

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

1 | 2007
Varia

Jonathan I. ISRAEL, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*

Traduction de Pauline Hugues, Charlotte Nordmann et Jérôme Rosanvallon, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, 940 p., 24 cm, 37 €.

François Laplanche



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5246>

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2007

Pagination : 128-131

ISBN : 978-2200-92332-7

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

François Laplanche, « Jonathan I. ISRAEL, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2007, mis en ligne le 18 janvier 2010, consulté le 26 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/5246>

Tous droits réservés

d'une invention, production, reproduction et continuelle reprise de préjugés dénués de tout fondement ; en ce sens, la lecture que nous proposent les auteurs est édi ante, dans les diverses acceptions du terme. Le même lecteur ne peut qu'être parfois dérangé par le mélange inhabituel de analyses de textes et de forts jugements de valeur. Par ailleurs, la démonstration est régulièrement alourdie par l'utilisation de la « méthode Coué » par les auteurs : à force de dénoncer et de vouloir effacer le distingué entre antijudaïsme classique et antisémitisme racial, les auteurs risquent en effet de susciter au mieux la lassitude de leur lecteur, au pire ses doutes. Leur foi ferme en les analyses expéditives d'un John Cornwell ne saurait les exonérer d'une observation plus balancée. De la même manière, la tendance à la généralisation et l'insistance à vouloir assimiler les deux notions conduisent à des anachronismes, voire à des considérations téléologiques : la Shoah est-elle forcément l'aboutissement logique, inéluctable de l'antijudaïsme/antisémitisme catholique ? Il peut être regrettable qu'au nom de la réclamation à un droit à l'engagement le jugement laisse parfois à désirer.

Dominique TRIMBUR,

Centre de Recherche français de Jérusalem.

Jonathan I. ISRAEL, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Traduction de Pauline Hugues, Charlotte Nordmann et Jérôme Rosanvallon, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, 940 p., 24 cm, 37 €.

Ce livre monumental, traduit de l'anglais sur l'édition originale publiée en 2001 par Oxford University Press (*Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*), est l'œuvre d'un professeur à l'*Institute for Advanced Study* de Princeton, dont les travaux précédents couvrent un champ étonnamment large, de l'Europe (principalement les Pays-Bas) à l'Amérique latine, en passant par la diaspora juive de par le monde. Parmi les courants qui se disputent l'audience de l'opinion au XVIII^e siècle : l'apologétique confessionnelle, les Lumières « modérées », les Lumières « radicales », l'auteur a pris le troisième comme objet de sa recherche, et la thèse centrale du livre consiste à démontrer que les Lumières radicales sont nées de la propagation en Europe de l'œuvre de Spinoza. Il s'agit bien de l'Europe entière, et J. I. Israel reproche aux historiens qui l'ont précédé de n'avoir pas pris en compte la dimension européenne des Lumières, et d'avoir voulu en faire une création anglaise ou française. Dans le domaine français, l'affirmation paraîtra un peu audacieuse pour qui a lu P. Chaunu, J. Delumeau, R. Mandrou et A. Dupront.

Mais qu'étaient donc ces Lumières, à la fois européennes et radicales ? La réponse à la question requiert de les comparer avec les Lumières « modérées », qui privilégient, sous une attitude déférente envers la religion

révélée, les affirmations métaphysiques et morales que la raison ou la conscience seules suffisent à poser. Au théisme providentialiste des modérés, les radicaux opposent soit un pur athéisme, soit un déisme non-providentialiste (renouvelé de l'épicurisme antique) ; à la doctrine du libre arbitre, garante de la responsabilité morale de chaque sujet, ils objectent la nécessité inéluctable avec laquelle le cours de la nature enchaîne les actes humains ; écartant la doctrine de la rétribution éternelle, ils affirment l'extinction de la personne avec la mort du corps. Athéisme et immoralisme apparaissent ainsi comme les deux traits majeurs des Lumières radicales : on y ajoutera la critique impitoyable des Saintes Écritures, jugées fausses et scandaleuses pour l'honnête homme, l'opposition aux autorités religieuses, politiques et sociales, l'incitation à la recherche du bonheur ici-bas (ce qui suppose l'émancipation des femmes, y compris dans le domaine sexuel).

Pour démontrer l'étendue de l'influence européenne de Spinoza, source de ces Lumières radicales, J. I. Israel a lu une somme impressionnante d'imprimés et de documents d'archives, publiés ou conservés dans tous les États de l'Europe du Nord ou de l'Europe méditerranéenne. Seule Genève est laissée dans l'ombre, peut-être parce qu'elle fut la capitale des « Lumières modérées » ? Mais Rousseau a droit aux pages terminales du volume. La bibliographie des sources primaires comprend plus de 800 titres, et celle des sources secondaires plus de 900 ! Par le labeur de cette infatigable érudition, nous sont restitués les écrits et les pensées de nombreux personnages, qui apparaissent maintenant comme secondaires, mais furent en leur temps d'indispensables intermédiaires culturels. La force de la démonstration de l'auteur tient à ce qu'il ne s'est pas contenté d'enchaîner des analyses de contenu. Il nous dévoile les relations, les voyages, les correspondances de ses personnages. Il a dépouillé les catalogues de bibliothèques et les comptes rendus publiés dans les revues savantes, alors en pleine expansion. Il résulte de ce considérable travail un tableau très complet de l'essor européen des Lumières radicales. Certains exposés auraient sans doute gagné à être resserrés : ainsi, l'auteur fait passer sous les yeux du lecteur l'ensemble des ouvrages de Spinoza en les situant successivement au cœur des débats qu'il suscitèrent. Mais, arrachée à la pure histoire de la philosophie, la genèse du système de Spinoza et sa relation précise au cartésianisme s'en trouve un peu obscurcie.

La quatrième page de couverture présente ainsi le volume : « Dans ce livre, à la fois synthèse encyclopédique et programme de recherche novateur, Jonathan Israel propose de réviser en profondeur notre représentation des Lumières et de la modernité ». Les lignes qui précèdent ont justifié les termes de « synthèse encyclopédique ». Quant au « programme de recherche », nous aimerions indiquer, à titre d'hypothèse de travail, quelques conditions auxquelles il devrait satisfaire pour s'imposer en faisant taire les critiques.

On trouvera d'abord que l'enquête de l'auteur se situe dans le champ de la classique « histoire des idées » : celle-ci progresse par analyse et

comparaison des contenus, aboutissant à une cartographie de « l'in uence » de Spinoza. À cette problématique de l'in uence (af née et év aluée ici par les procédures de l'histoire du livre), on pourrait préférer une étude des diverses lectures de Spinoza ou, en d'autres termes, une étude de l'appropriation de l'œuvre de Spinoza par les différents lecteurs. Le trajet d'une œuvre, entre l'auteur et les destinataires, ne va jamais sans l'activité des sujets récepteurs : d'un même texte, ils produisent des lectures différentes ou opposées. Ceci contribuerait à dégager des spéci cités « géographiques » du spinozisme (car les problèmes politiques et religieux sont différents d'un État de l'Europe à l'autre et l'on ne peut simplement diviser l'Europe des Lumières en deux camps : celui des bons, qui sont progressistes et éclairés, celui des méchants, qui sont réactionnaires et ignorants). Cette attention à l'appropriation du spinozisme parviendrait aussi à l'affecter d'une histoire : ainsi le progrès des sciences de la vie favorise-t-il la lecture matérialiste de Spinoza, comme en témoigne l'évolution du spinozisme de Diderot.

Ajoutons que ce problème de la réception de Spinoza par le lecteur est d'autant plus important que les pensées du grand philosophe ont été présentées à l'Europe par ses adversaires, qui ne les ont pas toujours comprises en leur fond et, surtout, dans leur systé maticité : ils en ont plutôt observé des thèses dispersées, jugées par eux absurdes, scandaleuses ou périlleuses. Et il n'est pas sûr que les « spinozistes » aient mieux pénétré leur auteur préféré. La haute dif culté de l'œuvre du philosophe e xplique d'ailleurs par elle-même les aléas de sa réception. Jugée comme athée par les Lumières radicales, la pensée de Spinoza a été quali ée au contraire par Kant et par Hegel de « mysticisme a-cosmique ». Il existe ainsi, comme le remarquait Bréhier, un « endroit » et un « envers » de la pensée de Spinoza, qui a beaucoup compliqué et diversi é la réception de son œuvre.

La volonté de synthèse qui habite l'auteur le conduit à détecter dans beaucoup des textes qu'il étudie des zones de superposition entre Lumières radicales et modérées : la critique de l'Écriture sainte et des clé ricalismes, l'insistance sur la morale naturelle, la dé ance en vers les traditions. Ces convergences, judicieusement remarquées, expliquent des alliances inattendues ou des con its « à front renversé », mais elles enveloppent dans une certaine brume les spéci cités de l'apport de Spinoza. Ce brouillage du paysage tient sans doute à ce que l'histoire culturelle ne peut pas se borner à la confrontation de thèmes exposés dans des livres ou à ce qu'on appelle traditionnellement « l'histoire des idées », par opposition à l'histoire « matérielle ». En fait, ce sont de nouvelles pratiques culturelles qui font chanceler les anciens mondes, et pas d'abord la publication de nouveaux livres. L'application de méthodes philologiques et historiques à la Bible (ce qu'on a appelé « la critique ») aboutit à la découverte encore mal assurée d'une humanité « sauvage », différente de l'humanité occidentale, jugée seule raisonnable, et cette conviction est fortement étayée par les récits de voyages, entrepris dans le sillage des « grandes découvertes ». Les progrès

de la physique mathématique de Galilée à Newton imposent l'idée d'une légalité universelle, qui privilégie la gloire du Dieu de la raison au détriment du Dieu anthropomorphe des Écritures. Le passage de la féodalité à l'État souverain, qu'il soit monarchique ou républicain, entraîne la mise au pas du pouvoir spirituel, car la souveraineté, devenue indépendante de la propriété de la terre, ne se divise pas. Ces ondes nouvelles ont été captées par le puissant génie de Spinoza et plus ou moins répercutées dans le « spinozisme » du XVIII^e siècle. C'est à ce niveau profond, plus déterminant que celui des « idées », qu'il faut aller, croyons-nous, pour comprendre l'éclosion et le succès des nouvelles pensées. Dans quelle proportion furent-elles « modérées » ou « radicales » ? Hormis plusieurs cas très clairs, repérables par de longs et âpres combats, leurs eaux se côtoyèrent de si près que la sagesse de Salomon elle-même aurait de la peine à les démêler.

Le mérite essentiel de l'imposante construction de J. I. Israel consiste à mettre en plein jour une nouvelle question, celle de la précocité des Lumières radicales. Quelles que soient les mises au point qu'appellera sa thèse, cette précocité avait besoin d'être mieux appréciée et, dans cette perspective, l'accueil fait à Spinoza (ou, mieux, l'invention du « spinozisme » ?) apparaît comme un symptôme, autant qu'une cause, de cette précocité brillamment démontrée par l'impressionnante érudition de J. I. Israel.

François LAPLANCHE,
Centre national de la Recherche scientifique.