

Avi Lifschitz

Un culte universaliste de la raison ?

Réflexions sur les Lumières, l'universalisme
et les particularismes culturels

Résumé : Peut-on caractériser le XVIII^e siècle des Lumières principalement par une croyance en des valeurs et des politiques universellement applicables, parallèlement à une forte adhésion à la souveraineté de la raison ? Cette vision émergeant au XIX^e siècle, popularisée à l'origine par les détracteurs des Lumières, a été largement adoptée par des penseurs du milieu du XX^e siècle de convictions très différentes, d'Isaiah Berlin en Grande-Bretagne à Max Horkheimer et Theodor Adorno en Allemagne. En examinant la dette de Berlin envers Friedrich Meinecke et son hostilité à la vision des Lumières d'Ernst Cassirer, cet article reconstruit les éléments d'un paradigme influent dans l'histoire des idées du XX^e siècle. Il se termine en suggérant que deux notions qui, selon Berlin, étaient des caractéristiques des Contre-Lumières – l'enracinement linguistique de la pensée humaine et l'historicité de la culture humaine – ont en fait été soutenues de différentes manières par la plupart des auteurs des Lumières, contribuant ainsi à une théorie distincte du XVIII^e siècle sur l'évolution naturelle de la société humaine.

Mots-clés : Lumières, Contre-Lumières, historicité, universalisme, particularisme culturel, libéralisme, monisme, Ernst Cassirer, Isaiah Berlin

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, les idées du XVIII^e ont fait l'objet de nombreuses interrogations. Avec la fin de la seconde guerre mondiale, on a assisté à ce qu'on pourrait appeler un « tournant ambigu » vis-à-vis du mouvement intellectuel communément appelé les Lumières, *Enlightenment* ou *Aufklärung*¹. Cette période a été reconnue, qu'on le veuille ou non, comme le berceau de certaines idées politiques modernes, mais on l'a aussi largement identifiée à un moment

1 Je remercie Markus Messling et les participants à la conférence « 1769/1989 : The Epoch of Universalism – L'époque de l'universalisme – Die Epoche des Universalismus » qui s'est tenue en septembre 2019 à la Villa Europa, à Sarrebruck, pour leurs remarques avisées sur un précédent état de cet article. Certains des arguments qu'il contient ont été développés dans Lifschitz (2016). Au sujet de l'histoire des débats universitaires sur cette question, voir (entre autres) Schmidt (2003); Ferrone (2015); Robertson (2015).

Avi Lifschitz, Université d'Oxford

d'apothéose de la raison, où le rôle des passions fut minimisé, tandis qu'un universalisme et un cosmopolitisme naïfs régnaient en maîtres, aux dépens des particularismes culturels. Comme l'écrivent Theodor Adorno et Max Horkheimer du fond de leur exil californien vers la fin de la guerre : « *A priori*, la Raison ne reconnaît comme existence et occurrence que ce qui peut être réduit à une unité ; son idéal, c'est le système dont tout peut être déduit ² » (Horkheimer/Adorno 1983, 24–25). Les implications d'une pareille conception des Lumières sont terribles : « En sacrifiant le penser qui, sous sa forme réifiée, en tant que mathématique, machine, organisation, se venge de l'homme qui l'oublie, la raison a renoncé à s'accomplir » (Horkheimer/Adorno 1983, 56). Or, au-delà de l'influence qu'a pu exercer leur ouvrage, *Dialektik der Aufklärung*, traduit en français par *Dialectique de la Raison*, Adorno et Horkheimer ont une conception des Lumières qui n'est pas nécessairement celle des générations de chercheurs qui les ont précédés ou suivis. Pour eux, le Marquis de Sade et Friedrich Nietzsche, tout comme Kant, « condui[sent] les lumières jusqu'à la limite de leurs implications » : pour les deux exilés allemands, les Lumières sont un mode de pensée et de conduite qui se retrouve de Parménide à Bertrand Russell (Horkheimer/Adorno 1983, 18 et 25).

En tant que dix-huitiémiste, je me concentrerai dans cet essai sur des interprétations de la pensée des Lumières ayant été produites au XX^e siècle, par des chercheurs autrement plus légitimes qu'Adorno et Horkheimer à revendiquer une connaissance approfondie du XVIII^e siècle. Comme nous allons le voir, même lorsqu'ils abordaient ce mouvement d'un point de vue politique très différent, les penseurs du milieu du XX^e siècle partageaient globalement leur lecture des Lumières comme synonyme de souveraineté absolue de la raison et d'universalisme. Mon objectif principal est ici de remettre en question cette vision tenace des Lumières, et de proposer une autre perspective qui n'en fait pas un courant de pensée ayant cherché à imposer aux sociétés humaines une conception statique et monolithique de l'universalisme. Et pour commencer, j'aimerais évoquer l'une des interprétations des Lumières qui fut parmi les plus influentes dans le monde anglosaxon au XX^e siècle, à savoir celle d'Isaiah Berlin.

² Dans cet article, nous citons les œuvres allemandes d'après leur traduction française de référence lorsque celle-ci existe ; pour les citations en langue anglaise en revanche, nous conservons l'original.

1 Berlin, Meinecke et Cassirer sur l'universalisme des Lumières

La conception qu'a Isaiah Berlin des Lumières n'apparaît jamais aussi clairement dans ses écrits que lorsqu'il décrit leur « envers », un mouvement censément antagoniste, celui qu'on a appelé les contre-Lumières. Berlin fait une distinction très nette entre d'une part, ces contre-Lumières, un ensemble d'idées principalement allemandes défendant le relativisme et l'irréductibilité des valeurs, et d'autre part, des Lumières principalement franco-britanniques qui ne jure- raient que par la toute-puissance de la raison capable de fournir des réponses universelles à toutes les questions importantes. Dans ses premiers écrits, entre autres une biographie de Karl Marx (1939) et une anthologie de textes du XVIII^e siècle publiée en 1956, Berlin attribue la réaction à l'universalisme fondé sur la raison aux idées hégéliennes du XIX^e siècle (Berlin 1939 ; 1956). Mais c'est en 1973, dans un article sur les contre-Lumières devenu célèbre, qu'il développe la thèse selon laquelle l'opposition aux Lumières serait présente dès le XVIII^e siècle.

Dans ce texte, également reproduit en introduction de son ouvrage *Against the Current* (1979), tous les auteurs ne serait-ce qu'à peine conscients de l'historicité et de la diversité des cultures sont présentés comme déviant de la norme des Lumières. Rationalistes et empiristes, partisans de Leibniz et de Locke, Shaftesbury et Kant, Montesquieu et Diderot étaient tous, pour Berlin, et malgré leurs différences, engagés dans une même démarche :

One set of universal and unalterable principles governed the world for theists, deists and atheists, for optimists and pessimists, puritans, primitivists and believers in progress and the richest fruits of science and culture; these laws governed inanimate and animate nature, facts and events, means and ends, private life and public, all societies, epochs and civilisations; it was solely by departing from them that men fell into crime, vice, misery (Berlin 2001, 3).

[The Enlightenment's principles]: Universality, objectivity, rationality, and the capacity to provide permanent solutions to all genuine problems of life, and (not less important) accessibility of rational methods to any thinker armed with adequate powers of observation and logical thinking (Berlin 2001, 20).

Cette conception des Lumières comme un mouvement moniste, anti-pluraliste, allait persister encore longtemps, et ce alors même que Berlin prenait de plus en plus conscience de certaines exceptions, avec les correctifs mis en avant par

certaines collègues comme Peter Gay³. Berlin avait pu, par le passé, concéder aux Lumières un certain courage intellectuel – mais le compliment était à double tranchant :

Their age is one of the best and most hopeful episodes in the life of mankind. [...] But the central dream, the demonstration that everything in the world moved by mechanical means, that all evils could be cured by appropriate technological steps, that there could exist engineers of human souls and of human bodies, proved delusive (Berlin 1956, 28–29).

D'une façon qui n'est pas sans rappeler Adorno et Horkheimer, Berlin suggère ici que le courage intellectuel des penseurs du XVIII^e siècle était en grande partie utilisé à mauvais escient. Plus important bien qu'implicite dans ce texte est le lien qu'il établit entre ce qu'il considérait comme l'universalisme scientifique du XVIII^e siècle et les chimères politiques du XX^e siècle⁴. Pour lui, les penseurs des contre-Lumières – principalement Vico et Herder – furent les premiers à percevoir le caractère unique des différentes communautés humaines en fonction des époques, des langues et des environnements. Mais ils le firent en abandonnant les conceptions universalistes de l'humanité. C'est pourquoi, selon Berlin, la conception plus nuancée de l'existence humaine prônée par les contre-Lumières a pu facilement être récupérée par les idéologies politiques anti-universalistes des XIX^e et XX^e siècles.

Isaiah Berlin avait assurément ses propres comptes à régler sur le plan politique. En tant que penseur fortement impliqué dans la guerre froide intellectuelle, il avait à cœur de rappeler au camp libéral les figures desdites contre-Lumières comme autant de précurseurs du pluralisme de valeurs, dont il se revendiquait, contre le monisme politique. Dès lors, on peut facilement comprendre qu'il ait cherché à dépeindre les Lumières comme un mouvement aveuglement universaliste, prônant une conception simpliste de la raison et enclin à apporter toujours les mêmes réponses à toutes les questions importantes de l'humanité, en tout lieu et en toute époque. Ces Lumières-là étaient, à ses yeux, une sorte d'ancêtre intellectuel de la perspective scientiste d'un Karl Marx sur les affaires humaines et, indirectement, du totalitarisme communiste du XX^e siècle. Mais sous l'angle des études dix-huitiémistes, il peut paraître assez étrange d'avoir adopté un tel point

³ Pour la réponse de Berlin, lors d'une conférence faite le 11 février 1975 à Wolfson College, Oxford, à l'argument de Gay selon lequel les penseurs des Lumières n'étaient pas un « groupe monolithique », voir Berlin (1975, 1–5). Gay avait lui-même fait une conférence le 28 janvier 1975 (dans le cadre de la même série à Wolfson College) sous le titre évocateur : « The Enlightenment as Counter-Enlightenment ».

⁴ Sur la place de Berlin dans la critique des Lumières dans l'après-guerre, voir Robertson (2015, 122–124).

de vue dans les années 1960 et 1970 – au moment précis où les études sur les Lumières connaissent un renouveau, porté par de multiples travaux, ceux de Franco Venturi en Italie (Venturi 1969–1990) et de Peter Gay dans son ouvrage en deux volumes (Gay 1966–1969).

Au cours des vingt dernières années, il y a eu de nombreuses études sur Berlin et sa façon de renvoyer dos à dos l'universalisme des Lumières et le relativisme des contre-Lumières (Mali et Wokler 2003 ; Norton 2007 ; 2008 ; Lestition 2007 ; Sternhell 2006 ; Mali 2013 ; Brockliss et Robertson 2016). Toutefois, je n'ai trouvé nulle part de référence au penseur qui, à mon sens, a directement inspiré cette vision, en l'occurrence Friedrich Meinecke qui, en 1936, avait publié *Die Entstehung des Historismus*. En effet, la plupart des arguments développés par Berlin dans ses ouvrages sont présents dans sa préface à l'édition anglaise du livre de Meinecke *Historism: The Rise of a New Historical Outlook* (Berlin 1972, x et xvi). Dans la correspondance inédite de Berlin, on trouve plusieurs lettres qui attestent du rôle important qu'il a joué dans la réception de l'œuvre de Meinecke auprès du public anglophone. Dans une lettre de mai 1958 à Stephen Toulmin, par exemple, Berlin fournit des recommandations d'ouvrages d'histoire des idées pour un « projet Routledge » non précisé :

If you want to spread your net a little wider I should warmly recommend the *magnificent works of Meinecke* – he is *the only historian in Europe in the last fifty years worth reading* – only one of his books has been translated into English – under the title of *Machiavellianism* – but both the book on historicism and the one on the emergence of a national State are masterpieces and it is *a great shame they are not translated* (Berlin 2016 [1958]).

En 1962, lorsque Berlin fut consulté par Hans Kohn à propos d'une collection intitulée « Milestones of thought », il renchérit : « I am sure that what is really needed is translations of the major German works – for example, the whole untranslated corpus of Meinecke » (Berlin 2016 [1962]). De fait, Berlin finit par introduire Meinecke auprès du lectorat anglophone comme le penseur ayant accompli la mission des contre-Lumières dans son « classique inégalé » de 1936. D'après Berlin, « Meinecke is intensely anxious not to fall into the errors he castigates in the *hated* Natural Law, mechanistic, all-levelling, eighteenth-century Encyclopaedist tradition » (Berlin 1972, xii). Les principales figures de l'historicisme que Meinecke passe en revue dans son ouvrage (principalement Möser, Herder et Goethe) considèrent, nous dit Berlin, que chaque groupe humain possède « its own *individual* laws of growth, its own *unique* organic character ». En bref, Berlin résume ainsi Meinecke : les valeurs de certains groupes humains ne peuvent pas être ramenées à celles d'autres sociétés ou périodes. Par conséquent, ces valeurs sont la seule base qui permette de comprendre les différentes communautés – et elles ne peuvent pas être mises en balance avec d'autres. (Berlin 1972, xi). Le concept

de Loi naturelle – utilisé selon différentes acceptions dès le XVIII^e siècle – est employé par Berlin, tout comme par Meinecke, comme marqueur de tout ce que les penseurs allemands ont pu transcender en se concentrant sur l'autonomie des phénomènes historiques. Comme Meinecke le souligne lui-même dans ses Remarques préliminaires, « l'essence de l'historicisme consiste à remplacer une considération généralisante par une considération individualisante des forces humaines dans l'histoire ⁵ » (Meinecke 2016 [1959], 2). La pensée des Lumières, elle, était coupable d'appréhender tous les phénomènes à travers le même prisme (Meinecke 2016 [1959], 3).

Les principales idées qui sous-tendent la vision que Berlin donne des Lumières, surtout à partir de 1956, sont toutes présentes chez Meinecke. En particulier la fusion quelque peu cavalière qu'il opère entre rationalisme et empirisme, dont il fait un seul et même phénomène intellectuel, au prétexte que les philosophes des deux bords en appelaient à la raison (bien que dans des sens différents). Autre ressemblance frappante : la référence répétée à la Loi naturelle en tant que firmament intellectuel constant, presque inchangé depuis l'Antiquité, et qui ne serait rejeté que par Herder et ses compagnons. Enfin, dernier argument de Meinecke repris par Isaiah Berlin de façon évidente dans son essai sur les contre-Lumières : l'opposition aux Lumières ne daterait pas du XIX^e siècle hegelien mais remonterait au XVIII^e lui-même. Les penseurs proto-historicistes et historicistes évoqués par Meinecke étaient contemporains des Lumières.

Il faut pourtant noter qu'il existait, avant les années 1960, d'autres interprétations des Lumières dont Berlin aurait pu se réclamer, mais qu'il a rejetées avec fermeté. Le représentant le plus éminent de ces visions alternatives est peut-être Ernst Cassirer, qui a tenté de préserver une conception des Lumières transeuropéenne beaucoup plus nuancée dans son rapport à la raison et à l'universalisme. L'attitude de Berlin par rapport à cette vision apparaît très clairement dans un compte-rendu qu'il a donné de l'ouvrage de Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), lors de sa parution en langue anglaise. Cette recension (Berlin 1953, 618) est l'un des textes les plus virulents que Berlin ait jamais publiés, fustigeant ce qu'il prend pour une tentative naïve de présenter la pensée des Lumières comme une synthèse européenne ⁶. Mais il se garde bien de donner à ses lecteurs les véritables arguments de Cassirer. À la différence de Meinecke et Berlin, par exemple, Cassirer met l'accent sur la physique organique chez Diderot et l'intérêt

⁵ Nous traduisons.

⁶ Le compte-rendu de Berlin était beaucoup plus critique à l'égard de Cassirer que ne l'était la recension de l'ouvrage original par Meinecke lui-même. Malgré ses divergences compréhensibles sur le sens de l'histoire chez les Lumières et au sujet de Rousseau, Meinecke parle d'un « excellent livre » et d'un « chef-d'œuvre » (voir Meinecke 1934).

qu'il manifeste (ainsi que Maupertuis) pour la dynamique de Leibniz (Cassirer 1990 [1966], 77). Il reconstruit ainsi un nouveau concept des Lumières qui crée un lien entre le général et le particulier, et argumente qu'Helvétius ne représentait pas les Lumières, contrairement à ce qu'on avait souvent dit (Cassirer 1990 [1966], 73–64 et 69). Plus encore, Cassirer intègre totalement Leibniz, Kant et l'esthétique allemande dans les Lumières, démontrant leur impact en France et en Angleterre – au lieu de renvoyer dos à dos les cultures entre elles. Cette vision globale et intégrante est rendue possible par sa conception nouvelle de la raison au XVIII^e siècle. Dans *La Philosophie des Lumières*, la raison n'a rien d'une abstraction inerte, aveugle aux spécificités des individus et des communautés. À la différence de Meinecke, Cassirer distingue nettement l'usage de la notion de raison au XVII^e et au XVIII^e siècles (Cassirer 1990 [1966], 52). La raison des Lumières n'est pas selon lui un ensemble de principes et de vérités, mais une force ou une énergie, « non l'idée d'un être, mais celle d'un *faire* » (Cassirer 1990 [1966], 53) – une conception très éloignée des vues de Berlin et Meinecke. Dans sa recension, Isaiah Berlin ne renseignait pas non plus ses lecteurs sur le contexte socio-politique de l'interprétation de Cassirer. Il était en effet audacieux, dans l'Allemagne de 1932, au vu de la montée de la *Lebensphilosophie* et du particularisme nationaliste, de parler aussi ouvertement et sans détour du sens profond des Lumières. Cassirer n'essaie pas de dissimuler ses motivations : il s'agit pour lui, de façon explicite, de faire taire les critiques romantiques accusant le XVIII^e de « platitude » (Cassirer 1990 [1966], 38). Mais ce n'est pas là le seul but de cet ouvrage écrit dans le crépuscule de la République de Weimar.

Aucun ouvrage d'histoire de la philosophie ne peut être pensé et réalisé dans une perspective purement historique. Tout retour sur le passé de la philosophie est un acte de prise de conscience et d'autocritique philosophique. Or, plus que jamais, me semble-t-il, il est temps que notre époque accomplisse un tel retour critique sur elle-même, qu'elle se mire au clair miroir que lui tend le siècle des Lumières. [...] Et bien des choses que nous tenons aujourd'hui pour le fruit du « progrès » perdront sans doute, dans ce miroir, de leur éclat ; bien des choses dont nous nous flattons nous paraîtront étranges et caricaturales. Et ce serait juger hâtivement et nous faire dangereusement illusion que d'attribuer tout uniment ces difformités aux seuls défauts du miroir au lieu d'en chercher ailleurs la cause (Cassirer 1990 [1966], 38).

Pour être plus convaincant, Cassirer insiste sur la « germanité » des Lumières, ou sur la centralité des penseurs allemands à l'intérieur de ce mouvement transeuropéen – par opposition à une vision romantique selon laquelle les Lumières seraient une affaire étrangère, auquel l'esprit allemand aurait résisté, qu'il aurait essayé de contrer. Il a déjà développé cet argument, de façon plus tortueuse, dans une conférence sur l'histoire du républicanisme à l'occasion du Jour de la Constitution en 1928. Son principal argument était que l'idée républicaine n'était pas une

intruse dans l'histoire intellectuelle de l'Allemagne. Cassirer veut alors contrer l'idée contemporaine selon laquelle la pensée libérale et constitutionnelle serait « anti-allemande », il veut suggérer que le républicanisme pousse (aussi) sur le sol allemand, s'épanouissant dans le terreau de la philosophie kantienne. En tant que tel, il pourrait être considéré comme un élément authentique de l'héritage culturel local. Cassirer n'était pas un *Vernunftrepublikaner*⁷, il n'était pas républicain par nécessité, mais par conviction.

Les efforts de Cassirer sont diamétralement opposés aux visées de Meinecke et Berlin qui mettent en avant un mouvement essentiellement allemand (proto-historicisme ou contre-Lumières) qui se serait opposé à un siècle des Lumières franco-britannique. Séduit par l'interprétation du XVIII^e selon Meinecke, Berlin était troublé par les efforts de Cassirer pour présenter les Lumières comme un phénomène européen au-delà des différences culturelles nationales, qu'il n'a d'ailleurs jamais niées (Berlin 1953, 618–619).

2 Entre universalisme et particularisme : des pistes plus récentes

Au cours des quarante dernières années, bien sûr, la recherche sur les Lumières n'a cessé d'avancer – au point que la vision qu'en donnaient Berlin et Meinecke semble aujourd'hui caricaturale et surannée, du moins dans les cercles de spécialistes du XVIII^e siècle. Dès lors, pourquoi est-il important de nous souvenir de la construction d'Isaiah Berlin, pour qui les Lumières sont un mouvement universaliste à l'excès et ultra-rationaliste⁸ ?

Prenons, par exemple, l'appropriation récente et très particulière de la pensée des Lumières par des mouvements d'extrême-droite à travers le monde entier pour servir leurs campagnes anti-islam. Pour ces nouveaux défenseurs des Lumières, ce mouvement (tel qu'ils le conçoivent) est un allié bien trouvé dans leur soi-disant défense de la liberté de parole, de la liberté de croyance et de la laïcité. Toutefois, non seulement leur allégeance à ces valeurs est une instrumentalisation opportuniste, mais elle repose aussi sur une image des Lumières qui n'est pas sans rappeler celle de Meinecke ou Berlin : la pensée du XVIII^e siècle comme culte de la raison, qui mesure toutes les communautés, en toutes circonstances, à l'aune de

⁷ Voir à ce propos le discours de Cassirer intitulé « Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 » (1929) reproduit dans Cassirer (2004, 291–398).

⁸ Parmi de nombreuses références intéressantes, voir Reill (1975 ; 2005) ; Pocock (1999–2015) ; Robertson (2005) ; Hont (2005) ; Sorkin (2008).

ses propres valeurs. Il n'est pas question de soutenir ici qu'aucun auteur du XVIII^e siècle ne pensait ainsi. Mais les extrémistes de la raison étaient une très petite minorité, ce sont principalement les détracteurs du mouvement, des conservateurs catholiques, qui les considéraient comme représentatifs des Lumières. La plupart des penseurs des Lumières à travers l'Europe avaient des positions beaucoup plus nuancées.

Aujourd'hui, il est clair que de nombreux éléments que Berlin prête aux contre-Lumières faisaient en réalité partie intégrante de la pensée des Lumières elle-même. Dès le départ, il y a eu, au cœur des Lumières, un courant anticartésien. Leibniz et Vico ont critiqué l'épistémologie cartésienne dès le début du XVIII^e, et cette critique a été reprise tout au long du siècle, et à travers toute l'Europe. Aujourd'hui, on peut difficilement ignorer certains schémas généraux ou composantes de la Loi naturelle chez Vico et Herder, qui croyaient tous deux à certaines caractéristiques humaines communes au-delà des périodes. De même, il n'est plus possible de ne pas tenir compte de débats sur le particularisme et l'intraduisible chez Montesquieu ou Condillac. La diversité et la complexité des Lumières ne peuvent pas se résumer à une simple tentative d'appliquer les méthodes des mathématiques et des physiques à toutes les affaires humaines, comme au XVII^e siècle. L'entichement pour la méthode géométrique, caractéristique de la période de la Révolution scientifique, n'a pas survécu au début du XVIII^e. La vaste majorité des auteurs des Lumières n'a pas manqué de critiquer l'application de cette méthode à la philosophie.

Si tel est le cas, ne devrions-nous pas cesser de rechercher un dénominateur intellectuel commun, et nous intéresser bien plutôt aux manifestations locales de la pensée des Lumières – une pensée grecque des Lumières, une pensée catholique, écossaise, napolitaine ? Non pas une pensée des Lumières mais des pensées au pluriel (voir Porter/Teich 1981 ; Pocock 1999 et 2008 ; Robertson 2005) ? Toutefois, il ne serait pas non plus tout à fait satisfaisant de fragmenter les Lumières en différentes manifestations nationales. Tout d'abord parce que cela reviendrait à conférer à chaque mouvement national (français, allemand ou autre) plus de cohérence qu'il n'en a jamais eu, ouvrant la voie à des simplifications comme celles que Berlin et Meinecke ont pu produire. Pour autant, est-ce à dire qu'il n'y avait rien en commun entre des auteurs des Lumières de différentes obédiences, vivant dans des lieux différents ?

Je ne me risquerais pas à produire une définition globale du mouvement des Lumières, mais j'ai pu observer ailleurs un élément qui est commun à ses différents courants : le naturalisme, en lien avec l'émergence des institutions et des productions humaines. Aussi inattendu que cela puisse paraître, divers penseurs du XVIII^e siècle se sont efforcés, dans un même élan, de présenter les artifices humains comme naturels – ou d'expliquer comment les êtres humains produisaient

eux-mêmes, et pour eux-mêmes, tout leur univers culturel et matériel. On retrouve ici la méthodologie adoptée par Rousseau, Herder et leurs pairs : l'explication de toutes les réalisations intellectuelles, matérielles et sociales de l'humanité sans référence à un principe surnaturel. La plupart des auteurs des Lumières croyaient à la création de l'univers par Dieu et à une forme de providence divine. Comme l'explique Herder :

Il faut en vérité que la prudence créatrice ait présidé à ces premiers instants de la conformation — cependant, ce n'est pas la tâche de la philosophie que d'expliquer le miracle de ces instants, pas plus qu'elle ne peut rendre compte de sa création. Elle pense l'homme dans les premiers états de sa libre activité, dans le premier sentiment complet de sa saine existence, et n'explique ainsi ces moments que de façon humaine (Herder 2010, 127).

Rousseau ne dit pas autre chose :

La religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent ; mais il ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain s'il fût resté abandonné à lui-même (Rousseau 1964, 133).

La volonté d'expliquer l'émergence de tous les phénomènes humains comme naturellement développés par les êtres humains est un trait dominant de la pensée des Lumières, au-delà des questions d'appartenance et de foi religieuses. Même pour des philosophes croyants, le divin pouvait et devait être dissocié des questionnements philosophiques. Cette conviction est partagée par les penseurs de Lumières, qu'ils soient étiquetés « radicaux », « modérés » ou « dévots ».

Les traités des Lumières sur les origines – origines de la société, des relations politiques, des systèmes économiques, des langues et même de l'esprit humain – impliquent une reconnaissance de l'historicité et de l'enracinement dans le langage de toutes les formes de vie humaine (Lifschitz 2012). Or ce sont précisément ces concepts-là que Berlin attribuait aux contre-Lumières, censés saper la croyance des Lumières dans la puissance universelle de la raison. En réponse à cela, il peut être intéressant de souligner que dans les années 1750 et 1760, la pensée philosophique dominante ne penchait pas pour l'autorité absolue de la raison ou pour le pouvoir indéniable de la logique. Une conception simpliste de l'universalité était contredite par l'idée que le langage était un instrument de la pensée humaine et non un simple outil de communication. Si les hommes pensaient au moyen du langage, la multiplicité des langues sapait, dès lors, l'idée d'une objectivité absolue de la pensée humaine. La reconnaissance croissante de l'artificialité du langage humain, et la compréhension que la condition humaine s'enracine dans l'histoire, ont conduit à une façon de penser la « rationalité » et

la « pensée logique » très différente de celle que décrivent Berlin et Meinecke – ou des historiens plus récents comme Jonathan Israel⁹. Montesquieu, Diderot, Voltaire, Hume, Lessing et Herder partageaient cette conscience fine de la fragilité de la raison et de l'enracinement historique de l'existence humaine. La confiance résolue dans l'autorité de la raison et de la logique était, une fois de plus, beaucoup plus caractéristique d'auteurs du XVII^e siècle comme Descartes et Spinoza.

Cet état d'esprit, cependant, n'a pas débouché sur un relativisme extrême, il n'a pas fait renoncer au débat rationnel critique. Au contraire, la plupart des auteurs du milieu du XVIII^e siècle estimaient qu'une conscience plus fine des limites de la raison nous permettrait d'en faire un usage plus sûr et plus efficace. Ceux qui ont écrit sur l'évolution de la société et du langage ont accepté l'universalité des *capacités* humaines – pas l'universalité des valeurs et des jugements spécifiques. Ces capacités humaines étaient de plus en plus examinées à travers un prisme anthropologique, ce qui allait à l'encontre de la stricte distinction cartésienne entre le corps et l'esprit. L'universalité des capacités innées pour la production artistique ou l'expression linguistique impliquaient l'historicité de la condition humaine, pas l'uniformité des valeurs ou des critères de jugement particuliers. Chaque société était unique dans ses traits culturels et politiques propres – précisément parce que toutes les sociétés évoluaient mues par le même penchant humain instinctif pour un développement personnel conditionné par l'environnement.

Voici typiquement un domaine de recherche intellectuelle propre à contredire l'idée encore largement répandue que la pensée des Lumières se fondait sur l'apothéose de la raison et sur une conception simpliste de l'universalisme. Comme nous avons pu le voir, lorsqu'on interroge en profondeur de telles affirmations, on voit émerger un point de vue beaucoup plus nuancé sur la pensée du XVIII^e siècle : une philosophie centrée sur une auto-crédation naturaliste de la culture et des institutions humaines sous toutes leurs formes. Historicité et enracinement linguistique étaient des armes de poids dans l'arsenal intellectuel de presque tous les penseurs des Lumières, plutôt que dans celui des contre-Lumières. Et ce combat ne s'est pas fait au détriment de l'universalisme : au contraire, il était étroitement lié à l'universalité des capacités humaines, qu'il ne faut pas confondre avec une uniformité de valeurs ou avec ce que Berlin identifie comme « one set of universal and unalterable principles » (Berlin 2001 [1979], 3) valable en tout lieu et à toute époque.

⁹ Voir en particulier sa série *Radical Enlightenment*, publiée par Oxford University Press : Israel (2001 ; 2006 ; 2011 ; 2019).

Il n'en reste pas moins que les auteurs des Lumières furent, bien sûr, sujets aux préjugés, et parfois à un aveuglement complaisant sur la question des cultures indigènes d'outremer (ou même des minorités européennes). Une vision du monde [*Weltanschauung*] plus nuancée, historicisée et enracinée dans la langue ne préserve pas toujours des sirènes du chauvinisme culturel, comme de nombreux intellectuels du XVIII^e siècle (et au-delà) ont pu le montrer, mais cela peut aider. Comme en témoignent les écrits de Diderot, Raynal et Herder, entre autres, cette conviction que toutes les cultures étaient fabriquées par l'homme leur a permis de s'opposer à l'étroitesse d'esprit de leurs contemporains¹⁰. De telles idées méritent d'être prises en considération sérieusement et non rejetées en bloc au nom de conceptions rigides des Lumières.

(traduit de l'anglais par Valérie Julia)

Références bibliographiques

- Berlin, Isaiah. *Karl Marx: His Life and Environment*. London : T. Butterworth, 1939.
- . «Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*». Recension. *English Historical Review* 68 (1953) : 617–619.
- . Éd. *The Age of Enlightenment: The 18th Century Philosophers*. New York : Mentor Books, 1956.
- . «Foreword». Friedrich Meinecke. *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*. Trad. J. E. Anderson, révisé par H. D. Schmidt. London : Routledge & Kegan Paul, 1972, ix–xvi.
- . «Some Opponents of the Enlightenment». *The Isaiah Berlin Virtual Library*. Éd. Henry Hardy ([1975]). <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/opponents.pdf> (08 May 2020).
- . *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Éd. Henry Hardy. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2001 [1979].
- . à Stephen Toulmin, 9 mai 1958, transcription à partir d'un enregistrement Dictabelt de Berlin (British Library. Réf. C1226/63, copie F4211). The Trustees of the Isaiah Berlin Literary Trust, 2016.
- . à Hans Kohn, 11 octobre 1962 (Oxford, Bodleian Library, MS. Berlin 262, fol. 56–57). The Trustees of the Isaiah Berlin Literary Trust, 2016.
- Brockliss, Laurence et Ritchie Robertson. Éd. *Isaiah Berlin and the Enlightenment*. Oxford : Oxford University Press, 2016.
- Cassirer, Ernst. *La philosophie des Lumières*. Trad. Pierre Quillet. Paris : Presses Pocket « Agora », 1990 [1966].
- . *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*. Éd. Tobias Berben, Vol. XVII de *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe*. Éd. Birgit Recki. Hambourg : Meiner, 2004.
- Ferrone, Vincenzo. *The Enlightenment: History of an Idea*. Trad. Elisabetta Tarantino. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2015.

¹⁰ Voir, par exemple, l'analyse de ces auteurs dans Muthu (2003) et Lüsebrink (2006).

- Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. 2 vol. New York : Knopf, 1966–1969.
- Herder, Johann G. *Traité sur l'origine des langues*. Trad. Lionel Duvoy. Paris : Allia, 2010.
- Hont, Istvan. *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2005.
- Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno. *Dialectique de la Raison : Fragments philosophiques*. Trad. Éliane Kaufholz. Paris : Gallimard, 1983 [1974].
- Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. New York : Oxford University Press, 2001.
- . *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*. New York : Oxford University Press, 2006.
- . *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. New York : Oxford University Press, 2011.
- . *The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830*. New York : Oxford University Press, 2019.
- Lestition, Steven. «Countering, Transposing, or Negating the Enlightenment? A Response to Robert Norton». *Journal of the History of Ideas* 68.4 (2007) : 659–681.
- Lifschitz, Avi. *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*. Oxford : Oxford University Press, 2012.
- . «Between Friedrich Meinecke and Ernst Cassirer: Isaiah Berlin's Bifurcated Enlightenment». *Isaiah Berlin and the Enlightenment*. Éd. Laurence Brockliss et Ritchie Robertson. Oxford : Oxford University Press, 2016, 51–66.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen. Éd. *Das Europa der Aufklärung und die aussereuropäische koloniale Welt*. Göttingen : Wallstein, 2006.
- Mali, Joseph et Robert Wokler. Éd. *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*. Philadelphia : American Philosophical Society, 2003.
- . «The Invention of the Counter-Enlightenment: The Case for the Defense». *Knowledge and Religion in Early Modern Europe: Studies in Honor of Michael Heyd*. Éd. Asaph Ben-Tov, Yaacov Deutsch et Tamar Herzig. Leiden : Brill, 2013.
- Meinecke, Friedrich. «Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*». Recension. *Historische Zeitschrift* 149 (1934) : 582–586.
- . «Vorbemerkung». *Die Entstehung des Historismus*. Munich, Vienne : De Gruyter Oldenbourg, 2016 [1959].
- Muthu, Sankar. *Enlightenment against Empire*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2003.
- Norton, Robert E. «The Myth of the Counter-Enlightenment». *Journal of the History of Ideas* 68.4 (2007) : 635–658.
- . «Isaiah Berlin's "Expressionism" ou "Ha! Du bist das Blökende!"». *Journal of the History of Ideas* 69.2 (2008) : 229–247.
- Pocock, J. G. A. *Barbarism and Religion*. 6 vol. Cambridge : Cambridge University Press, 1999–2015.
- Pocock, J. *Barbarism and Religion*. Vol. I : *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- . «Historiography and Enlightenment: A View of Their History». *Modern Intellectual History* 5.1 (2008) : 83–96.
- Porter, Roy et Mikuláš Teich. Éd. *The Enlightenment in National Context*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.
- Reill, Peter H. *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley : University of California Press, 1975.

- . *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Robertson, John. *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680–1760*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- . *The Enlightenment: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. *Œuvres complètes*. Vol. III. Éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 109–237. Paris: Gallimard, 1964, 109–237.
- Schmidt, James. «Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the Oxford English Dictionary». *Journal of the History of Ideas* 64.3 (2003): 421–443.
- Sorkin, David. *The Religious Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Sternhell, Zeev. *Les anti-Lumières: du XVIII^e siècle à la Guerre froide*. Paris: Fayard, 2006.
- Venturi, Franco. *Settecento riformatore*. 5 vol. Turin: Einaudi, 1969–1990.