette formule :

{ « *Le peuple était pauvre, mais consolé [...] ; il est maintenant accablé de ses travaux et de ses doutes* ».

J'en viens maintenant à cet autre événement culturel majeur, qui a aussi marqué le XVIII^e siècle, c'est la naissance de l'économie politique, dans les années 1760-1770, en pleine polémique entre *Lumières* modérées et *Lumières* radicales. En l'espace de dix ans, trois œuvres majeures vont paraître :

- 1766 : les ***Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*** de Turgot ;
- 1771-1772 : les ***Elementi*** de Beccaria ;
- 1776 : les ***Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*** d'Adam Smith.

Les trois auteurs montrent que le développement économique résulte de la création d'un *surplus*, ou *produit net*, qui, quand il est réinvesti dans de nouvelles activités, engendre à son tour de nouvelles richesses, un nouveau surplus, et ainsi de suite. Leur thèse centrale est que

{ « ***pour que la société progresse et s'améliore, il faut [...] que les lois du marché soient libérées et affranchies de toute contrainte*** ».

Et ils ajoutent

{ Qu'on peut « ***parvenir à ce résultat [...] sans porter atteinte aux principes hiérarchiques et aristocratiques, et sans remettre en cause la monarchie ni l'autorité religieuse*** ».

En fait, nos auteurs pensent que

{ « *le marché peut, à lui seul, corriger les déséquilibres sociaux et résoudre les difficultés* ».

Ils se situent donc, dans le meilleur des cas, du côté des *Lumières* modérées.

Turgot comme Smith reconnaissent l'omniprésence de la pauvreté, mais ils soutiennent que pour y remédier il suffit de lever les obstacles au cycle naturel des capitaux et des investissements ; qu'il suffit de laisser les lois de l'économie faire leur office. Tous deux ont une conception providentialiste de la société : la naissance aristocratique est un signe de la faveur divine, et la richesse la juste récompense d'une vie de vertu. Autant dire que pour eux tout le débat sur l'égalité, l'inégalité et la pauvreté est nul et non avvenu. Ils n'y participent d'ailleurs pas.

Il n'empêche que la nouvelle économie politique va constituer un défi intellectuel de taille pour les *Lumières* radicales. La confrontation était inévitable.

Elle va avoir lieu à l'occasion de que l'on a appelé la "*querelle des grains*". En 1769-1770, c'est la disette en France. Cinq ans auparavant, la monarchie endettée avait décidé de se rallier aux nouvelles doctrines "économistes" et de libérer le commerce des grains. La monarchie en attendait de nouvelles recettes pour l'Etat, mais les résultats ne furent pas au rendez-vous. L'économie de marché fut vigoureusement attaquée dans diverses publications. L'une d'elles, pratiquement écrite par Diderot, les *Dialogues sur le commerce des blés*, paraît en 1770 et va avoir un impact considérable. La thèse des *Dialogues* n'est pas de récuser les nouvelles théories économiques en tant que telles mais de dire qu'il ne faut pas les appliquer de manière dogmatique sans se soucier de leurs conséquences sociales, -et en particulier dans un pays agraire comme la France.

Autrement dit, ajoute Israel, **« la logique économique du laissez-faire devient potentiellement dangereuse lorsqu'elle est élevée à la dignité de principe premier ».**

L'erreur des "économistes", selon les radicaux, est d'avoir une perspective trop étroite ; de faire trop confiance à "la liberté illimitée" ; de négliger les effets sociaux de la cupidité.

A partir de 1769, pour répondre à Turgot, Smith et les autres, un groupe de radicaux - Diderot, Helvétius et d'Holbach - va élaborer une théorie sociale concurrente, à laquelle les *Lumières* radicales vont se rallier, tout comme elles s'étaient déjà ralliées à leur philosophie morale et politique, à leur matérialisme, à leur hostilité à la « *prêtraille*⁵ ».

Mais la querelle ne va pas rester circonscrite aux intellectuels. Le réel, la dure réalité des faits, va se mêler de la partie. Les économistes ou réformateurs modérés, comme on voudra les appeler, vont connaître une série d'échecs retentissants. Au printemps 1775, c'est la "guerre des farines". En 1776, Turgot perd son poste de contrôleur général des finances. Il y sera resté deux ans. Dans les années 1780, les réformes de Joseph II⁶ et Catherine II de Russie sont des échecs. Rien de ce qu'auront tenté les *Lumières* modérées n'aura donc abouti.

Commentaire d'Israel :

« [...] il était impossible d'opérer, au sein des structures d'autorité et de vie sociale existantes, les transformations suffisantes pour corriger les déséquilibres, les blocages et les conséquences du maintien des privilèges dans ce qu'ils avaient de plus préjudiciable.

[...]

Les doctrines politiques et sociales de Hume, Ferguson, Smith, Turgot, Voltaire étaient tout simplement inadéquates et insuffisantes pour la résolution des problèmes structurels auxquels l'Europe était à l'époque confrontée ».

⁵ Dommanget, 1950.

⁶ Élu en 1765 Empereur des Romains, corégent des possessions héréditaires des Habsbourg d'Autriche, dont il hérite en 1780, à la mort de sa mère.

Les outils intellectuels du courant modéré (économie de marché ou réformisme juridique) n'étaient tout simplement pas à la hauteur.

Les années passant, et les problèmes s'approfondissant, le mécontentement des peuples va aller grandissant. Il devenait chaque jour plus évident, dit Israel, que les pauvres n'allaient pas rester éternellement tranquillement spectateurs

« du luxe, de l'opulence et des extorsions injustes pratiquées par des individus égoïstes et corrompus, qui méprisent la détresse de la multitude et n'essaient que rarement d'atténuer ses souffrances ».

On voit déjà, avec ces trois premiers sujets (le progrès – la question politique – la question économique), que les *Lumières* modérées ont donc fini par perdre l'initiative. À partir des années 1780, ce sont les *Lumières* radicales qui sont maîtres du jeu. Nous verrons, la prochaine fois, qu'il va en aller de même avec les trois autres questions que sont la guerre, la philosophie morale, et l'opposition Spinoza-Voltaire.

La révolution des esprits était plus qu'en marche ; elle était faite. Restait à faire la « *révolution générale* »...

Seconde conférence

<O>

IV. La critique de la guerre et la quête d'une « paix perpétuelle »

Sur les questions de la guerre et de la paix aussi, on retrouve le clivage modérés-radicaux, bien que tous les courants, évidemment, dénoncent la guerre et le militarisme.

Les radicaux, qui placent très haut la question du bonheur de tous, en déduisent un rejet déterminé de la guerre. Mais les guerres contrecarrent aussi, disent-ils, les progrès de la raison, ainsi que le progrès tout court. La guerre est donc, à tous égards, un fléau.

Les seules guerres qui trouvent grâce aux yeux des radicaux, à Diderot⁷ par exemple, sont les guerres de libération

« contre les monarques, les aristocrates, les marchands et les prêtres qui [...] exploitent [les peuples] sans relâche ».

Et ces guerres, Diderot les pressent à l'horizon.

Il n'en va pas de même du côté des *Lumières* modérées.

« Dans l'esprit de Voltaire, de Frédéric II et des penseurs modérés, la guerre, les armées de métier et la culture du militarisme de cour faisaient tout simplement partie intégrante d'un monde gouverné par les princes et l'aristocratie. A leurs yeux, la "paix perpétuelle" était un rêve utopique ».

De sorte que, sur la guerre, Voltaire, -qui n'était pourtant pas avare de remarques ironiques, voire cinglantes, -n'allait jamais jusqu'à des

⁷ Histoire philosophique des deux Indes.

propositions pratiques et concrètes pour éradiquer ce fléau, et se contentait de considérations sur la tolérance et le fanatisme. C'est pourquoi Paine disait de lui qu'il était

{ *« tout à la fois le flatteur et le persifleur du despotisme ».*

Rousseau, quant à lui, rejette la paix perpétuelle comme un rêve impossible. Kant, par contre, y croit, et pense qu'une constitution républicaine est propice à des avancées vers cet objectif, mais, en même temps, il confine les institutions républicaines au pouvoir législatif et refuse de dessaisir les monarques de leurs prérogatives exécutives. Cela fait penser à cette phrase fameuse de Charles Péguy :

{ *« Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains ».*

Israel résume :

{ ***« [...] les Lumières modérées et le rousseauisme ne disposaient d'aucune stratégie politique susceptible d'engendrer le type de changements structurels capables de transformer suffisamment l'ordre existant pour diminuer la probabilité de la guerre ».***

Et il ajoute :

{ ***« Nous voyons ici, une fois de plus, le gouffre béant qui sépare les Lumières radicales du courant modéré ».***

Tous les radicaux y vont de leurs arguments contre la guerre. C'est une erreur, une irrationalité, une dévastation ; elle se nourrit du respect superstitieux pour les rois, l'aristocratie et l'autorité ecclésiastique ; lequel respect se nourrit lui-même des parts sur leurs rapines que les rois concèdent à leurs amis ; lesquels amis ne restent les amis des rois qu'à condition que ceux-ci continuent de leur verser sans cesse des parts croissantes du gâteau, c'est-à-dire pour autant que ledit gâteau continue d'augmenter, c'est-à-dire que les guerres continuent ; enfin, elle procède de la vénération de la guerre, de la bravoure, des héros, que les puissants réussissent à entretenir chez les peuples. En fin de compte, dit Israel,

{ pour les radicaux, l'acceptation de la guerre par les peuples renvoie aux **« mœurs sauvages qui subsistaient chez toutes les nations avant qu'elles fussent civilisées »**.

Pour autant, les radicaux ne sont pas inconditionnellement pacifistes. Les guerres qu'ils rejettent, ce sont celles qui visent à **« conquérir du butin, du prestige et des territoires »** ; par contre, celles qui visent à **« chasser les tyrans ou repousser des agressions injustifiées »** leur paraissent légitimes.

Ils dénoncent les rois avides de conquêtes et de gloire ; qui font **« étalage de leur grandeur militaire et de leurs armées »** ;

{ mais *« les conquêtes, dit d'Holbach, font des tyrans ; jamais elles n'ont fait des peuples fortunés »*.

Et cette détestation de la guerre, les radicaux, -et c'est leur marque de fabrique, -la relie explicitement à la question du régime politique. Faisant du Jaurès avant l'heure, ils déclarent que la monarchie porte en elle la guerre comme la nuée porte l'orage.

{ Israel relève ce propos de Spinoza dans le **Traité théologico-politique** (1670 ; un siècle avant la période qui nous occupe) selon lequel **« les républiques sont en elles-mêmes plus enclines à la coexistence pacifique que les monarchies »**.

Bref : si on ne veut plus la guerre, il faut s'en prendre à la monarchie, et à tous les régimes tyranniques en général. En lieu et place, il faut installer des républiques. Mais les radicaux précisent une chose essentielle : ce qu'ils veulent, c'est une république représentative, reposant sur la représentation, et non une république aristocratique (Venise, Gênes) ou oligarchique (les Provinces-Unies). Et ne leur parlez pas de l'antique république romaine !...

En fin de compte, dit Israel,

{ **« partis de l'idée d'égalité entre les hommes dans une société juste, [d'Holbach et Diderot] ont été conduits à poser comme un principe que les mêmes lois morales et les**

mêmes règles de justice qui s'appliquent entre les individus au sein d'une société s'appliquent aussi entre les nations et les sociétés, de sorte que l'humanité, prise comme un tout, forme "la société universelle" ».

S'en prendre à la guerre, c'est s'en prendre à la monarchie ; s'en prendre à la monarchie, c'est s'en prendre à la guerre.

Mais, les radicaux ne s'en tiennent pas là. Ils disent aussi quelque chose qu'ils considèrent comme essentiel, que nous avons d'ailleurs effleuré il y a quelques instants : s'occuper des institutions, c'est bien, mais il faut aussi s'attaquer aux superstitions, au goût de la guerre, à la survalorisation des prouesses militaires, aux animosités nationales, toutes choses que les régimes tyranniques ont réussi à cultiver et à faire prospérer parmi les peuples, de sorte que le renversement des régimes tyranniques devra impérativement être prolongé par un effort déterminé en direction des peuples. Et cet effort en direction des peuples, disent les radicaux, -parce qu'il suppose les consultations les plus larges dans l'élément de la démocratie représentative, -nous ramène à son tour vers la question des institutions. La boucle est ainsi bouclée.

Les propositions des radicaux culminent dans l'idée de « *volonté générale* ». Ils appliquent en premier lieu cette idée aux sociétés particulières, bien sûr, mais ils l'étendent aussi à la « grande société » des nations.

Autrement dit, ajoute Israel, Diderot et d'Holbach se projettent d'emblée dans une application universelle **« de la nouvelle morale séculière, celle de la citoyenneté et de l'égalité ».**

Et Israel ajoute :

« [...] Seule la « *volonté générale* » des Lumières radicales enjoignait à tous les États de respecter la justice, la tranquillité et la bonne foi dans l'intérêt de chacun ».

Quelle autorité pour faire vivre ce beau programme ?, est-on tenté de demander. Eh bien, les radicaux ne sont pas restés sans voix sur ce point non plus ; ils proposent un « *tribunal international des*

puissances », une « *cour de justice des nations* ». En mars 1781, un certain Antoine-Marie Cerisier propose une « *Organisation des nations unies* ».

Bien sûr, les monarchies et l'Église ne pouvaient pas ne pas faire obstacle à toutes ces belles et grandes idées, si bien que même en prenant les choses par cette question de la guerre et de la paix elles faisaient figure – comme pour les autres questions (que nous avons déjà évoquées) - d'obstacles formidables. Cette idée de « *révolution générale* » finissait toujours par s'imposer...

« *Je n'entends point qu'on puisse être vertueux sans religion [...]* », dit-il dans sa **Lettre à d'Alembert** de 1758.

Il mettait désormais l'accent, dit Israel, sur « **la tradition, la pratique et le sentiment populaire de ce en quoi consiste l'autorité morale et religieuse** ».

Le désaccord entre les “philosophes modernes” et Rousseau porte sur les principes moraux, mais pas que. Est en cause aussi la question de la relation entre morale et raison. Rousseau refuse de fonder la morale sur la raison, ainsi que le font ses adversaires.

Israel relève que pour Rousseau « **c'est son cœur, ce sont ses sentiments, [...] et non des raisonnements qui l'on persuadé que ces gens étaient dans l'erreur** ».

Rousseau reconnaît d'ailleurs qu'il est incapable d'opposer des arguments rationnels à Diderot, d'Holbach et les autres. Et, à la fin de sa vie, il arborera en bandoulière son rejet de la raison pure.

J'ai évoqué, il y a un instant, les positions proches des Lumières radicales des unitariens et des quasi-sociniens, et j'ai cité Price et Priestley. Ce dernier représentait un défi pour les modérés et les traditionnalistes. Il suivait d'Holbach (et l'assumait) dans son « **monisme matérialiste systématique** », et rejetait donc l'idée de séparation de l'esprit et de la matière ; et – rejetant cette séparation – il rejetait également l'immortalité de l'âme.

Pour autant, indique Israel, « **la sincérité de sa ferveur religieuse était incontestable** ».

Mais, ajoute Israel, c'était une ferveur ancrée dans l'idée que « **la seule chose absolument nécessaire** » à l'homme pour être accepté par Dieu et pour son « **bonheur final** », c'est la vertu.

Et ce n'est certainement pas la foi qui leur indiquera ce qui est utile, mais la raison ; la raison renforcée par l'éducation.

De tous ceux qui propagent ces idées, c'est Diderot qui est le plus attaqué. Il lui est reproché d'avoir redonné vie aux idées de Spinoza et Bayle.

L'ouverture de Diderot aux autres traditions culturelles et son universalisme sont particulièrement critiqués. Sa valorisation des traditions orientales passe mal ; et quand il prétend qu'entre ces dernières et les Lumières radicales il y a une connivence dans la pensée morale, les chrétiens crient au scandale.

« *« La voie philosophique » japonaise*, dit Israel, **est décrite par Diderot comme un culte philosophique « sans religion »**, **qui a absorbé ce qu'il y a de meilleur dans la tradition shintoïste et dont « l'unique principe est qu'il faut pratiquer la vertu, parce que seule la vertu peut nous rendre aussi heureux que la nature le comporte. [...] » ».**

Parmi les adversaires de la thèse que l'acquisition de nos idées se fait par l'intermédiaire des sens, il y avait les Lumières écossaises, qui étaient résolument adversaires de l'athéisme et des idées matérialistes, qui rejetaient donc avec force les accointances de la morale avec la raison ou la connaissance ou la philosophie, et mettaient en avant le « *sens moral* » ou la « *faculté morale* » ou la « *conscience* »

C'est-à-dire, dit Israel, **« un sentiment naturel qui grandit en toute personne jusqu'à un certain point de son développement ».**

Les radicaux rejettent la philosophie du sens moral parce qu'elle suppose la séparation de l'âme et du corps, mais aussi parce que, en attribuant au sens moral la capacité d'indiquer la vérité antérieurement à

toute expérience sensible, cette philosophie cherche à limiter la portée de la raison, au profit de la tradition et de la théologie. Delisle de Sales s'en explique dans **De la philosophie de la nature** (1770), Helvétius dans **De l'homme** (1773) et d'Holbach dans **Système social** (1773).

Priestley, que nous avons croisé tout à l'heure sur notre chemin, insistait, quant à lui, sur les « **implications pratiques, politiques et sociales** » de la philosophie du sens moral.

Il fait observer que si – comme le disent ses partisans – le sens commun se déduit essentiellement de ce que « **les gens du peuple croient et défendent** », alors « *les rares personnes qui, pour scandaliser le public, choisissent d'exprimer leur désaccord avec ces convictions fondamentales [...] et combattent publiquement les principes de base qui en résultent* » pourraient être déférées en justice.

Évidemment, c'est là une conséquence antilibérale grave qui doit donner à réfléchir.

Les radicaux rejettent aussi le relativisme moral de la philosophie du sens moral puisqu'elle est adossée à des traditions et à des théologies qui varient selon les latitudes, se privant ainsi de tout accès à l'universel. Helvétius développe cet argument contre Montesquieu et David Hume.

Est-ce à dire que tout est à jeter dans les religions ? Ce n'est pas non plus ce que disent les radicaux.

Israel fait remarquer que « **pour Spinoza, on peut trouver la base d'une saine moralité, et de la "religion" prise en ce sens, dans les préceptes moraux des livres de l'Ancien Testament et, plus encore, dans l'enseignement purement éthique du Christ** ».

Diderot et d'Holbach ne vont pas jusque-là, mais ils consentent néanmoins à distinguer la religion qui « *ne s'occupe que de*

fantômes » et celle qui « **embrasse la vraie morale, et purge les esprits des vapeurs de la prêtraille et des fausses religions** ».

{ La première, dit d'Holbach, porte « *le trouble dans la société et la terreur dans les âmes* » tandis que l'autre « *y porte la sérénité, la concorde et la paix* ».

La « **bonne sorte de religion** » peut donc aider. Mais, il y a quand même mieux pour « **éradiquer la fausse conscience morale** », c'est l'éducation. Il faut donc retirer au clergé sa mainmise sur l'éducation.

Voilà où nous a mené l'utilitarisme. Il faut encore que je précise une chose. J'ai dit tout à l'heure que pour les radicaux « **[...] la sensibilité physique, et donc l'intérêt personnel, est nécessairement la source exclusive de toute motivation, de toute raison, de toute justice et de toute morale** ». C'est ainsi qu'Israel résume les choses. J'ai précisé aussitôt que pour les radicaux ladite vertu doit être *personnellement et socialement* utile. Creusons cela un petit peu.

{ Pour les radicaux, dit Israel, le contenu de la morale doit d'abord dépendre de « **l'intérêt collectif, universel et éternel des hommes** ».

Certes, nul homme ne peut se déprendre de son propre intérêt personnel (c'est ce que nous avons posé plus haut). On peut être assuré qu'il ne le perdra pas de vue.

{ Mais, dit Israel, pour les radicaux « **la poursuite de l'intérêt personnel n'est moralement louable que là où l'individu comprend que son véritable intérêt exige qu'il soit utile et agréable aux autres, puisque la nature l'a mis en société parmi d'autres qui ont les mêmes motifs de base que lui** ».

Dit autrement : agir moralement, c'est agir sur la base de l'équité, de l'égalité et de la réciprocité ; c'est vouloir faire progresser son propre bonheur en même temps que celui des autres. C'est une morale fondée sur la justice et la bienveillance.

On voit ici à quel point le lien est fort entre les principes d'égalité et de démocratie des Lumières radicales (cf. supra ; 1^{ère} conférence) et leur conception de la morale, organisée aussi autour des idées d'égalité et de réciprocité.

D'aucuns ont pu juger que tout cela était frappé d'un optimisme excessif. A quoi Diderot et d'Holbach ont répondu que s'il pouvait en paraître ainsi, la responsabilité en incombait à la société elle-même, qui n'avait pas assez mis l'accent sur l'éducation, et non à l'homme lui-même, qui n'est ni bon ni mauvais par nature : il est ce que la société a fait de lui.

Sur cette question-là aussi l'opposition à l'Église était frontale

{ puisque pour celle-ci, dit Israel, *« le mal est inné dans l'homme, et la philosophie est impuissante à le combattre [...] »*.

D'Holbach, au contraire, s'exclamait :

{ *« Aimez pour être aimé. Voilà le précepte simple auquel peut se réduire la morale universelle »*.

Et si les gouvernants, non seulement ignorent mais piétinent ce précepte, c'est parce qu'ils ne s'intéressent nullement au bonheur de leurs sujets.

De sorte que nous sommes ramenés à la même conclusion que lors des chapitres précédents : c'est une *« révolution générale »* qu'il faut ; révolution des esprits ; révolution par l'action (pacifique ou violente).

VI. Voltaire contre Spinoza

La dualité fondamentale des systèmes philosophiques

L'ensemble des controverses que nous avons évoquées au fil de ces deux conférences, peut se ramener à une opposition claire, nette et déterminée entre deux penseurs : Spinoza (1632-1677) et Voltaire (1694-1778). Spinoza intervient dans les débats par l'entremise de Helvétius (1715-1771), Diderot (1713-1784), d'Holbach (1723-1789), et d'autres encore, qui ont épousé ses thèses essentielles et les mettent en œuvre dans leurs ouvrages.

Les penseurs radicaux mettaient en avant trois grandes idées :

« l'unité du genre humain, l'égalité morale entre tous les hommes, et le caractère universel de la condition humaine ».

Ils refusaient toute hiérarchie entre les peuples ou au sein des peuples. Ils étaient donc en désaccord complet avec Voltaire qui, à l'inverse, distinguait au sein de l'humanité une catégorie particulière dont le génie la destinait à éclairer le reste de l'humanité.

Les thèses premières ou thèses-racines des radicaux avaient une autre conséquence :

« elles impliqu[ai]ent une entière liberté de pensée, d'expression et de la presse sur une base égale pour tous ».

On en était bien loin, et la propagation des idées nouvelles passait par beaucoup d'ingéniosité et de prise de risques.

Elles supposaient aussi un système d'instruction générale pour éclairer tous et chacun, mais, à cet égard aussi, le tableau était des plus calamiteux, puisque l'éducation était aux mains de l'Église.

{ Quiconque « *veut savoir quelque chose*, affirme d'Holbach, *est obligé de s'éduquer lui-même* ».

Lui et ses acolytes des Lumières radicales ne cesseront de plaider pour que cet effort d'éducation – complexe, difficile, exposé à l'erreur - ait un caractère collectif. C'est tout le sens de l'**Encyclopédie**. Ils en appelaient aussi au débat et à la controverse, et vous conviendrez sans doute avec moi qu'ils en ont donné l'exemple...

La "révolution des esprits" intervenue au cours des années 1770-1780 leur doit beaucoup.

{ Israel indique que « *L'ampleur immense et la portée profonde de cette "révolution des esprits", qui a précédé la révolution en actes, étaient déjà évidentes pour tous les lecteurs philosophes au début des années 1770, dans le sillage des œuvres principales de d'Holbach et de l'Histoire philosophique des deux Indes* ».

Pour se faire une idée de l'« *état de trouble, de perplexité, et bien souvent de consternation* » produit sur l'opinion européenne, il n'est que de voir la réaction du vieux Voltaire, obligé, à plus de 75 ans, de ferrailer de plus belle avec Diderot et d'Holbach pour contrer le spinozisme, l'athéisme et le matérialisme¹⁴.

{ Mais Israel note que « *dans son dernier grand combat philosophique, Voltaire adopte significativement une position de repli* ».

Il admet maintenant, après des décennies et des décennies au cours desquelles il a dit l'inverse, que « *la puissance divine [puisse] avoir son lieu dans la nature elle-même* » ; que « *les hommes sont entièrement soumis aux lois inaltérables et éternelles de la nature* ». Mais, sur la création et la fixité des espèces, il maintient son cap : il y a « *dans le*

¹⁴ Dieu. Réponse de M. de Voltaire au Système de la nature (1770), Questions sur l'Encyclopédie (1770-1771), Lettres de Memmius (1771), Il faut prendre un parti, ou le principe d'action (1772), Histoire de Jenny (1775).

grand tout » « *une grande intelligence¹⁵* », un grand ordonnateur.

Et d'ailleurs, dit Voltaire dans ses derniers écrits, Spinoza lui-même ne reconnaît-il pas dans la nature « **une puissance à la fois nécessaire et "intelligente"** » ? Il assène cet argument à longueur de pages, mais Diderot et d'Holbach lui répondent :

« [...] **si Dieu avait réellement créé le cosmos, ce n'est pas seulement l'ordre de l'univers qui serait le résultat de la Providence divine, mais aussi tout son désordre [...]** ».

La dernière carte de Voltaire aura fait long feu.

L'idée de Spinoza que la nature se créait elle-même, « **qui poussait vers des tendances évolutionnistes en biologie** », commençait à rallier des savants, tels Maillet (1656-1738) ou Buffon (1707-1788). Ils affirment que la géologie de la planète s'étend sur des millions d'années, « **et que les Pyrénées et les Alpes ont été créées par la mer** ». Lagrange (1738-1775), assistant de d'Holbach, -à ne pas confondre avec le mathématicien (1736-1813), -épouse lui aussi le "transformisme" et l'évolutionnisme.

Voltaire se moque de tous ceux « **qui voudraient nous faire croire que toutes les créatures vivantes ont un jour vécu dans la mer et que** *« les hommes étaient originellement des marsouins, dont la queue fourchue se changea en cuisses et en jambes dans la suite des temps »* ».

Cette polémique va tourner au désastre pour Voltaire.

Dans une lettre au comte de Schomberg datée du 5 octobre 1770, il déplore que « **le *Système de la nature* [...] tourne tant de têtes à Paris [...]** ».

¹⁵ On dit maintenant le « *dessein intelligent* ».

Le 10, soit cinq jours plus tard, il dit à Grimm : « *ce maudit **Système de la nature** a fait un mal irréparable* ».

Et le 11, il dit à Condorcet : « *La nouvelle philosophie amènera une révolution horrible, si l'on ne la prévient pas* ».

Il ne faudrait pas en déduire trop vite que Voltaire était contre tout changement.

Israel précise cela très bien : « **Le combat de toute une vie que Voltaire a mené dans les couches supérieures de la société pour faire progresser la tolérance et discréditer l'Église était en réalité une tentative de changer le monde en passant alliance avec la noblesse et avec les cours européennes : il ne fallait qu'affaiblir les pouvoirs ecclésiastiques et la théologie, et laisser intacte la foi du peuple ordinaire** ».

La "révolution des esprits" que Diderot et les autres cherchaient à opérer était d'une tout autre ampleur. Elle visait « **une réévaluation universelle de toutes les valeurs** ». Voltaire n'en voulait à aucun prix.

Pour lui, « [...] *la populace a besoin du plus grand frein* », « **lequel, dit Israel, ne peut venir que de la religion traditionnelle [...]** », et raison pour laquelle ladite « *populace* » « **ne peut ni ne doit être « éclairée »** ».

Le fossé entre les Lumières modérées et les Lumières radicales, entre Voltaire et Spinoza, était donc on ne peut plus total et complet.

Conclusion

Vers le milieu des années 1770, le conflit entre les deux courants des Lumières est irréparable et évident. Les modérés ont perdu le combat ; les radicaux ont pris le dessus.

Ces derniers, estime Israel, *« ont diffusé une forme de conscience révolutionnaire entièrement neuve [...] »* valant pour la France, mais aussi pour l'Europe, et même pour le monde entier.

Aux yeux des radicaux, le besoin d'une "révolution générale" est général. Ils multiplient les publications clandestines à un point tel qu'ils réussissent à rendre la société plus éclairée. Il faut vraiment prendre la juste mesure de ce phénomène éditorial tout à fait exceptionnel – et, en particulier, du taux très élevé de pénétration dans le public de la littérature radicale - qui a transformé les mentalités et les a préparées à la révolution en actes.

« En vérité, dit Israel, si l'on ne se réfère pas aux Lumières radicales, rien dans la Révolution française n'a le moindre sens, rien ne peut recevoir le plus petit commencement d'explication ».

La réticence à envisager les Lumières comme un phénomène biface, clivé, et qui va jusqu'à les rabattre sur les seules Lumières modérées, se traduit aussi par le silence organisé autour des Lumières radicales.

Par exemple, François Furet, dans *La Révolution : 1770-1880*, paru en 1988, ne cite ni Diderot ni d'Holbach ! Ne sont pas non plus cités pour leurs publications antérieures à la Révolution : Brissot, Mirabeau, Volney, Maréchal, Cloots, Condorcet, Tom Paine, Weishaupt, Georg Forster.

Furet *« concède, dit Israel, que les Lumières ont présidé à « un formidable remaniement des idées et des valeurs », [...] mais il prétend que les Lumières ont*

accompli tout cela « sans le savoir », ce qui est parfaitement absurde ».

Et c'est tout simplement contredit par l'étude des débats de la Révolution. Ce n'est pas vrai pour la France, et ça ne l'est pas plus pour les autres pays d'Europe.

Israel indique que **« cette idée que la philosophie est en train d'opérer une révolution [des esprits¹⁶], on en trouve clairement un écho en 1789 dans les cahiers de doléances ».**

« De nombreux cahiers du clergé témoignent de ce sentiment qu'une "révolution des esprits" est déjà fortement engagée » ; que les **« ouvrages impies et scandaleux »** sont légion ; qu'il faudrait **« endiguer la disparition de tous les principes religieux, moraux et civils »** que cela engendre.

Ma dernière remarque sera pour Spinoza et Bayle. La source ultime des Lumières radicales, c'est Spinoza, suivi de près par Bayle.

Cela leur confère, dit Israel, **« une importance qui est sans commune mesure avec celle de tout autre écrivain de l'époque ».**

Ce fait est, lui aussi, nié par certains écrivains contemporains, mais il n'est que de se plonger dans les controverses de l'époque pour voir que Spinoza et/ou Bayle – et eux seuls - sont systématiquement accusés d'être à l'origine de la "révolution des esprits" du XVIII^e siècle. Ajoutons que Spinoza a continué d'être au cœur des polémiques philosophiques au cours du XIX^e siècle. C'est – plus qu'aucun autre - LE philosophe à qui nous devons les Lumières radicales, et, à travers elles, nos valeurs de liberté de pensée, de liberté de la presse, de liberté individuelle, de politique démocratique.

¹⁶ Ajouté par moi (DA).