

Dan Edelstein, *The Enlightenment. A Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, 209 pages.

En proposant une nouvelle « généalogie » des Lumières, Dan Edelstein entend poser à nouveaux frais les questions balisées de l'historiographie des Lumières : comment accorder élaborations théoriques et pratiques culturelles ou sociales ? Faut-il envisager une « diffusion » ou une « dissémination » des idées fortes à partir d'un centre investi par l'élite ? Où et quand commencèrent les Lumières, et quelle fut l'étincelle de leur déclenchement ? A contre-courant de la littérature récente, soucieuse de pluraliser, de décentrer les Lumières ou de les penser à partir des « marges », le parti-pris de l'ouvrage est résolument classique : les Lumières européennes furent bien françaises, et parisiennes, avant tout autre chose. La question de l'origine se trouve ainsi réassignée, non plus dans la philosophie de tel ou tel auteur (Descartes, Locke, Newton, ou Spinoza), mais dans une polémique précise : la Querelle des Anciens et des Modernes. Dan Edelstein est conscient qu'une théorie ne se diffuse pas comme un dogme. Aussi ne s'agit-il pas de dupliquer la méthode de Jonathan Israël : l'origine des Lumières, telle qu'il la conçoit, est plutôt la généalogie d'une expression précise – celle de *l'esprit philosophique* ou du *siècle éclairé* qui s'interroge de manière réflexive et comparative sur ses mérites et sur ses failles.

Associées à une *prise* de conscience – plutôt qu'à une crise de conscience, selon la formule de Paul Hazard –, rapportées au « récit » (*narrative*) élaboré par l'élite éduquée avant d'être diffusée aux Philosophes puis aux sociétés européennes, les Lumières ne font donc ici l'objet d'aucune déconstruction post-moderne : l'auteur s'attache plutôt à retisser la trame d'une narration cohérente, contre toutes les visions morcelées et fragmentaires du phénomène. Empruntant à Peter Gay la vision des Lumières comme « paganisme moderne », il restaure la grandeur d'un projet philosophique dont les sources, selon lui, furent d'abord antiques.

L'élément-phare de la « prise de conscience » qui permet de redonner leur unité aux « Lumières » par-delà la diversité des contextes nationaux et des modes d'expression institutionnels, réside dans la *réflexivité* : les Lumières eurent conscience de faire époque, et se désignèrent elles-mêmes comme « siècle éclairé ». L'intérêt de l'auteur se cristallise sur les années 1675-1730, qui virent naître une forme particulière de discours académique, éloignée des doctrines philosophiques canoniques. La thèse polémique de l'ouvrage surgit ici : les Lumières pourraient devoir davantage aux Anciens – plus conscients que le progrès scientifique et

technique peut s'accompagner d'une admiration renouvelée pour les auteurs classiques – qu'aux Modernes.

L'abbé Dubos, à cet égard, apparaît comme un protagoniste de tout premier plan : ses influentes *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) ont donné le ton d'une réflexion sur « l'esprit philosophique » et les « lumières », qui sont désormais considérées comme la caractéristique majeure du siècle¹. L'abbé Dubos est un bon connaisseur de Locke, dont il partage le sensualisme ; il est donc en un sens « moderne » sur le plan épistémologique. Lui-même situe l'origine du « tournant » des lumières vers 1650-1660, ce qui correspond non seulement à la fondation de certaines académies en France, mais aussi aux travaux de Bacon, Descartes et Harvey. Pourtant, ce moderne est aussi un grand admirateur des Anciens dans le domaine esthétique et un thuriféraire de la *thèse royale*, absolutiste, contre Boulainvilliers. Enfin, Dubos a eu l'immense mérite de comprendre le nouveau rôle octroyé à la « société » et au « public » cultivé qui la compose. Aussi peut-on résumer la première thèse provocatrice de l'ouvrage : en faisant de la « société » le sujet de leur narration historique (*historical narrative*), Dubos mais aussi Fontenelle et Fréret ont été à l'origine de la philosophie des Lumières, autant sinon plus que les grands auteurs du « canon » (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot etc.). Ces auteurs du canon, par ailleurs, n'ont pas été à l'origine d'une rupture radicale à l'égard des Anciens : tout au contraire, il est possible de relire leur philosophie en réévaluant l'influence classique qui les oriente.

La seconde idée majeure de l'ouvrage porte sur les institutions qui ont rendu possible l'éclosion des Lumières. L'auteur récuse ici la thèse en vogue selon laquelle les Lumières se seraient érigées contre les institutions caduques de l'Ancien Régime, en France du moins, pour mieux bâtir une forme de « contre-culture » extérieure à la sphère publique aristocratique. Pour Dan Edelstein, les Lumières ont surtout émané des Académies, et même des universités, moins désuètes qu'on ne pourrait le croire ; surtout, elles n'ont pas joué contre l'Etat mais ont trouvé en lui (ou plutôt dans certaines de ses parties, selon un modèle polyarchique) le soutien indispensable et la condition *sine qua non* de leur existence. S'érigeant contre la vision du Philosophe en exil, l'auteur brosse le tableau d'une société philosophique bon teint, désireuse en respectant les codes de la politesse de se ménager la protection des puissants (Madame de Pompadour, Choiseul, Necker...), souvent complice avec la censure (de Suard à Malesherbes).

¹ Voir également C. Spector, « Les lumières avant les Lumières : tribunal de la raison et opinion publique », www.revolution-française.net, mars 2009.

L'esprit philosophique n'aurait pu émerger sans l'alliance, dans les salons, entre *gens du monde* et *gens de lettres*².

La troisième hypothèse « révisionniste » de l'ouvrage concerne les rapports entre Lumières et radicalisme, ou Lumières et Révolution. Jonathan Israël est une cible de choix : à l'évidence, les Lumières ne se départagent pas entre l'ivraie modérée et le bon grain radical (matérialiste, démocrate, athée). Mais faut-il considérer pour autant que les philosophes n'étaient audacieux que dans la mesure où ils voulaient satisfaire leur public (p. 97) ? En voulant à tout prix établir qu'il n'existe aucun lien substantiel entre Lumières et Révolution, et en ne citant pas la « littérature grise » de réaction (jésuite, janséniste, etc.) aux ouvrages des Philosophes, l'auteur minore leur portée subversive, que ce soit dans le registre du libertinage, de la critique de l'orthodoxie religieuse, de la critique sociale de l'aristocratie ou de la critique politique de la monarchie absolue.

Surtout, ce que l'on pourrait nommer le « révisionnisme classique » de l'auteur appelle une réflexion sur la nature de l'influence exercée par les « Anciens », pour peu qu'on les identifie de manière précise : comment mesurer leur autorité sur les Philosophes du canon ? Il va de soi que les grands auteurs des Lumières ont lu et admiré Platon, Aristote, Plutarque ou Cicéron. Mais *l'Antiquité n'est pas un bloc*, et les philosophes eux-mêmes ne sont pas monolithiques. Pour ne donner qu'un seul exemple, on pourra discuter l'idée selon laquelle Montesquieu, contrairement aux idées reçues, n'aurait pas surmonté son admiration pour la cité classique et son modèle de vertu. Il faut prendre la mesure de la transposition subie par l'analyse entre les *Politiques* et *L'Esprit des lois* : dans sa théorie politique, Montesquieu substitue à une théorie téléologique finalisée par la vertu (entendue comme excellence de l'homme, associée à la perfection de sa nature) une théorie moderne orientée par la liberté – opinion que l'on a de sa sûreté. La cité régie par la vertu politique, entendue comme amour de la patrie et amour des lois, préférence continuelle pour l'intérêt public au détriment de son intérêt propre, est bel est bien, comme le soulignera Hegel, *chose du passé*. Telle est la raison pour laquelle il est délicat de souscrire à la formule selon laquelle Montesquieu « regrette » l'économie morale de l'Antiquité (p. 56-57), et plus encore à l'idée selon laquelle la séparation des pouvoirs ne serait qu'une reformulation de l'idée classique de « gouvernement mixte » (concept que l'auteur de *L'Esprit des lois* prend soin, tout au contraire, de n'employer jamais). Disposer d'une connaissance parfaite de l'histoire

² Cette thèse est centrale dans l'ouvrage d'A. Lilti, *Le Monde des salons*, Paris, Fayard, 2006.

romaine ou de Tacite n'implique pas d'adhésion à un « modèle classique » du politique que l'essor de l'économie moderne, pour Montesquieu, rend définitivement caduc.

Cet exemple permet de nuancer la « réhabilitation » des Anciens promue par l'ouvrage : marquer l'importance des effets de la Querelle sur la définition de l'esprit philosophique est une chose ; assurer que les Anciens exerçaient sur « les Philosophes » un magistère moral et politique en est une autre. Aussi faudrait-il revenir à la critique finale que Dan Edelstein adresse à Michel Foucault, qui aurait produit un « mythe » des Lumières en les associant à la conscience de soi de la modernité. « *Prolem sine matre creatam* », écrivait Montesquieu à la fin de sa préface à *L'Esprit des lois* – une œuvre née sans mère. La citation latine fournit certes au public cultivé une référence implicite à Ovide, de même que la citation en italien (*ed io anche son' pittore*) qui renvoie au Corrège admirant un tableau de Raphaël – lui-même dans un rapport ambigu de noble émulation sans servile imitation. Mais l'idée d'une œuvre « née sans mère » permet précisément à l'auteur de manifester la rupture inhérente à son projet, qui entend transposer la méthode moderne des sciences de la nature dans la science nouvelle des sociétés (ce pourquoi Charles Bonnet a nommé Montesquieu le « Newton du monde moral »). *Prolem sine matre creatam* : le paradoxe de l'esprit philosophique n'est-il pas là ?

Céline Spector.