



**Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove (dir.),
Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme
et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique**
Paris, Éditions Amsterdam (Caute !), 2007, 404 pages, 24 €.

Mogens Lærke

- 1 Ce beau volume rassemble vingt-trois contributions à un colloque international sur le thème des « Lumières radicales », tenu à l'École normale supérieure Lettres et sciences humaines à Lyon en février 2004. L'objectif du colloque était de s'interroger sur le sens et la pertinence de cette catégorie historiographique qui s'est imposée dans l'histoire intellectuelle du XVII^e et du XVIII^e siècle depuis quelques décennies déjà, mais avec une force considérable depuis une dizaine d'années. Le volume issu de cet événement répond à la nécessité de prendre du recul par rapport aux prémisses méthodologiques des recherches sur les Lumières radicales. Il se présente ainsi, à la fois, comme un bilan de l'état actuel des recherches et comme un recensement des difficultés que rencontre une telle approche de l'histoire des Lumières.
- 2 Après une préface, la discussion s'ouvre sur deux articles écrits par les auteurs des deux définitions canoniques des Lumières radicales : Margaret Jacob qui, la première, introduisit la notion dans *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons and Republicans*, publié en 1981 (traduction française en préparation aux Éditions Orient) ; et Jonathan Israel qui consacra la notion tout en remaniant en profondeur sa signification dans *Radical Enlightenment*, publié en 2001 (traduction française aux Éditions Amsterdam, 2005). Le livre s'articule ensuite autour de cinq rubriques principales : « Libertinages et Lumières radicales » ; « Contexte et diffusion des idées » ; « Athéisme et panthéisme » ; « Spinoza et le spinozisme » ; « Politique et critique radicale ».
- 3 Les contributions d'Israel et de Jacob permettent de cerner les divergences et les désaccords méthodologiques majeurs qui animent les débats actuels sur la question. Car, comme le note Tristan Dagron, il est clair que le terme « Lumières radicales » ne recouvre pas le même concept chez ses deux inventeurs (p. 325). Chez l'un, Israel, il s'agit d'un paradigme intellectuel dont l'unité est constituée par un ensemble de thèses philosophiques, exemplairement formulées dans l'œuvre de Spinoza ; chez l'autre, Jacob, les Lumières radicales rassemblent des penseurs hétérodoxes nourris intellectuellement par les découvertes de Newton notamment. Selon Jacob, il s'agit d'un mouvement dispersé dont l'unité fragile

doit surtout être cherchée dans une série de pratiques sociales et de lieux de rencontre, par exemple dans la société des francs-maçons. Bien que, dans leur préface, les éditeurs cherchent la voie de la réconciliation en insistant sur le fait que « les deux interprétations [...] se complètent plus qu'elles ne s'opposent » (p. 25), la lecture des articles de Jacob et d'Israel laisse plutôt l'impression d'une confrontation nette entre deux historiens, dont l'enjeu est la méthodologie même de l'histoire intellectuelle.

- 4 L'hypothèse d'Israel se résume par les trois points suivants : elle accorde un rôle important à Spinoza et au spinozisme dans la genèse de la pensée des Lumières et de la modernité ; elle opère un recentrement des Lumières en Europe autour de la plaque tournante que furent les Pays-Bas pour les intellectuels aux XVII^e et XVIII^e siècles ; elle fait reculer l'origine des Lumières au milieu du XVII^e siècle, soit à une date antérieure qu'on ne le suppose habituellement (p. 13). Jacob rejette cette perspective, selon elle réductrice et idéaliste : « Cette possibilité de réduire le complexe au simple repose sur une compréhension idéaliste et épique de la façon dont travaille l'histoire » (p. 30). Elle y oppose une historiographie dont l'objectif est de « resituer et de revitaliser la complexité historique des débuts de la pensée européenne des Lumières » (p. 29).
- 5 Les équivoques inscrites dans le concept des Lumières radicales d'Israel et soulevées par Jacob n'ont bien évidemment pas échappé à l'attention de ce premier. En se situant par rapport à une critique antérieurement proposée par Martin Mulsow, Israel discute ainsi les problèmes qui existent à séparer nettement les penseurs « radicaux » des « modérés », puisqu'on trouve souvent, chez un même penseur, des éléments théoriques qui proviennent de l'un et de l'autre courant de pensée (p. 45). Il est donc tout à fait possible, et même fréquent, que l'unité du dispositif théorique des Lumières radicales soit brisée par certains penseurs et que ses éléments divers soient utilisés de façon éclectique dans la construction de formations théoriques hybrides. Les analyses des journaux de Justus van Effen proposées par Wiep van Bunge en donnent un exemple éclatant (p. 151-175) ; les analyses de Montesquieu par Catherine Volpilhac-Augier également (p. 389-397). Or, si ce phénomène d'hybridation est aussi fréquent qu'il paraît l'être, l'unité historique du mouvement risque de s'effriter. Voilà ce qui, dans la logique de ce débat historiographique, mène Israel à poser l'unité du radicalisme – son « spinozisme » – comme une sorte d'unité idéale, ou virtuelle, déjà désignée à l'époque comme « l'esprit philosophique » (p. 53).
- 6 La controverse entre Israel et Jacob court comme un fil rouge à travers l'ouvrage tout entier. Miguel Benitez maintient, en reprenant la critique de Jacob, qu'au temps même des Lumières « la renommée de Spinoza voile l'extraordinaire richesse du panthéisme moderne, artificiellement uniformisé sous l'étiquette spinoziste », et il affirme que « ce panthéisme clandestin est un mouvement complexe, hétérogène, parcouru par une pluralité de courants » (p. 217, 221). Anne Thomson s'aligne également sur la position de Jacob en concluant : « Chercher à réduire cette pensée à une seule philosophie ou à un seul courant ou groupe de personnes ne me semble pas correspondre à la réalité historique » (p. 255). De même pour Fabienne Brugère, qui soutient que les origines des Lumières radicales doivent être cherchées dans les débats qui ont lieu « à la marge, dans des cercles restreints » (p. 192). Enfin, faisant preuve d'une même réticence à tout ramener à un noyau unique, Olivier Bloch choisit de se concentrer sur « deux marginaux » des Lumières radicales, à savoir Abraham Gaultier et l'auteur inconnu des *Lettres à Sophie* (p. 177).

- 7 À l'autre extrémité du spectre méthodologique, Yves Citton assume pleinement la perspective pan-spinoziste en développant une méthode historiographique aux résonances structuralistes. Selon lui, le spinozisme consiste en « réinventions » dont la philosophie de Spinoza lui-même ne représente qu'une forme particulière, une « déformation » parmi d'autres : le « spinozisme » comme tel se transforme en paradigme philosophique purement virtuel, un « tissu d'échos » ou de « résonances », et le philosophe hollandais n'est que « le point d'intersection de telles vagues imitatives » (p. 315-318). Ce que Citton présente comme « démystification » de la création du spinozisme s'accompagne ici d'une sorte d'idéalisation de son contenu essentiel : tout se passe comme si le spinozisme était inscrit comme constitutif de la structure même du paradigme des Lumières, mais sans être actualisé nulle part dans sa forme pure, pas même chez Spinoza qui finalement n'en est qu'une actualisation parmi d'autres. L'intuition que le radicalisme se trouve partout et nulle part en même temps, qu'il se trouve actualisé partout mais jamais sans subir des modifications ou des hybridations, se reflète également dans un article où Laurent Bove situe fermement la philosophie politique d'Henri de Boulainvilliers « dans une problématique des Lumières radicales », tout en ajoutant entre parenthèses : « même si le sens de la radicalité s'en trouve ici profondément modifié » (p. 375).
- 8 Dans ce contexte, il faut également écouter les mises en garde des chercheurs qui considèrent le radicalisme de la perspective plus étroite de la philosophie de Spinoza : Pierre-François Moreau insiste ainsi sur « la difficulté de situer Spinoza dans le courant radical » tout en accordant que « la puissance d'une philosophie se mesure au nombre et à l'importance des déformations qu'elle est susceptible de subir sans perdre son efficacité théorique » (p. 296). Manfred Walther souligne que le système de Spinoza ne représente pas de façon univoque le radicalisme, mais qu'il constitue plutôt « une troisième voie » et une critique originale des « dialectiques des Lumières » (p. 302-306). Theo Verbeek argumente que la philosophie politique de Spinoza l'éloigne en réalité de la modernité libérale des Lumières radicales, et le révèle comme étant en réalité « profondément pré-moderne », parce que la notion de « droit subjectif » reste absente de son discours (p. 368). L'originalité et l'exclusivité de certaines thèses politiques de Spinoza sont ainsi réaffirmées. L'enracinement profond de la politique spinozienne dans le contexte de la philosophie politique hollandaise mis en évidence par le travail de Catherine Secrétan reste pourtant indéniable (p. 343-354).
- 9 Les équivoques conceptuelles de la notion de « Lumières radicales » se manifestent également quand il s'agit d'attribuer au mouvement des doctrines telles que l'« athéisme » ou le « panthéisme ». Gianluca Mori se demande ainsi s'il n'existe pas un « un athéisme sans guillemets au temps des Lumières radicales » (p. 259), c'est-à-dire une position plus explicitement antithéologique que le spinozisme. C'est une interrogation qui n'est pas sans analogie avec la recherche d'un radicalisme « à gauche » du système de Spinoza entreprise par Winfried Schröder (p. 278). Par rapport à la catégorie du panthéisme, Dagrón montre comment la formulation canonique du panthéisme de John Toland constitue en réalité un puissant anti-spinozisme, nourri par la dynamique leibnizienne (p. 326). Là aussi, l'analyse fine des textes montre les tensions et les oppositions qui animent les concepts fondamentaux du radicalisme dans leur constitution et leur définition mêmes.
- 10 Les problèmes les plus épineux se posent pourtant par rapport à deux catégories historiographiques plus classiques qui convergent, et parfois se superposent à celle des Lumières radicales.

- 11 D'abord, celle des « libertins érudits », originalement introduite par les travaux classiques de René Pintard¹. Jean-Pierre Cavaillé et Antony McKenna, en particulier, mettent ainsi en évidence les difficultés qu'il existe à articuler de façon univoque le rapport entre « les vieux libertins érudits et les nouvelles Lumières radicales » (p. 62). Comme Cavaillé le souligne, il faut éviter de penser que le tournant du radicalisme fut total, impliquant la disparition d'autres courants de pensée antérieurs et voisins : « Ainsi libertinage et Lumières radicales se côtoient-ils tout au long de la deuxième partie du siècle et se superposent sans se confondre » (p. 64-65). Se dégage implicitement de ces précautions une conception des Lumières radicales comme catégorie plus archéologique que chronologique : c'est moins une période historique qu'une strate épistémique qu'Israel a découverte ; une strate qui coexiste avec une pluralité d'autres, pas seulement avec les Lumières modérées et les Contre-Lumières. L'indépendance conceptuelle relative de ces strates n'empêche bien évidemment pas des échanges entre elles ou l'existence de généalogies communes. Gianni Paganini contribue ainsi à démêler les relations conceptuelles et historiques complexes qui lient l'*epokhê* des sceptiques au sujet de l'existence de Dieu et l'athéisme affirmé des radicaux (p. 87-99).
- 12 Ensuite, la catégorie des Lumières radicales se heurte à un problème de délimitation par rapport aux « réformateurs radicaux » selon l'expression de George H. Williams² ; ou par rapport à ces « chrétiens sans église » que Leszek Kolakowski décrit dans son grand livre sur les sectes non confessionnelles au XVII^e siècle³. Là aussi, la coexistence concrète et l'absence de rupture historique rendent impossible l'établissement d'une distinction nette sur des bases chronologiques. Une fois encore, nous avons affaire à une stratification épistémique de courants de pensée coexistants, entre lesquels les échanges sont fréquents et complexes. Par rapport au contexte hollandais, van Bunge exprime ainsi des réserves quant à la possibilité de considérer les Lumières radicales comme un mouvement purement philosophique, alors que plusieurs personnes clés dans les « cercles spinozistes » décrits dans l'ouvrage pionnier de Koenaad Oege Meinsma⁴ furent également des chrétiens, hétérodoxes certes, mais sincères (p. 168-169). Dans une même veine, Thomson insiste sur les liens étroits qui existaient entre les couches radicales des Lumières et les mouvements dénoncés comme enthousiastes (p. 243-244)⁵.
- 13 La notion de Lumières radicales, dans son origine même, se présente donc comme constitutivement conflictuelle. Par la divergence entre ses deux formulations canoniques, elle contient le problème méthodologique suivant : comment, dans l'histoire intellectuelle, établir un rapport équilibré entre histoire des idées (philosophiques, scientifiques, théologiques, etc.) et histoire des pratiques (culturelles, sociales, religieuses, etc.) ? Ce qui en découle est un problème de réalité aussi bien que de nature : le titre de l'ouvrage, *Qu'est-ce que*

¹ Voir R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine Reprints, 2000. Voir également F. Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1998, et G. Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, PUF, 2005.

² G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphie, Westminster Press, 1962.

³ L. Kolakowski, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

⁴ K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, trad. S. Roosenburg, Paris, Vrin, 1983.

⁵ Voir également à ce propos l'ouvrage remarquable de M. Heyd, « *Be Sober and Reasonable* ». *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth Century and Early Eighteenth Centuries*, Leyde - New York - Cologne, Brill, 1995.

les Lumières radicales ?, reste en effet nécessairement un corollaire de cette autre question : « Y a-t-il des Lumières radicales ? » Quand Maria Susana Seguin déclare que « le fait [des Lumières radicales] n'est plus à démontrer » (p. 197), il me semble donc plutôt que le volume démontre le contraire. À part Israël lui-même, Edoardo Tortarolo est peut-être le seul, dans son étude sur le parcours de Johann Conrad von Hatzfeld, à adopter sans hésitation la perspective pan-spinoziste sur les Lumières radicales, sans élargir, restreindre ou remodeler son concept (p. 132, 145). Certains parmi les contributeurs, tel Pim den Boer, suggèrent même de remanier la conception du radicalisme de fond en comble, au point où l'on se demande si elle a toujours un sens (p. 108).

- 14 Le mérite principal de *Qu'est-ce que les « Lumières radicales » ?* n'est pas de répondre à la question qui forme son titre, mais plutôt de mettre en évidence la complexité de la question même. Si la notion de « Lumières radicales » s'est imposée comme une catégorie historiographique féconde depuis les travaux de Jacob et d'Israël, ce n'est pas qu'elle propose une solution, mais plutôt parce qu'elle permet de poser une multitude de nouvelles questions sur ce foisonnement intellectuel qu'on appelle « les Lumières ».