

ANN THOMSON

L'ÂME DES LUMIÈRES

LE DÉBAT SUR L'ÊTRE HUMAIN ENTRE RELIGION ET SCIENCE

ANGLETERRE-FRANCE (1690-1760)



Époques
CHAMP VALLON

Extrait de la publication

ÉPOQUES
EST UNE COLLECTION
DIRIGÉE PAR
JOËL CORNETTE

L'ÂME DES LUMIÈRES

DU MÊME AUTEUR

Materialism and Society: La Mettrie's « Discours préliminaire », Genève, Droz, 1981.

Barbary and Enlightenment. European Attitudes towards the Maghreb in the 18th Century, Leiden, G.J. Brill, 1987.

Bodies of Thought: Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment, Oxford U.P., 2008.

Illustration de couverture :

Intérieur d'un café londonien.

© The Trustees of the British Museum.

© 2013, CHAMP VALLON, 01420 Seyssel

www.champ-vallon.com

ISBN 978-2-87673-910-9

ISSN 0298-4792

Ann Thomson

L'ÂME DES LUMIÈRES

*LE DÉBAT SUR L'ÊTRE HUMAIN
ENTRE RELIGION ET SCIENCE :
ANGLETERRE-FRANCE (1690-1760)*

Champ Vallon

REMERCIEMENTS

Parmi tous ceux à qui je suis redevable, je tiens particulièrement à remercier Alain Charles Kors et Giuseppe Ricuperati pour leurs commentaires éclairés de Bodies of Thought, et Michel Cordillot et Joël Cornette sans qui ce livre n'aurait jamais vu le jour.

INTRODUCTION

Le sujet traité dans ce livre est sans doute inhabituel pour les historiens français, et l'approche adoptée, celle de l'histoire intellectuelle, l'est plus encore. Cette étude concerne des controverses sur des sujets qui peuvent nous sembler aujourd'hui obscurs et totalement dépassés, ne méritant au mieux qu'une curiosité d'érudit : l'immortalité de l'âme, la distinction des substances, la vie éternelle. Cependant, la virulence avec laquelle ces questions furent débattues et le fait qu'elles continuèrent à être posées sur une longue durée devraient nous inciter à y regarder de plus près. Comme, en outre, ce sont des sujets généralement perçus comme relevant de la philosophie ou de la théologie plutôt que d'une étude historique, une impression que le titre de ce livre et sa référence aux « Lumières » ne peut que renforcer, il convient, d'entrée de jeu, d'explicitier ce titre, et notamment la période couverte, par rapport à l'étiquette des « Lumières », avant de préciser l'approche adoptée et justifier l'inclusion d'un tel sujet dans le domaine de la recherche historique.

La période couverte par cet ouvrage correspond en partie à celle connue sous l'étiquette de « Frühaufklärung », « pré-lumières » ou « premières lumières », ou encore celle de la crise de la conscience européenne analysée magistralement par Paul Hazard. Mais elle couvre également une grande partie de ce qu'il est convenu d'appeler le « Siècle des Lumières ». Il est ainsi indispensable d'interroger d'un côté la cohérence de la période choisie pour cette étude, et de l'autre ces étiquettes, et notamment la notion de « Lumières ».

Le choix comme point de départ de la dernière décennie du XVII^e siècle ne doit plus étonner, puisque le rôle clé joué par les développements intellectuels en Angleterre pendant cette période est généralement reconnu. Plus précisément, les controverses théologico-politiques, dans les années turbulentes suivant la « Glorieuse Révolution », sont fondatrices notamment en ce qu'elles regroupent d'une façon nouvelle des préoccupations théologiques, politiques et scientifiques. En même temps, le rôle joué par

INTRODUCTION

les huguenots exilés au Royaume-Uni et en Hollande, ainsi qu'en Suisse et en Allemagne, après la Révocation de l'Édit de Nantes donna plus d'éclat et un écho européen à ces controverses. Quant à la date choisie pour clore cette étude, elle peut étonner dans la mesure où elle correspond à la floraison des Lumières et à l'intensification de l'intervention politique des philosophes. Cependant, c'est justement cette évolution, faisant suite à la guerre de Sept Ans et aux changements qu'elle apporta dans la politique en France et ailleurs, puis la Révolution américaine, qui transforma la situation politique et intellectuelle, en France comme au Royaume-Uni. Ce livre étudie une controverse et ses développements tels qu'ils ont été façonnés par la situation du début du XVIII^e siècle, période clé pour la réflexion sur l'être humain. L'évolution intervenue à partir des années 1760 se fondait sur cette réflexion, mais les transformations apportées par la situation politique, économique et sociale nécessiteraient une autre étude pour en rendre compte. Dans ce livre, je me contenterai donc d'inclure dans le dernier chapitre quelques indications concernant les développements ultérieurs.

La distinction que je viens de souligner indique le côté problématique de l'étiquette « Siècle des Lumières » s'agissant de caractériser le XVIII^e siècle. Le mot « Lumières », qui sembla aller de soi pendant très longtemps – et qui va le plus souvent de soi dans le monde intellectuel français – suscite actuellement des interrogations, notamment dans le monde anglophone. Tout se passe comme si chaque génération avait besoin de construire ses propres « Lumières » pour essayer de comprendre le monde moderne et son devenir¹ ; et l'incertitude croissante de notre époque fait que cette étiquette est actuellement l'objet d'interprétations divergentes, pour ne pas dire contradictoires, voire même de controverses violentes. Toutes les certitudes concernant « les Lumières » sont remises en cause, ce qui rend d'autant plus nécessaire une réflexion sur les définitions proposées, ainsi que sur leur pertinence.

Les controverses actuelles concernent non seulement l'interprétation de la période faite par les différents chercheurs, mais également ce que représentent « les Lumières » aujourd'hui : comme l'écrivit Bronislaw Baczko en 1999, « les Lumières sont devenues sujet d'actualité, parce que leurs valeurs essentielles sont remises en question »². On peut en effet interpréter ainsi la grande exposition organisée à la BnF en 2006³, et il a récemment été suggéré que les Lumières ont pris le relais de la Révolution française comme récit des origines, non seulement pour la France contemporaine, mais, « plus généralement, pour toute une modernité politique marquée

1. Voir Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge U.P., 1995, p. 8, cité par Stephen J. Barnett, *The Enlightenment and Religion*, Manchester, Manchester U.P., 2003, p. 201.

2. Bronislaw Baczko, *Job non ami*, cité par D. Lindenberg, *Le Procès des Lumières*, Paris, Seuil, 2009, p. 240.

3. Voir le catalogue : *Lumières ! Un héritage pour demain*, Paris, BnF, 2006.

INTRODUCTION

par l'horizon de l'émancipation révolutionnaire »¹. On pourrait aussi citer la publication de plusieurs dictionnaires des Lumières – qui se gardent en général de donner une définition étroite de leur objet, préférant utiliser ce terme comme une étiquette commode délimitant le XVIII^e siècle tout entier, ou la période allant des années 1670 jusqu'au début du XIX^e siècle, caractérisée par « un ensemble de tendances et de développements dans la culture européenne »². Cependant, bien qu'on ne détaille pas toujours les valeurs essentielles censées caractériser les Lumières, la plupart des écrits autour de cette question semblent fidèles à une conception de la pensée du XVIII^e siècle perçue comme l'incarnation des valeurs de la modernité : la confiance (quelquefois un peu naïve) en la raison humaine, la croyance au progrès, la laïcité... Et ses représentants par excellence seraient les philosophes français, notamment Montesquieu, Rousseau, Voltaire, l'*Encyclopédie*, ainsi que Kant. La synthèse classique parue en anglais de Peter Gay, Allemand réfugié du nazisme en Amérique, ouvrage qui a dominé pendant longtemps les études dix-huitiémistes dans le monde anglophone bien que jamais traduit en français, se concentre ainsi sur un petit groupe de philosophes français antichrétiens³. Même si cette interprétation est maintenant fortement nuancée par les spécialistes, elle semble à l'œuvre derrière les polémiques actuelles pour ou contre les Lumières. Il ne faut pas oublier non plus que la conception actuelle de celles-ci est toujours marquée par l'ouvrage classique de Cassirer, consacré à la « philosophie des lumières », même si l'auteur soulignait qu'il s'agissait d'une « histoire des idées du temps des Lumières, afin qu'on puisse saisir ces idées plutôt dans leur efficacité immédiate que dans leur genèse théorique abstraite »⁴.

Exprimé de façon schématique, on pourrait dire que nous trouvons actuellement d'un côté les défenseurs des valeurs de ces Lumières contre l'intolérance et la xénophobie, ainsi que contre le retour du religieux, et de l'autre le procès des Lumières, instruit notamment par le postmodernisme et le postcolonialisme⁵. Pour les tenants de ces derniers, ce qui est perçu comme l'universalisme des Lumières, leur conception abstraite de l'être humain et leur croyance en la raison désincarnée, serait responsable non seulement de la Révolution française et de la Terreur⁶, mais également des

1. Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales HSS*, 2009, n° 1, p. 171.

2. Par exemple : *Dictionnaire européen des Lumières*, éd. M. Delon, Paris, PUF, 1997 ; *Le Monde des Lumières*, éd. D. Roche, V. Ferrone, Paris, Fayard, 1999 ; *Encyclopedia of the Enlightenment*, éd. A.C. Kors, New York, Oxford University Press, 2003. La citation est tirée de la Préface à ce dernier ouvrage, t. I, p. xvii.

3. Peter Gay, *The Enlightenment, an Interpretation: I. The Rise of Modern Paganism; II. The Science of Freedom*, Londres, Wildwood House, 1967, 1973.

4. Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, [1932], Paris, Fayard, 1970, p. 35.

5. D. Lindenberg, *Le Procès des Lumières*. Nombre de critiques renvoient à l'ouvrage de Horkheimer et Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947).

6. Thèse déjà de l'abbé Barruel entre autres, curieusement remise partiellement à l'ordre du jour par Jonathan Israel, notamment dans *Democratic Enlightenment*, Oxford, U.P., 2011.

INTRODUCTION

méfais du colonialisme, et même du génocide nazi¹. De telles interprétations ont suscité en retour quelques ouvrages qui soulignent l'anticolonialisme des mêmes philosophes des Lumières².

En même temps, les valeurs des Lumières sont détournées pour servir des causes à l'opposé de ces mêmes valeurs : on voit ainsi l'extrême droite défendre les Lumières, promoteur de la liberté de penser et des droits des femmes, contre l'Islam qui les bafouerait. Il n'est en conséquence pas exagéré de dire que les Lumières représentent dans ce contexte un étendard qu'on brandit à la faveur de positions politiques diverses, sans se soucier de définir ce qu'on défend ou au contraire ce qu'on critique. On les rend monolithiques, on les simplifie pour les besoins d'une cause particulière. Il s'agit ici, bien sûr, des caricatures destinées au grand public et non de débats historiques. La question qui m'intéresse ici n'est pas celle de l'instrumentalisation politique des Lumières – malgré son importance –, mais celle de l'interprétation de cette période par les historiens, question qui recoupe celle de savoir ce qu'elles voulaient dire pour leurs contemporains.

Il faut cependant avouer que parmi les spécialistes de la période et de sa pensée, la situation n'est guère meilleure. Les recherches menées depuis une trentaine d'années ont produit une réévaluation et de nouvelles interprétations du « Siècle des Lumières », qui ressemble en conséquence à un champ de bataille, au moins dans le monde anglophone. Même si les thèses de Peter Gay sont largement nuancées, l'existence d'un « projet des Lumières » semble jouir des faveurs de certains historiens, ledit projet étant précisément la cible privilégiée des critiques postmodernes³. Ce projet, toujours incarné par les « philosophes » français de la deuxième moitié du XVIII^e siècle et par Kant, aurait eu non seulement l'ambition de lever le voile de l'ignorance et de détruire l'autorité fondée sur la religion, mais plus largement d'élaborer une conception universaliste de principes moraux et juridiques fondés sur la raison, ainsi qu'une conception abstraite et anhistorique de l'individu. Dans cette perspective, les Lumières incarneraient

1. Selon Régis Debray : « il y a aussi un fanatisme des Lumières, qui a produit par bien des côtés l'oppression coloniale... », entretien à l'occasion de la publication d'*Aveuglantes lumières*, 2006 : <http://www.gallimard.fr/catalog/entretiens/01059858.htm>. Le propos ici n'est pas de rentrer dans ce débat sur lequel il existe une bibliographie bourgeonnante : pour un survol utile des attaques contre les Lumières, notamment françaises, depuis les années 1950, voir Mark Hulliung, « Rousseau and the philosophes : facing up to the "Enlightenment wars" », *Rousseau et les philosophes*, éd. Michael O'Dea, Voltaire Foundation, Oxford, 2010 (SVEC 2010:12), p. 235-250. Pour le nazisme, voir également Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

2. Voir par ex. Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton U.P., 2003, qui à mon avis va trop loin dans l'autre sens en généralisant abusivement.

3. Voir à ce sujet : Robert Wokler « The Enlightenment Project and its critics », in Sven-Erik Liedman, *The Postmodernist Critique of the project of Enlightenment*, Amsterdam, Rodopi, 1997 (Poznan Studies in the philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 58), p. 13-30 et James Schmidt, « What Enlightenment Project ? », *Political Theory*, 28 (2000), p. 734-756. Pour une analyse de la formulation de ce « projet » par Habermas, voir : James Schmidt, « Misunderstanding the Question: "What is Enlightenment?" : Venturi, Habermas, and Foucault », *History of European Ideas*, 37:1 (2011), p. 43-52.

INTRODUCTION

la « modernité », tandis que dans le monde anglophone les Lumières sont plutôt vues comme synonymes de la montée du libéralisme et du début des philosophies fondées sur les droits de l'individu¹. Tout en reconnaissant la diversité des Lumières, nombre de spécialistes de la pensée du XVIII^e siècle ne semblent pas avoir remis radicalement en cause cette conception, même si nous avons cependant assisté récemment à des tentatives de nuancer une telle vision des « Lumières ». D'un côté, tout en intégrant quelques aspects du postmodernisme, certains tentent de présenter une image moins caricaturale du XVIII^e siècle². De l'autre, une conception des Lumières comme processus (le mot a d'ailleurs cette connotation en anglais, en allemand, en italien, en espagnol...) plutôt que comme objet semble plus fertile et pertinente. Comme l'écrit Charles Withers dans son étude de la géographie des Lumières, ce processus s'intéressait à la place centrale de la raison et de l'expérience pour comprendre et améliorer la société humaine. On pourrait ajouter, par rapport à la question traitée dans le présent ouvrage, que pour réfléchir sur la société humaine, il fallait d'abord réfléchir sur l'être humain en tant que tel – et on peut estimer qu'une réflexion sur la société humaine procédait d'une nouvelle conception des êtres humains eux-mêmes, élément essentiel de la « science de l'homme » dont il sera ici question³.

En même temps, l'intérêt accordé à l'histoire culturelle et à l'histoire du livre a également contribué à nuancer et à diversifier notre regard sur cette période. La géographie de ce mouvement s'est également élargie : si l'attention s'est d'abord portée vers l'étude du contexte national, contribuant ainsi à miner la conception monolithique des Lumières, plus récemment on s'est plutôt attaché à la circulation et aux réseaux internationaux⁴. Cependant, malgré l'intérêt porté au contexte national et à l'étude des différences entre les variantes nationales des Lumières, c'est la France de la deuxième moitié du XVIII^e siècle qui domine toujours les interprétations des Lumières. C'est ainsi que les Lumières françaises constituent encore une cible pour l'idéologue américaine de droite Gertrude Himmelfarb, qui privilégie les Lumières américaines. Pour cette historienne, le règne en France de « l'idéologie de la raison » aurait mené à des positions trop radicales, entraînant les Français dans l'erreur qui aboutit à la Révolution et la Terreur. Elle réhabilite par contre les Lumières britanniques (en fait avant tout les

1. Voir à ce sujet Knud Haakonssen, « Natural Law and Natural Rights in the Enlightenment », in *Filosofiske Studier*, vol. 15, éd. F. Collin, J. Riis Flor, C. H. Koch, P. Sandoe, p. 126-134, cité par James Schmidt, « What Enlightenment Project ? », p. 735.

2. Voir par exemple *Postmodernism and the Enlightenment. New perspectives in Eighteenth-century French History*, éd. Daniel Gordon, New York et Londres, Routledge, 2001, qui ne concerne cependant que les Lumières françaises.

3. Charles W. J. Withers, *Placing the Enlightenment: Thinking geographically about the age of reason*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 2-3.

4. Roy Porter et Michael Teich (éd.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, Cambridge U.P., 1981 ; Charles W. J. Withers, *Placing the Enlightenment*.

INTRODUCTION

« Lumières écossaises »), fondées sur le sens commun et la « sociologie de la vertu », et qui s'intéressaient à la morale et à l'homme dans la société. Mais pour Gertrude Himmelfarb (comme d'ailleurs pour Peter Gay), la concrétisation des idéaux des Lumières se réalisa aux États-Unis, avec la « politique de la liberté » et une nouvelle république fondée sur cette liberté. Cette interprétation profondément idéologique permet de minoriser la France et de capter l'héritage des Lumières tout en se distançant des aspects du « projet des Lumières » critiqués de points de vue diamétralement opposés.

La pensée du monde anglophone, mise en avant ici comme contrepoids aux Lumières françaises, constitue en fait un cas intéressant, et comme il en sera longuement question dans ce livre, il convient de nous y intéresser plus particulièrement. Des penseurs libéraux ont privilégié les États-Unis comme lieu de la réalisation véritable du « projet des Lumières », et l'Écosse est reconnue depuis longtemps comme un pays qui a vu l'épanouissement des Lumières dans la deuxième moitié du siècle. D'ailleurs dans l'ouvrage important de John Robertson, qui plaide, contre les tenants de la diversité des Lumières, en faveur de Lumières uniques, unifiées autour de certains principes, c'est la pensée écossaise qui semble incarner ces principes, dans la mesure où les écrivains écossais ont pensé les relations entre la société et l'économie politique¹.

Dans la typologie habituelle, l'Angleterre n'aurait pas connu de Lumières. Ce pays semble poser un problème pour les chercheurs dix-huitiémistes, bien que le rôle joué par ce pays dans l'élaboration de nombre d'aspects de la pensée française du XVIII^e siècle soit reconnu depuis très longtemps. À tel point que J. G. A. Pocock l'a qualifié de « point aveugle » dans l'historiographie des Lumières². On hésite à décider s'il faut exclure les penseurs anglais des Lumières, s'il faut les considérer comme des précurseurs ou comme formant une sorte de « pré-Lumières », ou si au contraire l'on doit reconnaître l'existence de Lumières anglaises spécifiques. L'historien Roy Porter a ainsi écrit un livre intitulé *Enlightenment* consacré à ces « Lumières anglaises », tout en reconnaissant que cette étiquette n'est pas satisfaisante. Dans ce livre, qui prend comme point de départ la remarque de Pocock que je viens de citer, il suit ce dernier en refusant d'accorder une majuscule au terme et en soulignant la pluralité des Lumières en utilisant au pluriel le terme anglais³. Il reconnaît que si l'on estime que les caractéristiques fondamentales des Lumières sont l'athéisme, le républicanisme ou le matérialisme, alors on ne peut pas parler de Lumières anglaises. Il

1. John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge, Cambridge U.P., 2005.

2. « Clergy and Commerce. The Conservative Enlightenment in England », in *Età dei lumi...in onore F. Venturi*, éd. R. Ajello, E. Contese, V. Piano, Naples, Jovene, 1985, p. 528.

3. En effet, en anglais une partie du débat concerne la question de savoir s'il faut parler d'une seule *Enlightenment* ou de plusieurs *Enlightenments* – débat difficile à transposer en français.

INTRODUCTION

fait cependant remarquer, à juste de titre, que peu de philosophes français, et encore moins de philosophes d'autres pays, étaient des démocrates, des matérialistes ou des athées convaincus¹. D'ailleurs une telle caractérisation des Lumières, même françaises, est de moins en moins considérée comme recevable, comme nous verrons plus loin. Et en effet son livre présente une vision moins schématique, qui s'attache moins à des idées ou à une idéologie particulières, qu'à ce qu'il voit comme la transformation de la façon d'être en société². Je reviendrai à cette façon de voir les choses, qui me semble plus féconde.

Si Porter refuse de choisir son camp dans le débat sur les « Lumières anglaises », d'autres postulent l'existence de Lumières anglaises spécifiques, davantage conservatrices et chrétiennes, ou plutôt spécifiquement anglicanes. Ainsi pour Jonathan Clark, qui s'élève contre la représentation traditionnelle des lumières antichrétiennes et françaises, en Angleterre les lumières se situent à l'intérieur des églises chrétiennes³. Mais c'est surtout le nom de J. G. A. Pocock qui est maintenant associé à l'affirmation de l'existence de Lumières anglaises conservatrices intimement liées au « caractère unique » de l'Église d'Angleterre, thèse développée notamment dans le premier tome de son ouvrage monumental consacré à Edward Gibbon. Pocock présente cette étude comme « une tentative de refaçonner la géographie et la définition des Lumières » afin d'y trouver une place pour Gibbon⁴. Je reviendrai plus loin à cette conception de Lumières modérées spécifiques, mais il convient ici, étant donné le point de départ du présent ouvrage, de nous arrêter brièvement sur ces « Lumières nationales » et notamment les « Lumières anglaises ». Tout en reconnaissant la spécificité de la situation sociale, politique, économique, religieuse... dans chaque pays, il faudrait à mon avis se garder d'élever des barrières trop étanches entre les différents pays, étant donné l'importance de la circulation et de la traduction des informations et des idées, et l'existence d'une vraie république des lettres. Les études menées depuis quelques années sur les réseaux, les correspondances, les traductions et la sociabilité en général démontrent l'importance des contacts qui dépassent les frontières et dont il faut tenir compte. En effet, comme nous le verrons dans cet ouvrage, les évolutions dans un pays donné trouvent un écho important dans d'autres, même si les conditions existant dans ces derniers déterminent largement l'expression concrète de ces échos. D'un côté la vie intellectuelle anglaise de la

1. Porter, *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*, Londres, Penguin, 2000, p. 9-10.

2. Depuis le chapitre de Porter consacré à « The Enlightenment in England » (Porter and Teich, *The Enlightenment in National Context*), l'existence de Lumières anglaises est plus généralement reconnue.

3. Clark, *English Society 1660-1832*, Cambridge, Cambridge U.P., p. 28, qui suit Gilley, « Christianity and Enlightenment : an Historical Survey », *History of European Ideas*, I (1981), p. 104 : « in England, Scotland, Germany, Holland and English North America, "enlightenment" found a home within the Christian churches ».

4. J. G. A., Pocock, *Barbarism and Religion. Vol. 1: The Enlightenments of Edward Gibbon 1737-1764*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999, p. 8, 9.

INTRODUCTION

fin du XVII^e siècle, qui intéressait au plus haut point les autres Européens, n'était pas coupée de la pensée européenne du siècle, et de l'autre, comme l'ont montré des études récentes, les « dissidents rationnels » des Îles britanniques, qui épousèrent des positions moins modérées¹, étaient attentifs aux développements outre-Manche. Par ailleurs, certains défenseurs d'une vision des Lumières anglaises plus conservatrices et chrétiennes ont tendance à quelque peu caricaturer la pensée hétérodoxe, sans toujours tenir compte de sa complexité et de la nature de son dialogue avec les défenses de la doctrine de l'Église².

Ces courants hétérodoxes ont attiré l'attention de certains historiens. Les études menées notamment par Justin Champion ont fait mieux connaître ceux qu'il décrit comme un « groupe de républicains » qui auraient partagé les mêmes convictions. Son ouvrage intitulé *The Pillars of Priestcraft Shaken* s'attache à « l'assaut contre le christianisme » lancé par ces derniers, en étudiant comment ces libres penseurs entreprirent de remettre en cause l'autorité de l'Église. Leur but cependant n'était pas de détruire la religion, mais de priver les prêtres chrétiens de tout pouvoir indépendant³. Cette dénonciation du pouvoir des prêtres (*priestcraft*) était d'abord politique, et Champion souligne les affinités entre l'anticléricalisme radical des années 1690 et la tradition révolutionnaire des années 1640 et 1650⁴. Son ouvrage constitue par certains côtés un complément au mien, qui souligne les polémiques théologiques qui accompagnèrent l'assaut politique, et le sentiment, éprouvé par de nombreux hommes d'Église, d'être assiégés. Nous y rencontrerons certains des mêmes acteurs, et notamment John Toland, qui occupe une place importante dans le livre de Champion, qui lui a d'ailleurs également consacré un ouvrage plus récent⁵. Mais les accusations d'imposture et les critiques du rôle des prêtres – thème important dans une grande partie des ouvrages dirigés contre le christianisme, y compris le célèbre *Traité des trois imposteurs* – qui ont naturellement attiré l'attention des historiens⁶, ont le plus souvent caché la controverse plus complexe qui y était étroitement liée, concernant l'âme et la Providence divine. Comme ces doctrines étaient des piliers de la doctrine chrétienne, toute spéculation tendant à les remettre en cause était perçue comme une forme d'athéisme.

1. Voir *Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, éd. Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge U.P., 1996.

2. Pocock par exemple parle des : « Lumières qui firent de l'esprit l'objet de sa propre adoration de soi-même » et les qualifie d'une forme nouvelle d'enthousiasme. Il commente : « Locke lui-même s'était intéressé à la possibilité de la matière pensante, et le matérialisme était source possible d'enthousiasme » (*Barbarism and Religion*, I, 69).

3. Justin Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, Cambridge, Cambridge U.P., 1992, p. 7, 9, 24.

4. Champion, *The Pillars of Priestcraft*, p. 24.

5. Justin Champion, *Republican Learning. John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester, Manchester U.P., 2003.

6. Voir aussi Jeffrey R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England. Theology, Politics and Newtonian Public Science*, Manchester, Manchester U.P., 2009.

INTRODUCTION

Mais, comme nous verrons dans cet ouvrage, ceux qui remettaient en cause ces doctrines ne cherchaient pas nécessairement à lancer l'assaut contre la religion : il faut prendre au sérieux leur volonté affirmée de revenir à une forme plus pure de la croyance chrétienne. Comme le fait remarquer John Gascoigne, l'anticléricisme anglais du XVIII^e siècle ne s'attaqua que rarement (à l'exception de quelques déistes) au principe d'une Église établie ou au christianisme dans son ensemble. Au contraire, les anticléricaux anglais se considéraient souvent comme les défenseurs du protestantisme contre les tendances papistes de certains membres du clergé¹. Dans cette perspective, « l'assaut » hétérodoxe ressemble moins à l'action concertée d'un groupe organisé qu'à la remise en question diffuse de certaines doctrines au nom du christianisme véritable et à la lumière des découvertes scientifiques. Au lieu de deux camps opposés et bien définis, je préfère parler d'un éventail d'opinions diverses. Cette façon de nuancer les frontières entre les camps est également soulignée dans certaines études des affrontements théologico-politiques en Angleterre entre le milieu du XVII^e et le milieu du XVIII^e siècles².

On a même constaté un « tournant religieux » dans les études des Lumières : certains historiens accordent désormais plus d'importance à la religion, au point d'être parfois tentés d'interpréter les Lumières comme dominées et créées par la religion, ce qui me paraît difficile à soutenir. Néanmoins, cette réaction contre les Lumières majoritairement irrégieuses est sans doute salutaire : il est indispensable d'étudier le rôle joué par les différentes religions à l'époque, qui est plus complexe qu'on a eu tendance à le croire³. Je ne tenterai pas de démontrer ici l'importance de la religion pour les Lumières, mais il me semble important de mettre en évidence les racines multiples de certaines discussions et la façon dont des camps souvent perçus comme totalement opposés se sont interpénétrés.

Une autre façon de diviser les Lumières, évoquée en passant ci-dessus, et qui recoupe partiellement l'intérêt pour les Lumières nationales, concerne

1. Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment. Science, religion and politics from the Restoration to the French Revolution*, Cambridge, Cambridge U.P., 1989, p. 18. Voir aussi Goldie, « Priestcraft and the birth of Whiggism », in *Political Discourse in early modern Britain*, éd. N. Phillipson et Q. Skinner, Cambridge, Cambridge U.P., 1993, p. 209-231. Pour un résumé utile de la discussion d'une religion minimaliste, voir Jacqueline Lagrée, *La Raison ardente : religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.

2. Notamment Roger D. Lund, *The Margins of Orthodoxy. Heterodox writing and cultural response 1660-1750*, Cambridge, Cambridge U.P., 1995.

3. Hugh Trevor-Roper revint déjà, dans « The religious origins of the Enlightenment », *Religion, the reformation and social change and other essays*, (1967), 3^e éd., Londres, Secker et Warburg, 1984, p. 193-236, sur l'importance du protestantisme et notamment du calvinisme pour les Lumières, en critiquant les thèses téléologiques et simplistes. Voir aussi Brian Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England*, Oxford, Oxford U.P., 1998 ; James E. Bradley et Dale Van Kley, éd., *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, Notre Dame, U. Notre Dame Press, 2001 ; Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment and the Making of Modernity*, New York, Oxford U.P., 2001 ; S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion. The myths of modernity*, Manchester, Manchester U.P., 2003 ; Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge U.P., 2003 ; David Sorokin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, Princeton U.P., 2008 ; ainsi que le numéro spécial de *Dix-huitième Siècle* consacré à « Christianisme et Lumières » (n° 34, 2002).

INTRODUCTION

l'opposition entre Lumières « radicales » et « modérées », division qui est en passe de devenir la nouvelle orthodoxie des études dix-huitiémistes. En fait, l'existence de courants de pensée et de textes qui remettent en cause de façon radicale les fondements de la religion chrétienne est connue depuis longtemps. Les recherches de Gustave Lanson qui révélaient l'existence, dans des bibliothèques privées, de traités français plus ou moins clandestins, dont le plus célèbre est le *Traité des trois imposteurs* ou *Esprit de Spinoza*, furent publiées il y a un siècle, et l'étude plus systématique de ces textes, notamment par Ira Wade et John S. Spink il y a également fort longtemps, a démontré leur diffusion, leur importance et leur diversité¹. De même, les travaux de Franco Venturi ont permis d'élargir les frontières géographiques de cette étude². Depuis, de nombreux travaux ont approfondi nos connaissances, avec notamment l'édition de la plupart des textes clandestins les plus connus et les plus répandus³.

Cependant, l'étiquette « Lumières radicales » n'est apparue qu'avec l'ouvrage de Margaret Jacob, qui prolonge en partie les recherches de Venturi. Au cœur de l'ouvrage de Margaret Jacob (jamais traduit en français), nous trouvons certains des libres penseurs anglophones de la période charnière entre les XVII^e et XVIII^e siècles, souvent appelés les « déistes anglais », étiquette peu précise et partiellement fautive qui a tendance à semer la confusion concernant leurs écrits et leurs buts, et qui encourage un débat stérile autour de la question de savoir s'ils étaient déistes ou bien athées⁴. Nous rencontrons dans ce livre un certain nombre de ces libres penseurs, y compris John Toland, écrivain irlandais avant tout politique⁵, lié à de nombreux réseaux hétérodoxes en Europe, et qui est au centre de l'analyse de Margaret Jacob. Activiste dans le camp des « whigs » radicaux, éditeur des textes républicains anglais les plus importants du XVII^e siècle, et auteur de *Pantheisticon* (1720), qui se présentait comme la liturgie d'une secte panthéiste européenne, il semble donner de la crédibilité aux affirmations concernant l'existence d'un groupe homogène autour d'une loge proto-maçonnique intitulée « les chevaliers de la Jubilation ». Celui-ci se serait voué à la diffusion d'une idéologie républicaine et panthéiste, et serait à l'origine de textes clandestins diffusés

1. Gustave Lanson, « Questions diverses sur l'esprit philosophique en France avant 1700 », *RHLF*, 19, 1912, p. 1-29, 293-317 ; I. O. Wade, *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France, 1715-1750*, Princeton, Princeton U.P., 1938 ; J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, 1960 ; traduction : *La Libre-pensée française de Gassendi à Voltaire*, Paris, Éditions sociales, 1966.

2. Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge U.P., 1970.

3. Notamment le *Traité des Trois imposteurs* ; voir *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in early-eighteenth-century Europe*, éd. S. Berti, F. Charles-Daubert, R. Popkin, Dordrecht, Kluwer, 1996 ; et Charles-Daubert, *Le Traité des trois imposteurs et l'Esprit de Spinoza*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999 ; également les éditions de : *Theophrastus redivivus, L'Âme matérielle, L'Examen de la religion, Parité de la vie et de la mort*.

4. David Berman et Pascal Taranto ont notamment tenté de démontrer que Collins était athée : Berman, *A History of Atheism in Britain from Hobbes to Russell*, Londres, Routledge, 1988 et 1990 ; Taranto, *Du déisme à l'athéisme : la libre-pensée d'Anthony Collins*, Paris, Champion, 2000.

5. Selon l'avis de J. Champion, *Republican learning*, p. 6.

INTRODUCTION

par les imprimeurs hollandais. Leur idéologie cohérente, qui constituerait les Lumières radicales, aurait trouvé son prolongement plus tard dans le siècle avec le matérialisme de d'Holbach (qui traduit le livre matérialiste de Toland, *Letters to Serena*). L'affirmation selon laquelle les chevaliers de la Jubilation auraient été à l'origine du *Traité des trois imposteurs* n'est pas étayée¹, mais l'interprétation de Margaret Jacob continue de sous-tendre les interprétations de la pensée irrégieuse de cette période, y compris concernant le rôle joué par les loges maçonniques dans la diffusion de la pensée éclairée et antireligieuse². Bien que des études aient montré le lien entre franc-maçonnerie et déisme, ainsi que l'importance des réseaux maçonniques en Europe, il faut également reconnaître le zèle de James Anderson auteur des *Constitutions* de la Grande Loge d'Angleterre, en défense de la Trinité³, et admettre aussi que la remise en cause de l'immortalité de l'âme ne cadrerait pas avec les idéaux maçonniques. La question des liens complexes entre la maçonnerie et les positions politiques et religieuses pendant cette période, qui mériterait une étude approfondie, ne rentre pas dans le cadre de cette étude⁴. Il en sera donc peu question dans ce livre, qui aborde ces penseurs par un autre biais.

Malgré le retentissement des écrits de Margaret Jacob, c'est surtout avec les ouvrages plus récents de Jonathan Israel que la notion de Lumières radicales a gagné en visibilité, notamment en France grâce à la traduction rapide de son ouvrage éponyme. Son livre, le premier d'une trilogie, a une ambition plus vaste que celui de Jacob, car il ne vise rien moins que de donner une nouvelle interprétation des Lumières européennes dans leur ensemble. Celle-ci cependant ne diffère pas beaucoup de l'interprétation traditionnelle, car il privilégie les Lumières porteuses de la modernité car opposées non seulement à la religion organisée, mais à toute foi religieuse. Ce processus de rationalisation et de sécularisation aurait été, selon lui, achevé dès 1740⁵. Israel recule ainsi la périodisation, car son ouvrage commence en 1650, et il déplace l'intérêt pour cette période vers la Hollande, avec Spinoza comme personnage central et source d'inspiration (« l'épine

1. Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment*, Londres, George Allen et Unwin, 1981 ; voir S. Berti, « L'Esprit de Spinoza : ses origines et sa première édition dans leur contexte spinozien », in *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in early-eighteenth-century Europe. Studies on the Traité des Trois Imposteurs*, éd. Silvia Berti, Françoise Charles-Daubert, Richard H. Popkin, Dordrecht, Kluwer, p. 3-52 ; C. Berkvens-Stevelinck, « Les Chevaliers de la Jubilation : Maçonnerie ou libertinage ? À propos de quelques publications de Margaret C. Jacob », in *Quaerendo*, 13 (1983), p. 50-73 ; et R. E. Sullivan, *John Toland and the Deist controversy*, Cambridge Mass., Harvard U.P., 1982, p. 201-203.

2. Jacob, *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford, Oxford U.P., 1991.

3. J. R. Clarke, « The Change from Christianity to Deism in Freemasonry », in *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. 78 (1965), p. 49-73.

4. On a notamment souligné le conservatisme, et même le soutien du Jacobitisme, des la Maçonnerie des Îles britanniques ; voir Money, « Freemasonry and the Fabric of Loyalism in Hanoverian England », in *The Transformation of Political Culture*, éd. Eckhart Hellmuth, Oxford, Oxford U.P., 1990, p. 235-271.

5. Voir par exemple Israel, *Radical Enlightenment*, trad. fr. : *Les Lumières radicales*, Paris, Éd. Amsterdam, 2001, p. 28-32.

INTRODUCTION

dorsale») de la pensée des Lumières et de la modernité. L'auteur identifie un ensemble de principes philosophiques, politiques et sociaux, qu'il détaille à plusieurs reprises : il constituerait la pensée des Lumières radicales et serait à la source de la modernité. Pour lui :

seule une philosophie systématiquement moniste pouvait être « révolutionnaire » au sens où elle permettrait de justifier une critique complète de l'autorité, de la tradition, de la monarchie, de l'aristocratie, de l'esclavage et de la théologie. Si cette affirmation est juste, et qu'il est également juste de dire que le genre de philosophie moniste exposée par Spinoza sous-tend également le dernier Bayle, et l'œuvre de Diderot, d'Helvétius et des autres matérialistes français des grandes Lumières, alors on comprend mieux pour quelle raison le « spinozisme » finit par constituer, plus qu'aucun autre courant, le cœur intellectuel des Lumières radicales ou, pour ainsi dire, la voie principale sur le chemin de la modernité philosophique.¹

Ce premier ouvrage de la trilogie fournit une étude détaillée de penseurs hollandais généralement négligés, et il souligne les transformations qui constituent le cadre de cette pensée nouvelle à travers toute l'Europe. Par la suite, Israel reprend une vision plus classique en recentrant l'intérêt sur la France comme foyer central de ces Lumières radicales, tout en la situant dans un cadre européen. Par son ambition et sa tentative de réinterprétation d'ensemble, la trilogie d'Israel est certainement un monument, et elle a déjà profondément marqué les études de la période. Il semble ainsi en voie de réussir dans son but de rédiger un ouvrage de référence pour la compréhension des Lumières européennes.

Un aspect de cette entreprise qu'on ne peut que louer concerne la tentative de sortir du contexte purement national et de comprendre ces courants de pensée dans leur dimension internationale. Il est en effet impossible d'étudier la vie intellectuelle de cette période sans tenir compte de sa dimension internationale, des réseaux et de la circulation des personnes, des idées et des textes. Dans un article important, Giuseppe Ricuperati a souligné à quel point l'intérêt pour les Lumières européennes comprises comme un mouvement d'ensemble a été le fait de chercheurs installés outre-Atlantique, tandis que les Européens éprouvaient des difficultés à sortir du cadre national². Tout en ne prétendant en aucune façon brasser un espace aussi large que celui étudié par Jonathan Israel, ce livre partage le même point de vue concernant la nécessité de sortir de l'espace national : si l'histoire racontée ici concerne essentiellement l'Angleterre, la Hollande et la France, des références concernant notamment l'espace germanique devront être approfondies dans un ouvrage ultérieur.

1. J. Israel, « Unité et diversité des Lumières radicales », dans *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ?*, éd. C. Secrétan, T. Dagron, L. Bove, Paris, Éd. Amsterdam, 2007, p. 56.

2. « Crisi della coscienza europea e Illuminismo radicale » (2003), repris dans *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, éd. Duccio Canestri, UTET, Torino, 2006, notamment p. 130-139.

INTRODUCTION

Cependant, les inconvénients d'une telle division fondamentale entre Lumières radicales et Lumières modérées sont nombreux, et l'ensemble de la trilogie écrite par Israel donne une vision déformée de la pensée de la période, comme l'ont déjà souligné de nombreux spécialistes. Pour ce qui est des problèmes qui résultent de la focalisation obsessionnelle sur la figure de Spinoza (dont il ne faut pas, bien sûr, nier l'importance), je renvoie aux remarques détaillées de Pierre-François Moreau, de Theo Verbeek et d'Antoine Lilti, et pour les contradictions entraînées par le souci de classer les penseurs comme modérés ou radicaux, au compte rendu de Harvey Chisick¹. Les questions de méthode seront traitées plus loin ; je me limiterai ici à quelques remarques concrètes, en partant du constat qu'un grand nombre des personnages que nous rencontrerons dans le présent livre ne figurent pas – ou à peine – dans les livres d'Israel. Si tous ceux qui contestèrent l'existence de l'âme immatérielle peuvent être classés sans aucun doute comme hétérodoxes, une étude plus approfondie démontrera que les lignes de démarcation étaient loin d'être aussi nettes que ne le prétendent les historiens des Lumières radicales. Il est de ce fait impossible de postuler l'existence d'un seul camp de penseurs radicaux partageant un ensemble de positions philosophiques (ensemble qu'Israel dénomme à maintes reprises un « package »)². Un des avantages d'une étude comme celle-ci, consacrée à une controverse spécifique, est de permettre de mieux cerner la complexité des questions que cela n'est possible dans un ouvrage à grande échelle, qui tente de proposer une réinterprétation générale de la période. J'aborde ici la période d'un point de vue à la fois plus étroit et plus large : plus étroit, car concentré sur une question précise dans deux pays principaux ; et plus large, car j'intègre dans la discussion des débats intellectuels le contexte non seulement politique, mais également théologique et scientifique, ainsi que les contraintes qui pesaient sur ces discussions.

Un aspect particulier de cette conception des « Lumières radicales » qui sera testé ici concerne leur position politique : au cœur de l'argumentation de Margaret Jacob, comme de celle de Jonathan Israel, on trouve l'affirmation qu'elles seraient politiquement radicales ou républicaines. Comme l'écrit le dernier cité, « le radicalisme philosophique du début des Lumières européennes fut toujours caractérisé par la conjonction d'une immense révérence envers la science et la logique mathématique et d'une forme de déisme non providentialiste, voire d'un matérialisme et d'un athéisme purs

1. Pierre-François Moreau, « Spinoza est-il spinoziste ? », *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ?*, éd. C. Secrétan, T. Dagron, L. Bove, Paris, Éd. Amsterdam, 2007, p. 289-298 ; T. Verbeek, « Liberté, vertu, démocratie », p. 355-371 ; A. Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales HSS*, janvier-février 2009, n° 1, p. 171-206, et Harvey Chisick, « Interpreting the Enlightenment », *The European Legacy*, Vol. 13, N° 1, (2008), p. 35-57, malgré le fait que, par manque de connaissance de première main de nombre des textes discutés, ce dernier prend souvent les interprétations d'Israel pour argent comptant.

2. Voir par exemple : *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford U.P., 2006, p. 866.

INTRODUCTION

et simples, accompagnés de tendances clairement républicaines, et même démocratiques »¹. Les deux figures au cœur de leurs versions respectives des Lumières radicales, Toland et Spinoza, combinaient l'hétérodoxie religieuse au républicanisme, les rendant ainsi plus intéressantes que ne l'était Hobbes pour ceux qui s'opposaient aux gouvernements despotiques. On peut cependant faire remarquer que le républicanisme de Toland différait nettement de celui des républicains anglais des années 1640 et 1650, dont il republia les textes – tout en les réécrivant à l'occasion pour les mettre au goût du jour. Il différait encore plus des sectataires radicaux, tels les niveleurs ou les bêcheurs². Il a également été suggéré qu'une philosophie dans laquelle la nature n'est plus sous la direction d'un dieu, et dans laquelle la matière possède sa propre force motrice, fournirait une base plus solide à l'égalitarisme³. Comme nous verrons, de telles généralisations sont trop unilatérales : tous ceux qui épousaient la philosophie de Spinoza ou de Toland n'adoptèrent pas un programme politique républicain (et encore moins démocratique). Il est donc indispensable d'examiner de façon critique les implications politiques de principes religieux et philosophiques dans la période d'après 1689, qui fut marquée par des luttes politiques intenses et complexes. Pour Jonathan Clark, l'opposition politique, qui pendant cette période aurait puisé ses origines dans l'hétérodoxie religieuse, n'impliquait pas une adhésion à la démocratie : selon lui, Toland fut accusé d'être un républicain non parce qu'il était niveleur, mais parce qu'il était anticlérical⁴. Il convient également de résister à la tentation, d'une part, de transposer des préoccupations anglaises en France, et de l'autre, d'interpréter les penseurs hétérodoxes du XVIII^e siècle à travers le prisme de la Révolution française.

Cela m'amènera notamment à remettre en question la façon traditionnelle d'aborder la question des liens entre Lumières et religion. Les analyses défendant la notion de Lumières radicales partagent avec la vision plus ancienne de Peter Gay une même conception des Lumières : elles s'opposaient à la religion et signalaient l'avènement de la sécularisation, synonyme de modernité⁵. À l'inverse, certains chercheurs qui privilégient la notion de Lumières modérées, en se consacrant notamment aux Lumières anglaises,

1. Israel, *Les Lumières radicales*, p. 37.

2. Voir Edmund Ludlow, *A Voyage from the watch tower: part five 1660-1662*, éd. A.B. Worden, Londres, Royal Historical Society, 1978 ; B. Worden, « The Revolution and the English Republican Tradition », in *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its world impact*, éd. Jonathan I. Israel, Cambridge, Cambridge U.P., 1991, p. 241-277, et *Roundhead Reputations*, Londres, Penguin, 2001 ; aussi David Wootton, « The Republican Tradition : From Commonwealth to Common Sense », in *Republicanism, Liberty and Commercial Society*, éd. D. Wootton, Stanford, Stanford U.P., 1994, p. 1-41.

3. Rogers, *The Matter of Revolution Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton*, Ithaca, Cornell U.P., 1998, relie le « moment vitaliste » de William Harvey, Andrew Marvell, John Milton, et Margaret Cavendish à une position politique égalitaire et « libérale ».

4. Clark, *English Society*, p. 319 *sq.*, 342.

5. Pour une discussion très différente de la modernité et de la modernisation, voir Steve Pincus, « La Révolution anglaise de 1688 : économie politique et transformation radicale », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 58, (2011), p. 7-52.

INTRODUCTION

soulignent le rôle qu'y a joué la religion. Au-delà de ces divergences, on constate qu'un nouveau regard est porté sur les liens entre Lumières et religion et sur le rôle joué par la religion au XVIII^e siècle. Les tenants des « Lumières radicales » ont tendance à reprendre la vision traditionnelle de Lumières irrégieuses ; pour Jonathan Israel, par exemple,

tandis que, avant 1650, presque toutes les polémiques et tous les écrits portaient sur des désaccords entre confessions religieuses, à partir des années 1680, plusieurs écrivains français, allemands, néerlandais et anglais remarquèrent que les conflits confessionnels acquéraient de plus en plus un statut secondaire, la question principale étant désormais la lutte entre la foi et l'incrédulité qui ne cessait de s'intensifier. [...] En effet, aucune autre période de l'histoire européenne n'a sans doute connu un processus de rationalisation et de sécularisation aussi profond que les quelques décennies précédant Voltaire.¹

La référence ici à la sécularisation est particulièrement problématique : car cette question est l'objet depuis longtemps de débats et de désaccords – et même la définition de ce qu'on entend par ce mot est loin de faire l'unanimité². John Sommerville, par exemple, préfère parler, à propos de la sécularisation de la croyance, des mentalités ou de la pensée, de « déclin de la croyance religieuse » plutôt que de sécularisation tout court³. À première vue, l'élaboration d'une conception naturaliste de l'être humain et le refus d'admettre l'existence d'une âme immatérielle et immortelle semblent constituer un cas exemplaire de l'élaboration d'une conception laïque de l'être humain libéré des doctrines et des contraintes religieuses. Cette étude semblerait ainsi correspondre à la définition de la sécularisation fournie par Peter Burke, pour qui le mot se réfère au processus ayant conduit à l'abandon d'une interprétation de la réalité en des termes essentiellement surnaturels et transcendants en faveur d'une description essentiellement naturelle et située dans ce monde ici-bas⁴. En effet, j'analyse l'utilisation des développements scientifiques, et notamment de l'étude de la physiologie, dans l'élaboration d'une conception de l'être humain remettant en cause l'orthodoxie religieuse. Un tel sujet s'écarte des préoccupations habituelles des historiens des sciences, davantage tournées vers les penseurs canoniques censés avoir contribué au progrès scientifique : selon Margaret Osler, les historiens des sciences ont souvent sacrifié à la tendance « whig » consistant à considérer cette histoire comme étant mue par la logique interne des idées⁵. Aujourd'hui cependant, on comprend mieux la façon dont cette tendance

1. Israel, *Les Lumières radicales*, p. 29-30.

2. Pour une discussion générale des différentes conceptions de la sécularisation et du lien avec la notion de laïcité, voir Jean-Claude Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, 2007.

3. C. John Sommerville, *The Secularization of Early Modern England From Religious Culture to Religious Faith*, Oxford, Oxford U.P., 1992, p. 5.

4. Burke, « Religion and Secularisation », in *New Cambridge Modern History*, Vol XIII companion volume, Cambridge, Cambridge U.P., 1979, p. 294.

5. Margaret Osler, *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000, p. 6.

INTRODUCTION

à étudier uniquement ce qui aurait contribué au progrès vers une meilleure compréhension du monde a déformé notre perception du passé. Nous assistons ainsi à une réévaluation de la « Révolution scientifique », une plus grande attention est accordée aux personnages mineurs, un plus grand effort de contextualisation est fait pour replacer les problèmes et les solutions dans leurs contextes intellectuels spécifiques, et on est davantage attentif aux catégories produites par les acteurs du passé eux-mêmes¹.

Pendant, une analyse des liens entre la science du XVII^e siècle et le débat sur l'âme, ainsi que j'ai tenté de le faire ici, est complexe et semée d'embûches, et elle a en outre rarement intéressé les historiens des sciences. Pendant longtemps, l'interprétation traditionnelle de cette période était que la mécanisation de l'univers, expliqué mathématiquement par les lois de la matière et celles gouvernant le mouvement, avait facilité une conception matérialiste, et même athée, de l'univers. Dans cette interprétation, il n'y avait pas de place pour ceux qui avaient tenté d'élaborer une conception naturaliste de l'être humain, fondée sur la matière vitale ou prônant l'existence d'une âme vitale. Pour Thomas Hall, la séparation, opérée par Descartes, entre l'âme et la vie avait mis fin à la longue série commencée en Grèce (où le même mot, *psyché*, désignait les deux) des interconnexions conceptuelles et sémantiques entre ces deux termes. Dans cette optique, la physiologie matérialiste de Julien Offray de La Mettrie descendait directement de Descartes par l'entremise du mécanisme du médecin Herman Boerhaave : des éléments plus anciens se trouvaient dans *L'Histoire naturelle de l'âme*, éléments qu'il aurait rejetés par la suite, lui permettant d'adopter un matérialisme clairement mécaniste. Son matérialisme était ainsi le résultat plus ou moins direct du mécanisme du XVIII^e siècle². Nous verrons par la suite les erreurs que comporte cette façon d'interpréter ces textes. Comme l'explique Keith Hutchinson, un de ceux qui proposent une autre interprétation, l'adoption par les « philosophes mécanistes » d'une conception passive de la matière, loin de constituer une étape principale sur le chemin de la sécularisation, depuis le naturalisme de la Renaissance jusqu'aux Lumières, rendait en fait nécessaire l'existence de Dieu afin d'expliquer le monde³. Nous verrons ainsi que le lien entre la philosophie mécaniste et le matéria-

1. Voir Westman et Lindberg, *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge U.P., 1990, p. xix, xx ; également Gérard Simon, *Sciences et histoire*, Paris, Gallimard, 2008, p. 23-41.

2. Thomas Hall, *Ideas of Life and Matter. Studies in the History of General Physiology 600 B.C. - 1900 A.D.*, Chicago, U. Chicago Press, 1969, I, p. 257 ; II, p. 46-48. Voir aussi Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy*, traduction française : *Science et philosophie, 1450-1750*, Paris, Ramsay, 1980 : la section consacrée à Hobbes s'intitule : « Du théisme mécaniste à l'athéisme matérialiste » (p. 190-194) ; Roy Porter, « Medical Science and Human Science in the Enlightenment », in *Inventing Human Science. Eighteenth-Century Domains*, éd. Christopher Fox, Roy Porter, Robert Wokler, Berkeley, U. California Press, 1995, p. 58.

3. Keith Hutchinson, « Supernaturalism and the mechanical philosophy », *History of Science*, xxi (1983), p. 297. Voir également Margaret Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*, Cambridge, Cambridge U.P., 1994 ; pour sa part, Steven Shapin souligne l'importance de la philosophie mécaniste pour la théologie naturelle : *The Scientific Revolution*, Chicago, Chicago U.P., 1996, p. 142 sq.

INTRODUCTION

lisme, comme celui entre la science et la religion, est plus complexe qu'on a eu tendance à le croire, et que les développements intellectuels de cette période n'entraînaient pas nécessairement la sécularisation¹. Cette étude démontrera également que les questions religieuses sont en même temps politiques et que la conception de l'être humain a des implications sur le plan politique, mais là aussi d'une façon plus complexe qu'on l'a souvent cru.

S'il ne semble pas illégitime d'interpréter les figures emblématiques des Lumières françaises, et notamment celles discutées ici dans les chapitres cinq et six, à travers le prisme de la sécularisation, il faut encore une fois éviter les généralisations. Les origines religieuses des opinions des « matérialistes » anglais non seulement de la fin du XVII^e siècle, mais également du XVIII^e, discutées dans les chapitres trois et sept, doivent nous inciter à la prudence, car elles nous rappellent qu'il faut se garder d'interpréter trop rapidement cette période comme celle du progrès triomphal de la sécularisation. Dans son étude du mortalisme chrétien du XVII^e siècle, Norman T. Burns souligne l'erreur des chercheurs qui ont identifié cette hérésie comme une contribution à la sécularisation de la vie et de la pensée anglaises, qui aboutit au déisme de la fin du siècle².

Par ailleurs, si nous suivons l'analyse de Sommerville, il convient d'être plus circonspect au sujet des forces à l'œuvre pendant cette période et de nous demander dans quelle mesure le recours à la science dans les discussions sur l'âme était dû au résultat de la sécularisation plus générale de la société et du gouvernement : n'était-elle pas plutôt un facteur incitatif ? La position de ce chercheur ne contredit pas celle exprimée par Jonathan Clark, déjà citée, car pour lui l'importance des désaccords concernant la religion était le témoignage d'une sécularisation par la différenciation, qui allait de pair avec la disparition du pouvoir d'antan de l'Église. Cela lui permet d'affirmer en même temps que dès 1700 on trouve de nombreuses évidences de la sécularisation achevée, et qu'en 1700 la religion constituait une préoccupation majeure des Anglais et des Anglaises³. Ajoutée à sa façon de souligner la sécularisation relativement tardive de la pensée, une telle interprétation peut nous aider à comprendre la réaction des théologiens face à la controverse sur l'âme analysée ici, et son impact à l'intérieur de l'Église anglicane. Il est également utile de garder à l'esprit

1. Voir également John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge U.P., 1991, et « The Superiority of Nature's Art? Vitalism, Natural Theology and the Rise of Organic Chemistry », in *Thinking about Matter: studies in the history of chemical philosophy*, Aldershot, Variorum, 1995, p. iv ; Hunter, « Science and heterodoxy: an early modern problem reconsidered », *Reappraisals of the Scientific Revolution*, éd. David C. Lindberg et Robert S. Westman, Cambridge, Cambridge U.P., 1990, p. 437-460 ; William B. Ashworth jr., « Christianity and the Mechanistic Universe » in *When Science and Christianity Meet*, éd. David C. Lindberg et Ronald L. Numbers, Chicago, Chicago U.P., 2003, p. 61-84.

2. Norman T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge, Mass. Harvard U.P., 1972, p. 3.

3. C. John Sommerville, *The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith*, Oxford, Oxford U.P., 1992, p. 122 sq., p. 186.

INTRODUCTION

le rappel fait par Blair Worden, pour qui il est possible de donner une autre interprétation à ce que beaucoup d'Anglais de la fin du XVII^e siècle percevaient comme la montée de l'irréligion, à cause du défi lancé par ce qu'ils appelaient l'épicurisme, le socinianisme, le déisme ou l'athéisme. On peut y voir, non pas une opposition à la religion, mais un effort pour la libérer du cléricisme, de la « priestcraft », du dogmatisme, de la supersitition et du fanatisme. Pour lui, en un sens, ces opposants voulaient « une deuxième Réforme »¹. Cela nous aide à comprendre en quoi le contexte différent en Angleterre et en France détermina les attitudes et les arguments, ainsi que la tournure publique prise par les polémiques autour de l'âme et de la nature humaines.

Dans ces polémiques, on constate l'appel fait à la médecine, matière qui, avec les sciences de la vie en général, ne s'est jamais conformée, comme le fait remarquer Margaret Osler, à l'histoire dominante de la « Révolution scientifique »². La recherche récente sur l'histoire de la médecine des XVII^e et XVIII^e siècles, sujet relativement négligé auparavant, s'attache en particulier au rapport entre la science et la religion. La question de l'âme occupait un terrain commun à la médecine et à la religion, et aussi bien la philosophie naturelle que la doctrine religieuse infléchirent leur regard sur cette « question clé »³. John Henry, qui s'est penché sur le lien entre la médecine et les discussions concernant l'âme en Angleterre au XVII^e siècle, souligne la différence entre le monisme dérivé de la médecine et ce qu'il appelle « le monisme davantage connu des matérialistes mécanistes ». Pour lui, la critique développée par Henry More et Ralph Cudworth de la théorisation médicale était l'exception. Je reviendrai sur cette question, notamment dans les chapitres deux et trois, en m'interrogeant notamment sur sa conclusion, à savoir que More et Cudworth avaient raison de percevoir dans la théorie médicale « le soleil levant de l'athéisme »⁴. J'étudierai également la façon dont le lien entre médecine et religion différait en Angleterre et en France, et on verra si la distinction qu'il introduit entre les matérialismes médical et non médical est pertinente. Henry est d'ailleurs un des rares historiens à s'être penché sur ces questions, car malgré un certain intérêt pour les écrits de Thomas Willis, l'usage fait pendant cette période de la physiologie dans la discussion de l'esprit humain a peu intéressé les historiens des

1. B. Worden, « The question of secularization », in *A Nation Transformed. England after the Restoration*, éd. A. Houston et S. Pincus, Cambridge, Cambridge U.P., 2001, p. 27-28.

2. Osler, *Rethinking the Scientific Revolution*, p. 20.

3. R. French et A. Wear, *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge U.P., 1989, p. 2-3. Par contre, A. Cunningham et R. French, *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge U.P., 1990, étudient la question plus large du rapport de la médecine aux Lumières.

4. J. Henry, « The matter of souls: medical theory and theology », in *The Medical Revolution of the 17th Century*, p. 87-113. « Medicine and pneumatology: Henry More, Richard Baxter and Francis Glisson's *Treatise on the energetic nature of substance* », *Medical History*, 31 (1987) p. 15-42, et « A Cambridge Platonist's materialism. Henry More and the concept of soul », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 49 (1986), p. 172-195.

INTRODUCTION

sciences¹. De même, ces écrits sur l'esprit ont rarement attiré l'attention des historiens de la psychiatrie ou de la psychologie². Les penseurs discutés dans ce livre sortent en général du cadre de ces disciplines : malgré sa critique de l'histoire téléologique et de la tendance à plaquer sur le passé nos propres critères, Gary Hatfield, dans sa discussion de la psychologie au XVIII^e siècle, ignore la plupart de ces textes. Il cite les matérialistes français (dont Diderot, La Mettrie, d'Holbach et Helvétius) comme des exceptions allant à l'encontre de son observation que la théorisation psychiatrique ne faisait que rarement partie des discussions de l'âme immatérielle, et s'il se réfère à certains écrits apologétiques anglais sur l'âme, il passe sous silence les ouvrages qui étaient la cible de ces écrits³.

Ces constatations m'amènent à ce qui différencie mon approche ici de celle de l'histoire des disciplines, d'une part, et de l'autre de celle de certaines catégories de pensée, auxquelles ont été accolées des étiquettes telles que matérialisme, athéisme, déisme ou panthéisme⁴. Si l'histoire des disciplines peut difficilement éviter une certaine téléologie, ces étiquettes par contre ne sont pas anachroniques, dans la mesure où elles étaient utilisées à l'époque étudiée ici, que ce soit par les acteurs eux-mêmes pour se définir, ou par leurs critiques pour les disqualifier⁵. Mais elles contribuent souvent à obscurcir plutôt qu'à éclairer notre compréhension du passé. On a souvent pensé que le déisme était important en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle, tandis que l'athéisme aurait sévi plus largement en France, notamment parmi les philosophes. Par ailleurs, le refus d'accepter l'existence d'une âme immatérielle et immortelle, position qualifiée de matérialiste, était perçu

1. Sur Willis, voir notamment : G. Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe*, Paris, Vrin, 1955 ; Robert G. Frank, jr., « Thomas Willis and his circle : Brain and Mind in seventeenth-century Medicine », in *The Languages of Psyche. Mind and Body in Enlightenment Thought*, éd. G. S. Rousseau, Berkeley, U. California Press, 1990, p. 107-146 ; John P. Wright, « Locke, Willis and the seventeenth-century Epicurean soul », in *Atomus. Pneuma and Tranquillity*, éd. Margaret J. Osler, Cambridge, Cambridge U.P., 1991, p. 239-258, et « Metaphysics and Theology : Mind, Body and the animal economy in 18th-century Scotland », in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, éd. M. A. Stewart, Oxford, Oxford U.P., 1990, p. 251-301. Voir également R. French, *Robert Whytt, the Soul and Medicine*, Londres, 1969, qui contient une brève discussion du débat au début du XVIII^e siècle.

2. Voir notamment G. Swain, *Le Sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie (1977)*, nouvelle éd. comportant « De Pinel à Freud », de Marcel Gauchet, Paris, Calmann-Lévy, 1997, qui s'inscrit en faux contre l'analyse de Foucault ; aussi Bernard Baertschi, *Les Rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992 ; Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Fondation Voltaire, 2000 ; Mariana Saad, *Santé et maladie dans l'œuvre de P. J. G. Cabanis*, thèse Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, 1997. Un des rares chercheurs à s'intéresser aux écrits plus anciens est Fernando Vidal, *Les Sciences de l'âme, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2006 ; dans la mesure où son livre est à lire comme une réponse à la question : « existait-il une psychologie au XVIII^e siècle ? », il répond à des présupposés méthodologiques différents des miens.

3. G. Hatfield, « Remaking the Science of Mind. Psychology as Natural Science », in *Inventing Human Science. Eighteenth-Century Domains*, éd. C. Fox, R. Porter, R. Wokler, Berkeley, U. California Press, 1995, p. 188, 196. L'article de S. Schaffer, « States of mind : Enlightenment and natural philosophy », in *The Languages of Psyche*, éd. G. S. Rousseau, p. 233-290, traite quant à lui essentiellement de la fin du XVIII^e siècle.

4. *L'Histoire des philosophies matérialistes* de Pascal Charbonneau (Paris, Éditions Syllepse, 2007) constitue de ce point de vue un exemple particulièrement consternant.

5. Ainsi par exemple La Mettrie comme Priestley revendiquaient l'étiquette de matérialiste – même si pour eux elle ne recouvrait pas tout à fait la même chose, une indication du problème posé par de tels termes. Quant à l'accusation d'athéisme, elle visait souvent tout libre penseur.

INTRODUCTION

comme de l'athéisme, car il remettait en cause la Providence divine. Ainsi les historiens évoquent-ils souvent un vague groupe de « déistes anglais », ou le « matérialisme athée », ainsi que, plus récemment, le « panthéisme » ou le « matérialisme panthéiste ». De telles étiquettes ont entraîné des discussions sur la question de savoir si tel ou tel libre penseur était déiste ou athée, ou peut-être panthéiste. De telles discussions, en général peu concluantes, sont encouragées par l'ambiguïté des acteurs eux-mêmes, ambiguïté souvent dictée par le danger de faire ouvertement profession, non seulement d'athéisme, mais également d'autres formes d'hétérodoxie, dont le socinianisme. Comme nous le rappelle Roger Lund, leurs contemporains s'attachaient tout particulièrement au déchiffrement de leurs écrits afin de débusquer l'athéisme caché, entreprise poursuivie par les historiens plus récemment, souvent sous l'inspiration de Leo Strauss¹. David Berman, en particulier, a débusqué l'athéisme caché de plusieurs libres penseurs anglais, en adoptant une interprétation freudienne autour de la répression de l'athéisme, sans se soucier du contexte historique, et Pascal Taranto l'a suivi dans son étude d'Anthony Collins². Si l'on ne peut pas nier que le lecteur doit être particulièrement attentif aux messages cachés destinés aux initiés dans ces écrits hétérodoxes afin de comprendre leur véritable sens, leurs intentions et leur impact probable à leur époque³, la volonté de coller à tout prix ce genre d'étiquettes – qui n'ont pas toujours le même sens pour nous – peut néanmoins gêner une vraie compréhension des implications réelles de certaines positions philosophiques, comme de la portée précise des accusations d'athéisme ou de déisme à un moment historique donné. À ce sujet, la discussion détaillée menée par Michael Hunter de l'ensemble des associations du mot « athéisme » est particulièrement éclairante⁴. Dans l'introduction d'un volume consacré à l'athéisme de l'époque moderne, il admet de même qu'il est impossible, et même inutile, de se focaliser uniquement sur des athées ouverts qui correspondraient à notre définition du mot, en partie à cause de la confusion volontaire à l'époque entre athéisme et déisme⁵. Une telle confusion a encouragé certains historiens à conclure à la quasi-inexistence pendant cette période de l'athéisme philosophique, qui aurait été une invention des théologiens inquiets devant les arguments pouvant encourager l'incroyance. Un tel point de vue se rapproche de celui d'Alan Kors, dans son étude importante de l'athéisme en France depuis

1. Roger D. Lund, *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response 1660-1750*, Cambridge, Cambridge U.P., 1995, p. 1-29; L. Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire* (1952), Paris, Agora, 1989.

2. Berman, *A History of Atheism in Britain*, Londres, Routledge, 1988 et 1990; Pascal Taranto, *Du déisme à l'athéisme. La livre-pensée d'Anthony Collins*, Paris, Champion, 2000.

3. De telles lectures sont particulièrement pertinentes pour la littérature libertine et clandestine française; voir Bloch, « Du libertinage au matérialisme des Lumières », dans *Matière à Histories*, Paris, Vrin, p. 225-286.

4. Michael Hunter, « Science and heterodoxy: an early modern problem reconsidered », p. 456.

5. M. Hunter et D. Wootton, éd., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Oxford U.P., p. 2-3.

INTRODUCTION

le milieu du xvii^e jusqu'au début du xviii^e siècle : sans nier l'existence d'athées, il s'inscrit en faux contre l'idée que l'athéisme aurait été répandu en France, et il détaille le rôle de la culture orthodoxe elle-même dans la création de l'incroyance¹.

Quant au panthéisme, l'Irlandais John Toland fut le seul, avant la fin du xviii^e siècle, à revendiquer une telle philosophie, liée à l'existence d'une secte religieuse. Cependant les discussions du panthéisme tournent notamment autour du rôle joué par la philosophie de Spinoza. La définition de ce terme pose problème : selon un des biographes de Toland, par exemple, les panthéistes seraient des matérialistes conséquents, ou ceux qui, comme Hobbes ou Spinoza, regardaient l'univers physique comme étant Dieu. Auparavant on les aurait qualifiés d'athées ou de déistes². Ici encore, les discussions concernant la pertinence de cette étiquette pour caractériser tel ou tel penseur sont souvent stériles et obscurcissent les intentions réelles de certains écrivains en imposant une interprétation partielle de leur position³. Les connotations du panthéisme amènent par exemple Pocock à relier l'athéisme à « l'enthousiasme », associé à Hobbes et aux ennemis de l'orthodoxie : il évoque une « religion de la raison » ou, pire, « de la nature », qui impliquerait le républicanisme et l'enthousiasme⁴. La présente étude tentera d'aller au-delà de ces étiquettes et de comprendre les opinions concernant l'être humain défendues par les acteurs, ainsi que leurs intentions quand ils les exprimaient et les implications de leurs écrits. Pour ce qui est des liens avec la religion et avec l'enthousiasme, il est intéressant de constater (sans vouloir nécessairement y voir un lien) que, d'une part, la controverse sur l'âme en Angleterre coïncida partiellement avec le scandale des « Prophètes français » à Londres au cours de la première décennie du xviii^e siècle, et, de l'autre, que le développement du matérialisme français accompagna, pendant les années 1720 et au début de la décennie suivante, les activités des convulsionnaires jansénistes, notamment au cimetière Saint-Médard à Paris. L'effet de ces scènes d'hystérie collective fut d'encourager le scepticisme concernant les « miracles » et l'inspiration divine, ainsi que des réflexions

1. Alan Kors, *Atheism in France 1650-1729. Volume I: The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton U.P., 1990 ; l'Introduction (p. 3-13) fournit un survol utile du problème. Voir aussi *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton, Princeton U.P., 1976.

2. Robert Sullivan, *John Toland*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1982, p. 209. Sur Toland voir aussi C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland (1670-1722)*, Bologna, Il Mulino, 1979. Sur le panthéisme au xviii^e siècle en général, voir Ann Thomson, « Pantheism », *Oxford Encyclopedia of the Enlightenment*, éd. A. C. Kors, Oxford, Oxford U.P., 2003, vol. 3, p. 236-241, et « Pantheism and enlightenment: the state of the debate », *Pan tra i Filosofi. Saggi sul panteismo da Spinoza alla New Age*, éd. Giancarlo Carabelli et Paola Zanardi, Padoue, Il Poligrafo, 2008, p. 17-29.

3. Voir par exemple : Miguel Benitez, « L'historien et l'apologète : panthéisme et athéisme aux temps modernes », *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ?*, éd. C. Secrétan, T. Dagron, L. Bove, Paris, Éd. Amsterdam, 2007, p. 211-242, ainsi que plusieurs des contributions à *Pan tra i filosofi*.

4. Voir J. G. A. Pocock, « Within the margins: the definitions of orthodoxy », in *The Margins of Orthodoxy*, éd. Roger D. Lund, Cambridge, Cambridge U.P., 1995, p. 43, et *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge U.P., 1985, p. 234.

INTRODUCTION

concernant le lien entre l'esprit et le corps, accompagnées de tentatives de trouver une explication médicale de la possession¹. L'interaction complexe entre l'extrémisme religieux et politique, le progrès scientifique et la sécularisation sont en phase avec nos préoccupations actuelles.

Il faudrait également interroger le terme « matérialisme », que j'ai utilisé jusqu'ici sans commentaire, bien qu'il pose également des problèmes complexes. Dans le contexte de ce livre, il dénote une tentative d'expliquer les phénomènes naturels par le recours à la matière seule, sans l'intervention d'un principe immatériel². Il ne s'agit pas ici d'écrire une histoire du matérialisme entre la fin du XVII^e et le milieu du XVIII^e siècle, mais d'étudier des moments d'une discussion concernant l'âme humaine : les tentatives de fournir une explication purement matérielle de l'être humain ne constituent qu'un seul aspect des cosmogonies matérialistes faisant partie de l'histoire du matérialisme en tant que courant philosophique. L'ouvrage majeur consacré à cette histoire est toujours la vieille *Histoire du matérialisme* de Friedrich Albert Lange, qui date de 1866 : couvrant la période qui va depuis l'atomisme grec jusqu'à l'époque de Lange lui-même, elle n'a toujours pas été remplacée, en dépit de l'évolution de nos connaissances³. Cet ouvrage très érudit, qui étudie nombre d'auteurs auparavant inconnus dans l'histoire de la philosophie, établit des lignées de filiation chez les différents auteurs modernes qui ont défendu une conception matérialiste du monde. Suite au renouveau du matérialisme survenu lors de la renaissance de la science, il y a eu selon lui deux traditions philosophiques : l'une, idéaliste, partant de Descartes, descendrait jusqu'à Schelling et Hegel en passant par Spinoza, Leibniz, Kant et Fichte ; l'autre, dont l'origine se trouve chez Bacon, se serait poursuivie à travers Hobbes et Locke jusqu'aux matérialistes français du XVIII^e siècle, et indirectement jusqu'aux matérialistes contemporains de Lange lui-même. Cette tradition matérialiste serait fondée sur l'empirisme, en opposition à la méthode déductive de Descartes, et Lange soulignait le rôle joué par Gassendi et par Hobbes dans le renouveau du matérialisme au XVIII^e siècle. La partie de l'ouvrage consacrée au matérialisme du XVIII^e siècle débute ainsi avec un chapitre concernant l'influence du matérialisme anglais en France et en Allemagne. Cependant, étant donné que La Mettrie s'affirmait cartésien (nous verrons dans le chapitre six comment il convient

1. Voir Hillel Schwartz, *Knaves, Fools, Madmen, and that Subtile Effluviium. A Study of the Opposition to the French Prophets in England, 1706-1710*, Gainesville, University Presses of Florida, 1978 ; Catherine-Laurence Maire, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard : miracles, convulsions et prophètes à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985.

2. D'autres définitions existent. Pour une étude plus générale, voir Olivier Bloch, *Le Matérialisme*, Paris, PUF, 1995. Le livre de Robert Schofield, *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in an Age of Reason*, Princeton, Princeton U.P., 1970, traite de l'héritage du newtonianisme. Certains historiens préfèrent le terme d'holisme : Tmo Kaitaro, *Diderot's Holism*, Frankfurt/Main, P. Lang, 1997 ; David Braine, *The Human Person : Animal and Spirit*, Notre Dame, U. Notre Dame Press, 1992.

3. F. A. Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. de l'allemand sur la 2^e éd. par B. Pommerol, Paris, C. Reinwald, 1877-1879.

INTRODUCTION

d'interpréter cette affirmation), Lange étudie également la façon dont le mécanisme cartésien aurait encouragé les systèmes matérialistes, notamment avec l'idée de la bête-machine, qu'on aurait étendue à l'être humain.

Selon l'interprétation généralement acceptée, le matérialisme du XVIII^e siècle serait scindé en deux traditions distinctes : l'une, sensualiste, dérivée de Locke et représentée notamment par Helvétius, mènerait vers le socialisme du XIX^e siècle ; l'autre, mécaniste et cartésienne, dont *La Mettrie* serait le représentant le plus notoire. Cette interprétation prit force de loi grâce un passage sur le matérialisme du XVIII^e siècle figurant dans *La Sainte famille* de Karl Marx, passage lui-même inspiré du *Manuel de philosophie moderne* de Charles Renouvier¹. Si elle reconnaît les différences entre les penseurs matérialistes, cette façon de voir les choses est aujourd'hui sérieusement nuancée par les spécialistes, qui soulignent la diversité des traditions philosophiques dans lesquelles puisèrent ces penseurs : la complexité de ce matérialisme a notamment été soulignée par certaines études consacrées à la pensée de Denis Diderot (1713-1784)². On continue néanmoins à aborder avant tout ce courant de pensée en étudiant l'influence des systèmes philosophiques majeurs : les chercheurs évoquent le « matérialisme mécaniste » représenté au XVII^e siècle par Thomas Hobbes (1588-1679) et au siècle suivant par Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), ou ils étudient l'influence de l'hypothèse de John Locke (1632-1704) concernant la matière pensante. D'autres philosophes l'abordent en le plaçant dans le contexte du problème des rapports entre le corps et l'âme³.

La dette de la présente étude envers ces travaux est grande, mais je tenterai ici d'aborder la question d'un autre point de vue. S'il est sans doute possible d'écrire une histoire plus riche et plus complète du matérialisme comme hypothèse philosophique, à travers une succession de penseurs, depuis les atomistes de l'antiquité jusqu'aux « réductionnistes » contemporains, une telle histoire ne nous aiderait pas nécessairement à comprendre les raisons qui ont fait que certaines hypothèses furent proposées et débattues à des moments précis, ni la forme particulière dans laquelle elles s'exprimèrent. Elle risquerait également de laisser de côté des penseurs dont les idées ne furent apparemment jamais reprises. Si les historiens des idées, de la philosophie ou de la littérature se penchent actuellement plus volontiers

1. Voir O. Bloch, « Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme », dans Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, p. 384-441, et le dernier chapitre ci-dessous.

2. O. Bloch, éd., « Le matérialisme des Lumières », n° spécial de *Dix-huitième Siècle*, n° 24 (1992), et *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982 ; Yvon Belaval, « Sur le matérialisme de Diderot », *Europäische Aufklärung*, éd. H. Friedrich et F. Schalk, Munich, W. Fink, 1967, p. 9-21 ; Jacques Chouillet, *Diderot, poète de l'énergie*, Paris, PUF, 1984 ; Jean-Claude Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, Paris, PUF, 1998 ; « Diderot, le matérialisme, la philosophie », éd. André Tosel et Jean Salem, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 26, 1999, Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003.

3. Bernard Baertschi, *Les Rapports de l'âme et du corps*, Paris, Vrin, 1992, fournit une discussion très intéressante sur les aspects de la science des XVII^e et XVIII^e siècles.

INTRODUCTION

sur des *minores*, notamment sur la littérature clandestine française, plusieurs des auteurs qui jouent un rôle important ici ont pourtant échappé à leur vigilance¹. Des éditions de textes et l'étude des conditions matérielles de production et de circulation des textes, liée à l'histoire du livre et de la presse, et de la culture matérielle de la république des lettres en général² ont élargi considérablement nos connaissances, mais ces études ne sont pas toujours reliées à celle des questions débattues. Les impératifs commerciaux, l'ambition et les rivalités personnelles ainsi que les hiérarchies à l'intérieur de la république des lettres sont des facteurs à ne pas négliger, mais il faut également prendre au sérieux les différences idéologiques et philosophiques bien réelles entre les acteurs. Le présent ouvrage a tenté de tenir compte de ces aspects divers, en prenant pour objet les différents moments d'une controverse et sa transformation : ce faisant, il entend s'inscrire résolument dans le champ de l'histoire intellectuelle.

Que faut-il entendre ici par histoire intellectuelle ? Il n'est pas inutile d'explicitier l'approche adoptée dans ce livre, dans la mesure où ce qu'on qualifie d'« histoire intellectuelle » ne se ressemble guère dans le monde francophone et dans le monde anglophone. Comme mon approche ici dérive partiellement des deux, tout en étant plus en phase sans doute avec l'approche anglophone, il faut commencer par évoquer ces différences.

L'histoire intellectuelle est un domaine des études historiques peu connu en France. Elle a pendant très longtemps fait l'objet de soupçons de la part des historiens, quand elle n'a pas été tout simplement ignorée, et elle est en générale mal comprise. Même dans le monde anglophone, où elle est maintenant en voie de gagner ses lettres de noblesse, grâce en partie à ce qu'on appelle « l'école de Cambridge », sa définition et ses contours restent flous, et elle est le plus souvent comprise comme l'histoire de la pensée politique. Même sa dénomination est indécise. L'étiquette : « histoire des idées » est tout aussi courante, quelquefois pour désigner la même chose, et quelquefois pour désigner une approche que récuse l'histoire intellectuelle³. Une

1. Voir cependant : Giuseppe Ricuperati, « Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti », in Sergio Bertelli, éd., *Il Libertinismo in Europa*, Milan, Franco Angeli, 1980, p. 369-415 ; également John W. Yolton, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Blackwell, 1983. Pour la littérature clandestine, voir notamment : Miguel Benitez, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Oxford et Paris, Universitas, 1994 ; *Filosofia e Religione nella letteratura clandestina Secoli XVII e XVIII*, éd. Guido Canziani, Milan, Franco Angeli, 1994 ; Anthony McKenna et Alain Mothu, *La Philosophie clandestine à l'Âge classique*, Paris et Oxford, Universitas, 1997 ; *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in early eighteenth-century Europe. Studies on the Traité des Trois Imposteurs*, éd. S. Berti, F. Charles-Daubert, R. Popkin, Dordrecht, Kluwer, 1996 ; *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, éd. W. Van Bunge et W. Klever, Leiden, Brill, 1996. *La Lettre clandestine* publiée depuis 1992 la recherche nouvelle sur ces textes.

2. Pour une indication de la bibliographie à ce sujet, et une introduction utile, voir Hans Bots et Françoise Waquet, *La République des Lettres*, Paris, Belin, 1997.

3. L'histoire intellectuelle que je défends s'est construite en partie en opposition à l'histoire des idées développée par A. O. Lovejoy, qui relevait de la philosophie plutôt que de l'histoire, tout en se démarquant de l'histoire de la philosophie et de la focalisation sur les « grands penseurs » : voir « The Study of the History of Ideas »,

INTRODUCTION

telle étude est souvent perçue comme relevant de l'histoire littéraire ou de l'histoire de la philosophie, d'autant que l'histoire des sciences, proche par certains côtés de l'histoire intellectuelle, est souvent en France le fait de philosophes plutôt que d'historiens. Même si les historiens français montrent depuis quelques années un intérêt certain pour l'histoire intellectuelle anglophone, on ne peut pas parler de vraie réception de ses productions, malgré les traductions de certains ouvrages de Quentin Skinner et de J. G. A. Pocock, parvenus en France avec une vingtaine d'années de retard, comme le fait remarquer Julien Vincent¹.

Il me semble donc indispensable de préciser d'emblée ma conception de l'histoire intellectuelle et d'expliquer en quoi elle se distingue de l'histoire de la littérature ou surtout de la philosophie (étant donné notamment que le sujet traité dans le présent ouvrage peut paraître relever plutôt de l'histoire de la philosophie)². Soulignons d'abord que l'histoire intellectuelle anglophone ne se réduit pas à l'histoire de la pensée politique et aux travaux de Quentin Skinner et de J. G. A. Pocock, malgré l'importance indéniable de ces historiens, dont on ne peut pas sous-estimer l'influence. Si l'article programmatique et désormais classique de Skinner – dans lequel il définit sa méthode et lança une attaque contre l'histoire des idées à la Lovejoy (attaque qui ressemble à bien des égards par beaucoup d'endroits à celle, contemporaine, lancée par Michel Foucault)³ – reste incontournable, on a souvent fait remarquer que dans la pratique le contexte dans lequel Skinner aussi bien que Pocock situent les textes est souvent essentiellement discursif. En outre, les sujets traités, notamment par Skinner lui-même, concernent avant tout l'histoire de la pensée politique, couvrant un éventail important, mais relativement limité, de sujets⁴. J. G. A. Pocock, cependant, s'est penché sur un ensemble plus large de questions, et la religion est plus présente dans ses préoccupations. Il a expliqué dans un article de 2004 consacré à l'œuvre de Skinner que son propre but, moins ambitieux et moins en dialogue avec la philosophie du langage, était « de trouver un moyen linguistique de présenter une action de théorisation politique

in *The Great Chain of Being*, Harvard, Harvard U.P., 1936, (à l'origine une conférence à Harvard, en 1933), ainsi que : « Reflections on the History of Ideas », dans le premier numéro du *Journal of the History of Ideas* (1940). Par contre, John Dunn récuse la définition étroite de Lovejoy et utilise cette étiquette pour « toute la pensée passée » : « The Identity of the history of ideas », in Dunn, *Political obligation in its historical context. Essays in political theory*, Cambridge, Cambridge U.P., 1980, p. 13 (13-28).

1. Julien Vincent « Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique : l'« École de Cambridge » à l'épreuve », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 2/2003 (n° 50-2), p. 187-207. Il s'agit d'un compte rendu de deux ouvrages émanant des historiens de l'Université de Sussex.

2. Pour une discussion plus développée, voir A. Thomson, « Quelles idées, quel contexte? », *RHMC*, n° 59-4 bis (2012), p. 47-64.

3. Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas » *History and Theory*, Vol. 8, N° 1 (1969), p. 3-53; M. Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

4. Sur certaines de ces critiques, voir : James Tully, *Meaning and Context. Q. Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988.

INTRODUCTION

comme une action produite dans l'histoire »¹. Dans le dernier volume de son livre sur Edward Gibbon, il affirme tenter de découvrir « ce que Gibbon disait ou faisait, ou ce qu'il voulait dire, et si le contexte dans lequel il agissait était celui dans lequel ses critiques croyaient qu'il mena ses intentions à bien », soit un contexte encore une fois essentiellement constitué par d'autres textes².

D'autres historiens ont également tenté, de façon moins systématique et plus impressionniste, de définir leur approche. Un des professeurs de Skinner à Cambridge, Duncan Forbes, par exemple, a adressé des critiques semblables à ses collègues d'autres disciplines (littérature, langues étrangères, philosophie...), qui prétendaient faire ce qu'il appelait l'histoire des idées : selon lui, deux choses leur faisaient défaut, une forme de professionnalisme et la notion d'historicité. Faire de l'histoire des idées, à son avis, requiert une formation qui apprend à *voir* les choses comme elles sont, comme l'artiste doit apprendre à voir. On ne doit pas se contenter d'une lecture partielle ou rapide, ou d'étiquettes commodes et paresseuses : il faut une immersion prolongée dans toutes sortes de documents de l'époque (ce qu'il appelle « les horaires de bus intellectuels »), afin de prendre mieux conscience de l'épaisseur de la texture du passé et de le recréer tel qu'il apparaissait aux acteurs du moment passé.³ Une telle présentation, fondée sur des comparaisons esthétiques et sans le côté théorisé de l'article programmatique de Skinner, me semble rendre compte de façon plus parlante de la spécificité de l'histoire intellectuelle en tant que pratique historique.

Plus récemment, les historiens qui ont gravité autour de l'Université de Sussex (où ont toujours existé des formations en histoire intellectuelle, et dont le Département d'histoire héberge un *Centre for Intellectual History*), ont publié un ouvrage collectif qui tente de faire le point sur l'histoire intellectuelle et de la situer non seulement dans la discipline historique, mais également dans la vie intellectuelle britannique et même européenne⁴. John Burrow y étudie la position occupée par l'histoire intellectuelle dans l'université anglaise et la reconnaissance acquise par cette discipline depuis une vingtaine d'années, tout en se livrant à des réflexions

1. J. G. A. Pocock, « Quentin Skinner. The History of Politics and the Politics of History », *Common Knowledge* 10:3 (2004), p. 539. Dans des réflexions plus anciennes sur son approche, il expliqua que pour l'école dont lui et Skinner faisaient partie, le texte était à situer d'abord dans le contexte du langage et que les langages étaient les matrices dans lesquelles agissaient les textes compris comme des événements : voir « Texts as Events : Reflections on the History of Political Thought », *Politics of Discourse. The Literature and History of Seventeenth-Century England*, éd. Kevin Sharpe et Steven N. Zwicker, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1987, p. 21-34.

2. J. G. A. Pocock, *Religion: the First Triumph*, Cambridge, Cambridge U.P., 2010, p. 303.

3. Duncan Forbes, « Aesthetic thoughts on doing the history of ideas », *History of European Ideas*, 27:2 (2001), p. 101-113, article posthume publié par John Burrow.

4. Richard Whatmore et Brian Young, *Palgrave Advances in Intellectual History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

INTRODUCTION

sur son approche et sur son refus d'une méthode théorisée. Il souligne l'importance de la sensibilité envers le passé, rendue par deux images qui me semblent particulièrement pertinentes : « eavesdropping on past conversations » (écouter aux portes les conversations du passé) et la traduction¹. Cet article constitue notamment un plaidoyer pour une approche ouverte, souci partagé par son collègue et ami Stefan Collini, qui écrivit dans sa nécrologie que l'étiquette « école de Sussex » – appliquée à lui-même, Burrow et Donald Winch, co-auteurs de l'ouvrage qui constitua leur « manifeste », *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (1983) –, tout en étant trompeuse, indiquait « une même aversion pour des méthodes trop schématiques et théorisées d'étudier, et souvent d'accaparer, la vie intellectuelle du passé »². La « déclaration d'intention » indiquée par le sous-titre de ce dernier livre impliquait selon eux l'opposition, d'un côté, à l'écriture téléologique de l'histoire des disciplines et, de l'autre, à la reconstruction trop rationnelle des intentions des auteurs ou un recours trop mécaniste à leur contexte respectif. Ils définissaient ainsi leur entreprise :

À notre sens, la vocation qui permet de définir l'historien intellectuel doit comporter une sensibilité aux différentes dimensions de la pensée et de la subjectivité du passé. Sans chercher à rejeter la logique des arguments de nos auteurs, nous avons essayé dans ces études d'être également à l'écoute de leur sensibilité, de la satisfaction émotionnelle et esthétique qu'ils tiraient de leurs opinions, des styles et des genres qu'ils ont choisis (et que quelquefois ils ne pouvaient pas ne pas choisir) pour s'exprimer, et de la tension permanente entre, d'un côté, l'exigence inégalement ressentie de la cohérence, et de l'autre, le désir, pas toujours exprimé ou même reconnu, de s'accrocher à certaines intuitions profondément ressenties : processus de négociation avec soi-même, lui-même toujours tributaire des contraintes d'une position sociale particulière ou du public particulier auquel ils s'adressaient. [...] nous avons essayé de laisser sa place à l'opération indépendante du pouvoir, à la fois stimulant et contraignant, des traditions intellectuelles, et de tenir compte du rôle joué par la mode, les circonstances, et le hasard.³

Une telle présentation indique bien, à mon avis, la complexité des facteurs dont toute étude d'histoire intellectuelle doit dans l'idéal essayer de tenir compte, et la difficulté de toute tentative de théoriser une méthode. Donald Winch, spécialiste de l'histoire intellectuelle de l'économie politique, définit ainsi, dans l'ouvrage novateur consacré à la politique d'Adam Smith, une préoccupation majeure de l'historien : « s'intéresser à ce que

1. John W. Burrow, « Intellectual history in English academic life: reflections on a révolution », *Palgrave Advances in Intellectual History*, p. 8-24.

2. C'est-à-dire : « a misleading label but one that signalled a shared aversion to schematic and overly rationalised ways of addressing, and often appropriating, the intellectual life of the past », Stefan Collini, *The Guardian*, 17 novembre, 2009 : <http://www.guardian.co.uk/books/2009/nov/17/john-burrow-obituary> (consulté 31.7.2012).

3. Stefan Collini, Donald Winch, John Burrow, *That Noble Science of Politics. A Study in nineteenth-century Intellectual History*, Cambridge, Cambridge U.P., 1983, p. 5-6. Traduit par moi-même.

INTRODUCTION

Smith, ou quelqu'un comme lui, aurait pu affirmer, plutôt qu'à ce que les générations suivantes auraient aimé qu'il affirme »¹.

Le livre édité par Whatmore et Young discute également de l'histoire intellectuelle par rapport à plusieurs autres domaines, bien au-delà de la pensée politique habituelle. Une telle volonté, non pas d'hégémonisme mais d'ouverture et de dialogue, souligne un aspect important de cette branche de l'histoire : il s'agit moins d'un domaine d'étude que d'une approche du passé qui est par essence pluridisciplinaire, et qui ne peut, à mon avis, se passer du dialogue avec d'autres branches de l'histoire. Notons que pour Hugh Trevor-Roper l'histoire intellectuelle ne peut jamais être isolée des autres branches de l'histoire, car « elle est conditionnée par son contexte social et politique, et vivifiée ou déformée par les événements »². Si, traditionnellement, la pensée politique se trouvait privilégiée dans ce type de dialogue et d'interaction, il s'agit plutôt pour ce qui me concerne de l'histoire des sciences et de l'histoire culturelle, et notamment de l'histoire du livre, qui me semble un élément indispensable à l'histoire intellectuelle³. Dans un ouvrage publié en 2002, l'Américain Donald Kelley, ancien directeur du *Journal of the History of Ideas*, souligne de façon assez curieuse le lien étroit entre histoire intellectuelle et histoire culturelle : comparant ce lien à celui existant entre l'histoire « internaliste » et l'histoire « externaliste » (une différence couramment utilisée en histoire des sciences), il explique que, dans l'une, il s'agit de suivre les idées en fonction de leur dynamique interne, tandis que l'autre tente de les situer dans le contexte de leur temps, de leur lieu et de leur environnement propres, sans supposer des « continuités spirituelles ». En d'autres termes, pour lui « l'histoire intellectuelle est l'intérieur de l'histoire culturelle et l'histoire culturelle est l'extérieur de l'histoire intellectuelle ; mais dans les deux cas, il faut ramener les idées au niveau humain ».⁴

Ce dialogue entre histoire intellectuelle et histoire culturelle a récemment pris une tournure plus conflictuelle dans le sillage des travaux de Jonathan Israel sur « les Lumières radicales » : il prétend y faire une nouvelle histoire intellectuelle, qui tienne compte des contextes économique, social, politique, d'une façon que l'on ne retrouve pas chez d'autres historiens. La défense de son approche est notamment développée dans l'introduc-

1. Donald Winch, *Adam Smith's Politics. An Essay in historiographical revision*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978, p. 5, 164-5. Soulignons qu'il se réfère à l'ouvrage de Jean-Claude Perrot comme exemple d'une histoire intellectuelle de l'économie politique différente de la sienne : Winch, *Riches and Poverty. An intellectual history of political economy in Britain, 1750-1834*, Cambridge, Cambridge U.P., 1996.

2. Hugh Trevor-Roper, *Catholics, Anglicans and Puritans*, Londres, 1987, p. vii, cité par Peter Ghosh, « Hugh Trevor-Roper and the history of ideas », *History of European Ideas*, 37 : 4 (2011), p. 492.

3. Une journée d'études portant sur « Histoire du livre. Histoire des sciences. Histoire intellectuelle » a été organisée à l'Université Paris 8 le 31 mars 2012 par Will Slauter pour le Groupe de recherches en histoire intellectuelle.

4. Donald R. Kelley, *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 2-3. Je ne partage pas vraiment cette façon de voir les choses.

INTRODUCTION

tion du deuxième ouvrage de sa trilogie, *Enlightenment Contested*. Comme il croit au rôle primordial de la philosophie, qui est selon lui la force motrice dans l'histoire, il affirme la nécessité de reconfigurer le rapport entre l'histoire intellectuelle et le reste de l'histoire, afin de placer la première au centre. Si, comme il l'affirme, toutes les vraies révolutions modernes sont le résultat d'une précédente révolution conceptuelle universellement diffusée, alors « une histoire des idées reconstruite remplacera inévitablement la préoccupation à la mode pour les développements soi-disant "culturels" et sociaux ». Pour lui cette étude serait la seule qui permette de comprendre vraiment la « modernité »¹. En réponse à la critique faite par A. Lilti des deux premiers volumes de sa trilogie, il traite l'histoire culturelle, l'histoire du livre, l'histoire de la sociabilité avec ses représentants les plus éminents, comme notamment Robert Darnton et Roger Chartier, d'« indigentes » et d'« anhistoriques »². Par ailleurs, Israel prône une « nouvelle histoire intellectuelle » – distincte de celle de l'école « contextualiste » de Cambridge et de la *Begriffsgeschichte* allemande – qui l'intègre à l'histoire sociale, culturelle et politique, et qui permette un échange ou une « dialectique ». On s'y intéresserait moins à des théories et aux grands penseurs qu'au « thinking » et aux controverses. On est cependant forcé de constater que la méthode mise en œuvre par Israel dans ses livres revient en gros à la vieille histoire idéaliste des idées, dans laquelle les concepts jouent le rôle moteur dans l'histoire – comme l'ont souligné plusieurs critiques.

Pour Anthony La Vopa, c'est précisément l'approche de Jonathan Israel qui est ahistorique. Selon lui, la démarche d'Israel est viciée par son utilisation d'une mesure philosophique naïve, superficielle et rigide pour jauger la cohérence rationnelle des textes et pour expliquer leur rôle historique, et puis pour en tirer des conclusions non justifiées concernant leur contenu. Ainsi, les ouvrages sur les « Lumières radicales » constitueraient « un exercice de présentisme » qui se substituerait à une vraie compréhension historique et qui peut appauvrir plutôt qu'enrichir l'étude des Lumières, car la logique est essentiellement philosophique au lieu d'être historiquement fondée. Cette logique est notamment présente dans la présentation, relevée par de nombreux critiques, des Lumières radicales comme un « package », puisqu'elles fonderaient un ensemble cohérent de principes qui s'impliqueraient les uns les autres³. Cet ensemble est défini de façon arbitraire, en plaquant sur ces penseurs une exigence de cohérence philosophique et une

1. Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford U.P., p. 14-15.

2. Jonathan I. Israel, « L'histoire intellectuelle des Lumières et de la Révolution: une incursion critique », *La Lettre clandestine*, 19 (2011), p. 197-198. Voir Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales HSS*, 2009, n° 1, p. 171-206.

3. A. La Vopa, « A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment », *The Historical Journal*, 52, 3 (2009), pp. 717-738.

INTRODUCTION

conception des éléments de notre modernité perçus comme moralement louables¹.

Anthony La Vopa propose donc sa propre conception de l'histoire intellectuelle, très éloignée de toute tentative d'identifier les « gagnants » et les « perdants ». Centrée sur les dimensions et les propriétés rhétoriques des textes largement entendues, elle conçoit l'écriture comme une action précisément située et destinée à un public précis. De cette façon, on peut selon lui creuser les significations sociales et culturelles de textes philosophiques et retrouver le sens qu'avaient dans le passé des idées apparemment familières : il s'agit de comprendre pourquoi des idées et des configurations d'idées qui nous semblent irrationnelles ou contradictoires faisaient sens pour ceux qui les défendaient. Pour ce faire, nous devons essayer de comprendre le rôle qu'elles jouaient non seulement dans les débats publics, mais également dans une gamme très large de sources privées, qui peuvent également éclaircir l'importance des idées du passé pour nous. Selon lui, « le défi auquel l'histoire intellectuelle se trouve confrontée est d'intégrer ces modes de recouvrement de la signification dans une herméneutique qui entende les consonances comme les dissonances entre [ces différentes formes d'écriture] »². Il trouve légitime la question posée par J. Israel de savoir comment la recherche historique peut rendre actuel et utile pour nous le contenu intellectuel des Lumières. Il se retrouve de même dans le souci d'opérer une rupture méthodologique dans l'étude de l'histoire intellectuelle des Lumières, relevant en particulier la revendication d'une méthode « controversialiste », qui privilégie non pas les grands théoriciens du passé, mais les débats. En effet, Israel propose d'étudier l'interaction entre la société et les idées comme une série de rencontres dans lesquelles des concepts partiellement partagés et partiellement contestés sont la principale force directrice³. Si l'on fait abstraction de cette affirmation du rôle primordial joué par les concepts (mot à mon sens problématique ici), la revendication d'une méthode « controversialiste » peut s'avérer fertile, et elle s'approche par certains côtés de ma propre pratique de l'histoire intellectuelle ainsi qu'on le verra.

Ma propre conception de l'histoire intellectuelle a des affinités avec celle des historiens du Sussex : il s'agit non pas d'une méthode facile à conceptualiser, mais d'une attitude, d'une sensibilité, d'une tentative de saisir une

1. On peut mettre en opposition une telle conception et la remarque de Stefan Collini, pour qui une partie de l'intérêt de l'histoire intellectuelle réside dans l'observation de la façon dont des constructions théoriques successives s'effondrent ou s'effritent sous la pression de la critique, ou dont elles sont contournées quand l'attention culturelle se déplace vers d'autres aspects de la réalité (« pattern of practices ») : Stefan Collini, *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 5.

2. La Vopa, « A New Intellectual History ? », p. 730-737 ; il reproche aussi à Israel sa lecture « plate » des textes.

3. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 23. Ces intentions ne sont malheureusement pas mises à l'œuvre dans ces livres.