

Les Lumières radicales et le politique

Études critiques sur les travaux
de Jonathan Israel

Sous la direction de Marta García-Alonso



HONORÉ CHAMPION
PARIS

© 2017. Éditions Champion, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

INTRODUCTION¹

(...) Radical Enlightenment was incontrovertibly the one «big» cause of the French Revolution. It was the sole fundamental cause because politically, philosophically, and logically it inspired and equipped the leadership of the authentic Revolution. It could do so because the Radical Enlightenment alone offered a package of values sufficiently universal, secular, and egalitarian to set in motion the forces of a broad, general emancipation based on reason, freedom of thought, and democracy (*Revolutionary Ideas*, p. 708).

Quatorze années se sont écoulées depuis la publication du premier volume de Jonathan Israel sur les Lumières radicales (*Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*). Les principes fondamentaux concernant l'influence des philosophes dénommés radicaux dans la modernité sont demeurés stables pendant toute une décennie, bien qu'il ait progressivement développé dans ses travaux certains concepts, ou rectifié des aspects de certains autres. Durant tout ce temps-là, ces huit cents premières pages sont devenues quatre mille, distribuées en cinq volumes, dont le dernier remonte à 2014 : *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*². Cette œuvre monumentale a

¹ L'origine de ce volume remonte à séminaire qui a eu lieu au Collège d'Espagne à Paris en novembre 2013 dans le cadre du projet de recherche espagnol : *Los primeros pasos del laicismo: Spinoza y Bayle*. Projet financé par le Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2010-15578) et dirigé par Marta García-Alonso. Certains des auteurs de ce volume étaient présents à ce séminaire et d'autres se sont joints au projet de publication par la suite. Cependant, ce livre n'aurait pas vu le jour sans le soutien apporté dès le début par Antony McKenna. Je lui suis particulièrement reconnaissante pour son soutien, son aide et ses encouragements tout au long du processus d'édition.

² Les travaux de Jonathan Israel auxquels on fait ici référence sont *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750* (2001), 847 pages ; *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752* (2006), 1009 pages, et *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790* (2011), 1083 pages (tous les trois édités par Oxford University Press). Aussi, *A Revolution of the Mind, Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press (2010), 296 pages ; *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press (2014), 888 pages.

suscité l'intérêt des historiens et des philosophes, mais également des experts en sciences politiques, ce qui a donné lieu à des commentaires les plus variés sur la thèse générale d'une séparation entre Lumières radicales et modérées, ainsi que sur la volonté de relier les Lumières radicales au spinozisme, en passant par la proposition de conjuguer la métaphysique d'une époque avec la doctrine politique de ses auteurs. On peut donc affirmer sans exagérer que ses travaux constituent une lecture incontournable pour tous ceux qui travaillent actuellement sur les Lumières, soit pour étayer ses thèses, soit pour les critiquer, mais toujours dans le cadre du dialogue avec ses propositions.

Or, si l'ensemble de son œuvre a suscité tant d'intérêt de la part des experts les plus divers³, pourquoi entreprendre un nouveau travail sur ses hypothèses ? Le motif qui nous anime à réaliser ce projet est notre conviction que ses thèses politiques ont été quelque peu négligées. Pourtant, quoique les spécialistes aient surtout discuté des aspects religieux et philosophique de son projet, Israel soutient qu'elle comporte en outre une dimension politique incontournable puisque les institutions démocratiques, les théories républicaines et les révolutions mêmes du XVIII^e siècle trouvent leurs racines dans cette idéologie radicale.

En effet, on sait qu'Israel soutient que la critique de la superstition, l'impossibilité d'établir la morale dans la religion, et la division nécessaire entre la religion et la politique, constituent une des matrices essentielles des Lumières radicales. Il s'agit d'un des aspects décisifs pour les distinguer des Lumières modérées, qui, de leur côté, aspirent à une

³ Il est impossible de mentionner ici les nombreuses études qui ont suivi la publication de l'œuvre d'Israel. Signalons-en seulement quelques-unes (dans les différents articles de ce volume certaines autres seront mentionnées) : *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique* dir. Catherine Secrétan, Eric Mechoulan, Gérard Bras, Laurent Bove, Tristan Dagron, Paris, Éditions Amsterdam, 2007 ; *Concepts of (Radical) Enlightenment. Jonathan Israel in Discussion*, éd. Grunert, Frank, Halle, IZEA Kleine Schriften, 2014. Numéro spécial : « Lumières radicales, radicalisme des Lumières », *Lumières*, 13 (2009) ; Annelien De Dijn, « The Politics of Enlightenment from Peter Gay to Jonathan Israel », *The Historical Journal* 55 (2012), p. 785-805 ; Wiep van Bunge, « Radical Enlightenment: A Dutch Perspective » dans *Essays on Spinoza, Spinozism and Spinoza Scholarship*, éd. Wiep van Bunge, Leiden, 2012, p. 189-209 ; Russ Leo, « *Caute*: Jonathan Israel's Secular Modernity », *Journal for Cultural and Religious Theory* 9 (2008), p. 76-83 ; Anthony La Vopa, « A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment », *The Historical Journal* 52 (2009), p. 717-738 ; Giuseppe Ricuperati, « In Margine al *Radical Enlightenment* di Jonathan I. Israel », *Rivista Storica Italiana* 115.1 (2003), p. 285-329 ; Siep Stuurman, « Pathways to the Enlightenment. From Paul Hazard to Jonathan Israel », *History Workshop Journal* 54 (2002), p. 227-235 ; *The Ashgate Research Companion to the Radical Enlightenment* (Aldershot, Ashgate), éd. Steffen Ducheyne, verra le jour en 2017.

réconciliation entre la philosophie et la foi. René Descartes, Thomas Hobbes, Isaac Newton, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff, et Voltaire, entre autres, appartiennent aux rangs de ces modérés qui n'ont jamais contesté le *statu quo* politique et social. Il y a plusieurs lectures de la relation entre Lumières, modernité et religion qui diffèrent largement de celle d'Israël, bien entendu. Selon David Sorkin, la croyance religieuse aurait été un des moteurs les plus importants des Lumières ; John Pocock a mis l'accent sur le rôle des arminiens dans les Lumières aux Pays-Bas ; Thomas Sheehan a souligné l'importance du lien entre herméneutique biblique et Lumières ; et Michael Gillespie défend l'idée selon laquelle on doit comprendre les Lumières à partir de ses sources ontologiques nominalistes⁴. Cependant, d'une manière ou d'une autre, tous s'accordent pour désigner la critique religieuse comme étant l'élément constitutif des Lumières. La raison avancée s'avère convaincante : bien que les philosophes des Lumières revendiquent la liberté d'expression, critiquent l'église et révisent le concept de raison et son rapport à la religion, la connivence d'une grande partie des matérialistes français avec la monarchie et l'absolutisme n'en est pas moins évidente. Margaret Jacob est l'une des historiennes qui soutient cette interprétation, de sorte que, selon elle, la modernité politique fondée sur des concepts tels que la pluralité, le consensus, le débat, la représentation ou les élections – pour n'en citer que quelques-uns – s'appuient sur les pratiques inspirées de la franc-maçonnerie, et non pas sur la tradition philosophique française du matérialisme⁵.

En revanche, Israël soutient que la véritable source de notre modernité politique repose sur les origines non-chrétiennes des Révolutions américaine et française. Il est vrai que les théoriciens modérés de Lumières défendront l'amélioration des conditions sociales et politiques, mais ils ne soutiendront jamais que ces pratiques puissent remettre en question le

⁴ David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton, 2008 ; J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 1, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, Cambridge, 1999 ; Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton, 2005 ; Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, 2008.

⁵ « Modern civil society was invented during the Enlightenment in the new enclaves of sociability of which freemasonry was the most avowedly constitutional and aggressively civic » (M. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 15). De même, M. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, (1981), second revised edition, Morristown, The Temple Publishers, 2003.

statu quo. Pourtant, les philosophes radicaux des Lumières ont critiqué le système dans son ensemble, qu'il désignaient comme corrompu à la source même de sa légitimation, où ces philosophes attaquaient aussi bien les préjugés scientifiques et philosophiques, que la superstition religieuse et l'abus de privilèges de la hiérarchie sociale et politique... Le combat contre l'erreur et l'ignorance allaient de pair avec la lutte contre la corruption institutionnelle et politique, où la religion occupait une place privilégiée.

Israel se retrouve sur ce point proche des historiens tels que Peter Gay⁶ car, bien qu'ils ne désignent ni la même tradition philosophique ni le même modèle politique, tous deux s'accordent pour bannir des auteurs comme Voltaire ou Rousseau de la « véritable » histoire des Lumières. La raison est, encore une fois, politique : lorsque ces philosophes appelaient à *écraser l'infâme*, l'unique ennemi auquel ils s'attaquaient était l'église, alors que l'absolutisme monarchique demeurait exempt de tout reproche. De ce fait, bien que Gay considère que la tradition anglaise des Lumières était à l'origine de l'héritage politique moderne – le moteur principal qui a permis l'émergence du libéralisme et de ses institutions – et qu'Israel, quant à lui, l'attribue à la tradition spinoziste et au républicanisme, tous deux soutiennent que les seuls philosophes qui méritent une place dans le panthéon des Lumières sont ceux qui critiquent et la superstition et les abus et usages impropres de l'autorité politique monarchique. Plus encore, contrairement aux modérés, les philosophes tels que Diderot ou d'Holbach soutiennent que la vérité peut être enseignée et que l'on doit par conséquent instruire la société, l'éloigner des superstitions et des préjugés religieux, et montrer que rien n'échappe à la critique philosophique puisque rien ne peut être au-delà du critère qu'elle impose. C'est pourquoi la philosophie, selon Israel, constitue le pilier de ce nouveau système, qui conteste l'existence d'un ordre prédéterminé car elle possède un objectif politique et apparaît comme le seul moyen de dépasser le despotisme et d'évoluer vers le républicanisme :

It was precisely their insistence that reason is man's sole guide in ordering society and morality which pushed the Radical Enlightenment inexorably towards democratic republicanism, and, equally, the contrary claim that

⁶ P. Gay, *The Enlightenment. An interpretation* : vol. 1 : *The Rise of Modern Paganism* ; vol. 2 : *The Science of Freedom* (1966-69), revised edition, London, W. W. Norton & Company 1995-96. Israel reconnaît ouvertement sa dette envers Peter Gay lorsqu'il affirme que le programme des Lumières était la sécularisation, le cosmopolitisme et, surtout, la liberté sous toutes ses formes (Cf. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 3).

the moral and social order rests on tradition and hierarchy that tilted the moderate mainstream more and more against 'reason and philosophy' and towards precedent and sentiment as the prime defence of monarchy, nobility, and ecclesiastical authority. In the end this destroyed the moderate Enlightenment, handing the initiative to outright reaction and Counter-Enlightenment, on the one hand, and the revolutionary underground on the other.⁷

C'est donc la conjonction de la critique religieuse et politique qui constitue l'objectif fondamental de l'œuvre d'Israel et qui rend sa position si intéressante. Nous prétendons dans ce recueil examiner en profondeur ces hypothèses, en dialogue avec Israel lui-même. Dans quelle mesure Spinoza a-t-il été un défenseur de l'égalitarisme politique ? Peut-on dissocier la critique religieuse et la défense de la tolérance universelle de la défense de la monarchie chez Pierre Bayle ? Peut-on à juste titre qualifier de modérés des auteurs tels que Mandeville ou Montesquieu, alors qu'ils défendent des idées qui pourraient parfaitement s'inscrire dans le cadre des Lumières radicales ? Israel propose-t-il une interprétation juste d'un auteur aussi controversé que Rousseau ? Diez ou Vico peuvent-ils légitimement être qualifiés de spinozistes ? Devrait-on célébrer la philosophie de Diderot comme un démocratisme révolutionnaire ? Raynal était-il un défenseur de l'esclavage et doit-il par conséquent être exclu de la tradition radicale ? D'Holbach était-il oui ou non un défenseur du républicanisme et de la démocratie ? Voilà quelques-unes des questions soulevées par les auteurs de ce recueil.

Dans son étude « L'égalitarisme et la rationalité sont-ils des visées radicales et spinozistes ? », Julie Henry revient sur les affirmations de Jonathan Israel sur la défense d'un rationalisme moral et d'un égalitarisme militant comme deux critères constitutifs des Lumières radicales, en commentant le premier chapitre de son ouvrage *A Revolution of the Mind*. Cela la conduit à déclarer que le pragmatisme de la philosophie politique et éthique de Spinoza pourrait en réalité sembler plus radical encore, en affirmant que les gouvernants sont tout aussi déterminés par leurs passions que les gouvernés, et en concevant parallèlement une forme de salut autre que rationnel, à savoir un salut des ignorants. Ce n'est pas pour dire que la radicalité n'est pas en fait spinoziste (ou bien, plus spinoziste que spinozienne). Elle se demande au contraire si Spinoza ne serait pas plus radical que la radicalité des Lumières que désigne Israel. Pour Henry, la radicalité ne serait pas du côté d'un égalitarisme et

⁷ Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 941.

d'un rationalisme peu compatibles avec les textes spinozistes, mais plutôt du côté spinozien qui consiste à accepter les hommes tels qu'ils sont, pour penser à partir de là des trajectoires plurielles et singulières.

Si Spinoza est incontestablement l'auteur principal de l'œuvre d'Israel, on peut affirmer que Pierre Bayle arrive au deuxième rang par l'intérêt et l'importance accordés à ses œuvres. Dans « La place de Pierre Bayle dans les Lumières radicales », Antony McKenna soutient que, bien que Bayle joue un rôle à la fois crucial et complexe dans l'évolution de la pensée des Lumières, c'est une lecture tronquée et simplifiée de cette œuvre immense qui marque les esprits des philosophes du XVIII^e siècle : sa démonstration de l'irrationalité de la foi leur suffit pour disqualifier celle-ci, et leur rationalisme fait fi de son « scepticisme » gassendiste ; ils sous-estiment l'importance de son rationalisme moral et ignorent son conservatisme politique. Dans son article, McKenna précise les exigences du rationalisme moral et indique les limites du domaine de la tolérance et des droits de la conscience erronée, qui est celui des vérités « spéculatives » ou « particulières » de la foi auxquelles les hommes tiennent par passion, par intérêt, par goût et par zèle. On pourrait penser que, aux yeux de Bayle, il est du devoir du souverain de protéger ses citoyens s'ils sont injustement persécutés ; or, McKenna nous signale que, si le souverain décide d'exclure les croyants minoritaires, cela constitue un acte politique parfaitement légitime aux yeux de Bayle (le roi en « répondra devant Dieu »), parce que ce n'est pas en soi un acte de persécution. C'est la force exercée contre la conviction de la conscience des huguenots qui constitue la persécution que Bayle refuse, mais cette conviction ne le conduit pas à la remise en cause de l'autorité politique. La doctrine baylienne de la tolérance s'accompagne ainsi d'un conservatisme politique intransigeant.

Nul n'ignore que la philosophie de Spinoza et de Bayle se développe dans le contexte des Pays-Bas, et c'est dans ce cadre qu'Israel a construit sa critique des histoires des Lumières qui situent son épice centre en Angleterre, comme le font Margaret Jacob ou Peter Gay. Mais, en dépit de l'attention que les ouvrages d'Israel ont portée au contexte intellectuel du XVII^e siècle néerlandais, Elena Muceni considère que la figure de Bernard Mandeville, auteur anglais mais formé aux Pays-Bas, a été plutôt négligée dans ses analyses (« Mandeville et les Lumières radicales »). Pourtant, la considération de l'influence de Mandeville sur les auteurs français analysés aurait apporté, selon Muceni, des outils d'interprétation essentiels pour orienter tout particulièrement l'étude proposée par Israel de l'éthique des penseurs « radicaux », ainsi que celle de la naissance de

l'économie politique. Pour Muceni, ce sont là, en effet, les deux domaines où l'œuvre de Mandeville, en agissant comme une médiatrice de la pensée radicale du XVIII^e siècle, a marqué de ses empreintes intellectuelles les plus profondes et les plus fertiles la philosophie des Lumières.

Ensuite, Fabrizio Lomonaco, dans son article « Jonathan Israel lecteur de Vico », met en lumière la relation entre philosophie et politique dans la recherche d'Israel en analysant la pensée du philosophe napolitain Giambattista Vico et les valeurs modernes de « liberté de conscience », « démocratie » et « tolérance ». Ces valeurs-là agissent dans le contexte culturel général et philosophique, sur les plans de la religion et de la vie civile, de même que la controverse sur l'« athée vertueux » de Bayle, Spinoza et le spinozisme. Pour Vico, la vie en commun est le résultat d'une action créatrice, d'une conquête lente et pénible, d'une transformation draconienne du genre humain qui arrive à la ratio, en passant inévitablement par l'autorégulation de la forme sensible dans l'état de fantaisie farouche. Pour Lomonaco, l'intention de Vico est de remodeler la vie civile de manière anthropologique ; c'est cette ambition qui constitue l'héritage de la *Scienza Nuova*.

Benoît Caudoux nous montre que la critique qu'émet Rousseau à l'égard des philosophes modernes s'appuie sur le terrain de la sociabilité, et conduit à un renouvellement essentiellement moderne de l'écriture de soi. Si, en dernière analyse, c'est une forme de rationalité corrompue que critique Rousseau, la mauvaise rationalité des philosophes est par nature liée à leur vie urbaine, mondaine et à des langues plus « faites pour le bourdonnement des divans » que « favorables à la liberté ». D'après Caudoux, Rousseau comprend qu'une pensée politique rationnelle et théorique, objective, est vaine et inutile sur le plan pratique de l'amélioration des sociétés. Ce qu'il faut, c'est créer des situations, des environnements favorables à un meilleur développement de la sociabilité et de la perfectibilité, c'est-à-dire à leur développement conforme à la nature. La politique de Rousseau prendra ce sens d'inscription de l'individu dans des environnements favorables à son bon développement.

Dans son article, « Jean-Jacques Rousseau est-il un auteur radical ? », Péter Balázs avoue qu'il lui paraît assez évident que la pensée de Rousseau ne s'intègre pas sans difficulté dans les cadres d'interprétation proposés par Jonathan Israel. Entre 2001 et 2013, affirme Balázs, la place qu'Israel attribue à la pensée de Jean-Jacques dans la tradition radicale et dans la préparation intellectuelle de la Révolution a subi d'importantes modifications : les lecteurs fidèles d'Israel auraient donc mérité une explication qui rendrait transparentes la teneur et la raison de ces changements.

L'égalitarisme indiscutable et l'attachement inébranlable du philosophe de Genève à la forme démocratique de l'exercice du pouvoir ne s'enracinent guère dans le monisme spinoziste, selon Balázs. Son radicalisme politique ne s'accompagne donc nullement d'un radicalisme religieux, ce qui paraît affecter assez gravement la construction intellectuelle d'Israel, qui, dans le troisième volume de la tétralogie, admet que « *his [Rousseau's] radicalism largely confined to the political sphere* ».

Dans le droit fil de certaines critiques adressées ces dernières années au modèle théorique élaboré par Jonathan Israel, Olivier Ferret s'interroge sur sa conception de la diffusion des idées en mettant l'accent sur les limites d'un schéma strictement communicationnel, qui envisagerait les textes comme les simples véhicules de contenus idéologiques (l'approche « controversialiste » prônée par J. Israel). Ferret met à jour l'émergence d'une pensée du politique chez Voltaire dont il faudrait rechercher l'expression dans des textes paramétrés par d'autres genres que ceux privilégiés par Israel : celui-ci privilégie ceux qui sont organisés comme des sommes philosophiques, qu'ils relèvent du cadre souple des mélanges ou qu'ils participent de la construction d'œuvres alphabétiques. Outre les textes de fiction, les ouvrages historiques, en tant qu'ils conduisent à une réflexion sur le pouvoir et ses mécanismes, doivent ainsi faire partie intégrante de l'enquête, afin de mesurer les enjeux politiques qui sous-tendent l'écriture de l'histoire telle que la pratique Voltaire.

Si Voltaire nous incite à reconsidérer les limites entre Lumières radicales et modérées, comme l'affirme Ferret, María José Villaverde estime que l'abbé Raynal devrait se retrouver parmi les modérés. Dans *Democratic Enlightenment*, Israel considère *L'Histoire des deux Indes*, l'ouvrage le plus important de Raynal, écrit avec la participation de Diderot, comme « un des livres les plus radicaux ». Mais, d'après Villaverde, deux conceptions idéologiques opposées se superposent dans *L'Histoire des deux Indes* : d'une part, la pensée réformiste de Raynal qui défend l'ordre existant, et de l'autre, la pensée révolutionnaire de Diderot. Cette hypothèse amène Villaverde à soutenir que Raynal, par sa défense de la colonisation et de l'esclavage, comme aussi par le racisme plus ou moins voilé de certains paragraphes, ne peut être considéré ni comme un auteur radical ni comme un disciple de Diderot.

Or, le Diderot politique que nous présente Paolo Quintili dans son article « Diderot dans les Lumières radicales selon J. I. Israel. De quelle "radicalité" parle-t-on ? » ne correspond pas tout à fait à la radicalité que lui confère Israel. Pour Quintili, il y a eu une évolution importante dans la pensée politique de Diderot, dont Israel ne semble pas tenir assez

compte. Il nous propose de parler plutôt de «démocratism révolutionnaire» chez Diderot, au lieu de «démocratie» tout court. Aussi, Quintili soutient que ce qu'Israel considère comme relevant des «Lumières modérées» en philosophie politique pèse lourd dans le cadre de la pensée politique de Diderot, contrairement à l'opinion de l'historien américain. Les philosophies de Locke et de Montesquieu ont joué, d'après Quintili, un rôle important, car elles ont contribué – par des cheminements souvent non-linéaires – à la «radicalité» et à l'originalité de la pensée du directeur de l'*Encyclopédie*, même dans sa vieillesse.

Dans le même ordre d'idées, John Christian Laursen et Whitney Mannies soutiennent, dans leur article «Diderot and Diez: complicating the Radical Enlightenment», que Diderot souscrit aux mêmes principes spinozistes que ses collègues philosophes radicaux, Helvetius et le baron D'Holbach, mais qu'il diverge manifestement sur leur vision de la nature, ainsi que sur les conclusions morales et politiques qu'ils ont tirées. Les différences entre ces penseurs – qui constituent pour Israel les principaux représentants des Lumières radicales – obligent à remettre en question la thèse selon laquelle les idées spinozistes s'articulent autour d'un ensemble philosophique indivisible et d'une parfaite cohérence logique. Selon Laursen et Mannies, Heinrich Friedrich Diez complique le sujet de manière différente, car bien qu'il ait pu être d'une certaine manière spinoziste, il a aussi été proche de l'Islam et s'est finalement converti en chrétien conservateur. Si son engagement à l'égard du spinozisme – qui lui vaut son inscription parmi les «radicaux» – a duré si peu, ne devrions-nous pas y réfléchir à deux fois avant de le classer dans cette catégorie? Laursen et Mannies considèrent que les engagements en matière de philosophie sont parfois plus fugaces et inconsistants que ne le prétend Israel.

C'est sur la définition du concept de démocratie dans le cadre des Lumières radicales que Javier Peña présente «quelques remarques». Il considère qu'il est nécessaire de nuancer la thèse d'Israel selon laquelle les auteurs des Lumières radicales seraient à l'origine de la démocratie moderne. En examinant les positions de Spinoza et de d'Holbach, la prétendue cohérence entre les positions métaphysiques, religieuses et politiques des «radicaux» et des «modérés» est mise à l'épreuve. D'après Peña, lorsqu'on fait référence à Spinoza, la cohérence entre monisme matérialiste, anthropologie naturaliste et théorie de la démocratie existe bel et bien, mais il n'en est pas de même en ce qui concerne d'Holbach car, toujours selon Peña, sa conception du gouvernement et de la représentation politique sont très éloignées d'une conception radicale de la démocratie comme souveraineté populaire.

C'est une lecture différente que Charles Devellennes nous présente dans son article « D'Holbach radical : contrat social et éthocratie dans la pensée politique du baron » : pour lui, le baron d'Holbach est bel et bien l'un des radicaux du siècle des Lumières. Pour comprendre sa contribution à cette mouvance, dans la lignée de Spinoza, Bayle, et Diderot, il importe d'abord – affirme Devellennes – de comprendre la thèse de Jonathan Israel comme une thèse politique ; c'est-à-dire comme une interprétation des Lumières en tant que champ de bataille d'idées dans le paysage politique gauche-droite. Selon Devellennes, même si la pensée du baron est plus subtile qu'il n'y paraît, elle finit bien par défendre les trois idéaux cardinaux des Lumières radicales définies par Israel : la démocratie, l'égalité, et l'universalité. Mais c'est en termes d'utilité et de justice sociale qu'il faut comprendre que les idéaux du baron et son matérialisme scientifique sont complétés par un matérialisme historique et social, qu'il nomme l'*éthocratie*. Pour Devellennes, ce républicanisme radical permettra ensuite de comprendre la critique de Rousseau que le baron propose, et nous fera admettre que d'Holbach doit être situé dans la lignée d'un matérialisme pré-marxiste, radical et engagé, soucieux des inégalités sociales.

Une fois de plus, l'opposition radical/modéré sera revisitée par Lorenzo Bianchi dans son texte intitulé « Modération non sans tentations radicales : le cas Montesquieu ». Selon Bianchi, le concept de Lumières radicales est certes utile pour attirer l'attention des historiens sur des courants de pensée souvent négligés ou sous-estimés. Mais la définition de Lumières radicales risque aussi, par la bipartition entre modération et radicalité, d'aplatir une histoire aux nombreux reliefs qui, au siècle des Lumières, mélangeait des traditions et des éléments différents. Pour Bianchi, il est indéniable que modération et équilibre sont caractéristiques de la pensée de Montesquieu, qui professa de surcroît toute sa vie une profonde horreur pour l'athéisme. L'exemple de la religion est à ce propos tout à fait éclairant. Montesquieu critique dans *L'Esprit des lois* les deux paradoxes de Bayle sur l'athéisme (livre XXIV, chapitres 2 et 6), mais il suit Bayle sur plus d'un point, et il en hérite même des thèmes, comme celui de la tolérance religieuse. Cependant, par rapport aux écrits de jeunesse, *L'Esprit des lois* place la religion au centre d'une nouvelle perspective historique et d'un complexe réseau de causes « physiques et morales ». D'autre part, et malgré la critique des paradoxes de Bayle, les affirmations sur la fonction politique de la religion prennent un tour plutôt « radical », ou du moins hétérodoxe, en lui donnant une place essentiellement sociale, conditionnée par des causes naturelles (le

climat) et historiques. Ainsi, Montesquieu appartient à juste titre au mouvement de critique religieuse du siècle de Lumières. Pour Bianchi, donc, affirmer comme le fait Jonathan Israel que la pensée de Montesquieu n'est pas radicale, est donc une évidence qui ne nous aide ni à mieux comprendre les réflexions théoriques du Président, ni à suivre les hésitations, les inflexions et les variations de sa pensée.

Enfin, une autre question se pose : l'hypothèse d'Israel peut-elle être interprétée au-delà de ses conséquences historiographiques comme une proposition philosophico-politique au sens large ? On soutiendra ici que le travail mené par Jonathan Israel dans sa trilogie sur les Lumières aura fourni des éléments pour une critique de la théologie comme fondement de la politique dans un sens large mais, il nous aura offert en particulier une critique indirecte de l'œuvre de Carl Schmitt. Comme nous le verrons, Schmitt et Israel souscrivent à l'analyse des idées majeures que Spinoza hérite de la modernité. En revanche, ils ne s'accordent pas sur l'appréciation de cette contribution ni sur le sens qu'il faut donner à cet héritage. Tandis que Spinoza – le juif et le libéral paradigmatique – est l'ennemi par excellence pour Schmitt, il représente pour Israel le pilier du républicanisme démocratique. Si pour Schmitt l'essence de la politique consiste dans le maintien de l'ordre et s'il a recours aux analogies de la théologie pour concevoir cette souveraineté, selon Israel, en revanche, la philosophie est le moteur qui donne lieu aux vraies révolutions puisqu'elle permet de viser des changements moraux et politiques, et donc de renverser l'ordre établi (traditions, religions institutionnelles...). Démocratie, égalitarisme sexuel, liberté de pensée, liberté d'expression et de la presse, séparation de l'église et de l'État, morale et loi non fondées sur la religion, tolérance universelle... sont des expressions de cette autre histoire des Lumières, d'une histoire de la modernité anti-schmittienne. Carl Schmitt et Jonathan Israel offrent, selon cette hypothèse, deux interprétations concurrentes de la modernité, deux généalogies tout à fait différentes des Lumières, et deux projets politiques entièrement incompatibles.

La dernière contribution de ce volume a été confiée à Jonathan Israel lui-même qui s'est chargé de commenter les analyses proposées à l'égard de son travail par les différents auteurs dans ces pages. Bien qu'elle arrive en dernier lieu, sa contribution ne doit pas pour autant être prise comme une clôture. En effet, l'œuvre d'Israel a non seulement eu le mérite de contribuer à faire renaître le débat sur les Lumières, elle a aussi relancé le dialogue entre les spécialistes les plus divers sur le sujet. Voilà à mon sens le plus grand mérite de son travail. Ce volume constitue une preuve

supplémentaire de l'intérêt suscité par ses thèses sur le sens et la portée des Lumières, de ses traditions oubliées, de ses transgressions religieuses et de ses projets politiques... Nous invitons le lecteur à prendre part à ce dialogue ouvert.

Marta GARCÍA-ALONSO

L'œuvre monumentale de Jonathan Israel a suscité l'intérêt des historiens et des philosophes, mais également des experts en sciences politiques. On peut affirmer sans exagérer que ses travaux constituent une lecture incontournable pour tous ceux qui travaillent actuellement sur les Lumières, soit pour étayer ses thèses, soit pour les critiquer, mais toujours dans le cadre du dialogue avec ses propositions. Or, si l'ensemble de son œuvre a suscité tant d'intérêt de la part des experts les plus divers, pourquoi entreprendre un nouveau travail sur ses hypothèses ? La raison essentielle qui nous incite à réaliser ce projet est notre conviction que ses thèses politiques ont été quelque peu négligées. Pourtant, alors que les spécialistes ont commenté surtout les aspects religieux et philosophique de son projet, Israel soutient qu'elle comporte en outre une dimension politique incontournable, puisque les institutions démocratiques, les théories républicaines et les révolutions mêmes du XVIII^e siècle trouvent leurs racines dans cette idéologie radicale. En effet, pour les philosophes radicaux, le combat contre l'erreur et l'ignorance allait de pair avec la lutte contre la corruption institutionnelle et politique qui touchait particulièrement la religion.

Marta García-Alonso est maîtresse de conférences à l'Université National d'Éducation à Distance (Madrid). Ses recherches portent sur les rapports entre religion et politique aux XVI^e-XVII^e siècles (Calvin, La Boétie, Bayle). Elle a publié La Teología política de Calvino (Anthropos, 2008) et elle vient de finir une édition en espagnol d'un recueil de textes politiques de Calvin (Calvino. Textos políticos, Tecnos). Elle a aussi publié dans des revues telles que History of European Ideas, History of Political Thought, Renaissance et Réforme (Renaissance and Reformation), Reformation and Renaissance Review.