



Ressources pour la classe
de seconde générale

Rencontres philosophiques de Langres Atelier 1

Histoire - L'idée de Lumières

Ces documents peuvent être utilisés et modifiés librement dans le cadre des activités d'enseignement scolaire, hors exploitation commerciale.

Toute reproduction totale ou partielle à d'autres fins est soumise à une autorisation préalable du Directeur général de l'enseignement scolaire.

La violation de ces dispositions est passible des sanctions édictées à l'article L.335-2 du Code de la propriété intellectuelle.

janvier 2012

Le programme d'histoire de seconde

Les « interventions ciblées » des professeurs de philosophie prenant réglementairement place dans le cadre des programmes de la discipline d'accueil, une brève présentation du programme d'histoire en vigueur dans les classes de seconde s'impose. Ce programme est ordonné à partir de 5 thèmes divisés en chapitres :

- *Les Européens dans le peuplement de la terre* : l'origine du peuplement de l'Europe et son expansion mondiale ;
- *L'invention de la citoyenneté dans le monde antique* : caractériser la citoyenneté grecque et romaine pour les comparer ;
- *Sociétés et cultures de l'Europe médiévale* : la chrétienté, les cultures rurales et urbaines ;
- *Nouveaux horizons géographiques et culturels des Européens à l'époque moderne* : la fin de l'Empire byzantin, grandes découvertes, la Renaissance et la Réforme, le nouvel esprit scientifique ;
- *Révolutions, libertés, nations à l'aube de l'époque contemporaine, montée de l'idée de liberté* ; la Révolution française ; de la République à l'Empire ; libertés et nations en France et en Europe de 1815 à 1850 ;

Même si elle conserve un cadre chronologique découpé dans la longue durée, l'histoire dispensée aux élèves de seconde est moins une histoire événementielle que culturelle. Son enseignement se donne pour fin de dégager la signification des grands moments « civilisationnels » qui ont marqué et dessiné l'humanité, ou, pour être plus précis, l'humanité européenne, puisque l'Europe reste la référence. Loin d'être factuel, l'enseignement de l'histoire contient et appelle une dimension réflexive qui favorise une rencontre avec la philosophie.

1. Les Lumières, un moment historique.

Le mot désigne ponctuellement un moment historique, caractérise globalement une époque et en profondeur un phénomène à la fois culturel, religieux, social et politique, essentiellement européen, qui coïncide avec ce qu'il est convenu d'appeler l'avènement de la modernité.

Si l'on peut faire remonter l'apparition des Lumières bien avant le XVIII^{ème} siècle, elles prennent pleinement conscience d'elles-mêmes avec ce siècle, souvent significativement appelé le « siècle des Lumières » ou encore le « siècle des philosophes ». Les Lumières définissent en effet un ensemble d'idées, mais aussi un projet conscient (l'émancipation de l'humanité par la raison), réfléchi par des philosophes, et se concluent par un événement qui a été salué dans toute l'Europe comme éminemment remarquable (Condorcet, Kant, Hegel, Fichte, etc.) : la Révolution française.

Bien que la Révolution Française ne fût pas la première des révolutions, elle arrive même en troisième position après la *Glorious Revolution* (1688) et la *Révolution américaine* (1776), elle a supplanté dans les esprits celles qui l'ont précédé du fait de sa radicalité. Elle a pu être considérée à la fois comme un aboutissement et un accomplissement, mais aussi être regardée comme une fondation (une origine) pour ce qui viendra. C'est ainsi que pour Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), elle caractérise la 9^{ème} des étapes du développement progressif de l'humanité sur la voie de son unification et émancipation et est le point de rupture entre celles qui la précèdent et la dixième, placée devant elle, qui verra l'accomplissement de ses promesses. La Révolution française est ainsi un pivot dans le cours de l'histoire. Elle deviendra également une référence obligée et un modèle pour les révolutions suivantes.

Cette caractérisation très générale ouvre déjà plusieurs champs de réflexion. La modernité renvoyant à nous-mêmes, qu'est-ce que les Lumières nous apprennent sur nous-mêmes ? Son projet d'émanciper les hommes par la diffusion de l'usage de la raison a-t-il encore sens pour nous ? Quelle est la nature de son enracinement historique européen ? N'est-il qu'un accident historique régional ou faut-il lui conférer une portée universelle au-delà de cette territorialisation ? On ne peut, en outre, répondre à ces questions sans mettre en relation ce projet émancipateur avec ce que l'on sait du devenir de l'Europe : son expansion planétaire, ou colonialisme, les catastrophes que furent les différents totalitarismes et la shoah. Y a-t-il un lien causal, voire substantiel, entre les Lumières et ces événements ?

Un renvoi aux débats régulièrement ouverts autour de la Révolution, de son sens et sa portée, depuis plus de deux siècles, est significatif. Citons, en autres, l'opposition entre 1789 et 1793 et l'interrogation sur la terreur révolutionnaire qui divisèrent les penseurs et acteurs de la III^{ème} république (leur version littéraire, *Quatre-vingt-treize*, 1874, de V. Hugo contre *Les Chouans*, 1828, de Balzac) ; la révision du jugement sur la valeur émancipatrice des Lumières souhaitée par deux grandes figures de la pensée contemporaine, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer (*La dialectique de la Raison*, en allemand : *Dialektik der Aufklärung*, 1947), au sortir de la deuxième guerre mondiale ; plus récemment, le débat ouvert à l'occasion de la commémoration du bicentenaire de la Révolution française par François Furet de savoir s'il fallait « en finir » avec la Révolution française (*Penser la Révolution française*, 1985, et *Le Passé est une illusion*, 1995) ; enfin, le conflit ouvert par la commémoration du sacre de Clovis en 1996 où a été reposée et discutée la question du moment fondateur de la nation française (chrétienne ou républicaine ?).

2. Les Lumières, le mot.

Le terme renvoie à un moment européen diffus.

Contrairement à ses équivalents anglais (*enlightenment, the Age of enlightenment*), allemand (*Aufklärung*), italien (*Illuminismo*), le mot français s'emploie au pluriel, ce qui semble le rendre plus apte à rendre compte du caractère multiforme du phénomène européen.

- En Angleterre : *the Age of Enlightenment* est un mouvement qui prolonge la révolution scientifique de Newton (1642-1727) et philosophique de Locke (1632-1703) et qui accompagne une pensée religieuse : le déisme. Ce dernier trouve son origine en Angleterre :
 - Toland : *Christianity not mysterious* (1690) ; Shaftesbury (1671-1713) —un ami de Locke—, auteur de *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, traduit par Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu* ;
 - Matthew Tindal : *Christianity as old as the Creation : or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730).
 - Ces auteurs sont très lus et discutés au XVIII^{ème} siècle, dans les classes cultivées européennes. Anglophile, Voltaire, qui ne distingue pas le déisme du théisme, se dira théiste.
- En Allemagne : l'*Aufklärung* (Thomasius, Wolf, Mendelssohn, le père des Lumières juives ou Haskala, Lessing et Kant) est un mouvement rationaliste qui se situe dans la suite d'une réflexion critique, mais non destructrice, sur la religion. La dernière grande œuvre de Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1794), est, à cet égard, significative, ainsi que la pièce de Lessing *Nathan le sage* (1779) qui doit sa célébrité à sa « parabole de l'anneau », symbolisant le lien entre les trois monothéismes.
- En Italie : l'*Illuminismo* est illustré par G. Vico (1668-1744), le fondateur de ce que certains appellent le « constructivisme » (on ne connaît vraiment que ce que l'on fait), mais aussi par Cesare Beccaria (1738-1794), auteur du livre *Des délits et des peines* (1764) qui marqua la pensée juridique.
- On retient souvent, des Lumières françaises, leur connotation antireligieuse, notamment la lutte contre l'Église (la formule, « Écrasez l'infâme ! », par laquelle le théiste Voltaire concluait ses lettres est mémorable), mais aussi l'athéisme de Helvétius et du baron d'Holbach, voire les excès d'un Sade. Mais il faut contextualiser et rappeler que la France a connu le traumatisme des guerres de religion (Voltaire entrait, paraît-il, en transe tous les 24 août, date anniversaire de la Saint Barthélemy —1574), les conversions et l'exode forcés des protestants entre l'Édit de Nantes et sa révocation (1685), la domination sans partage

d'un catholicisme d'État, une Sorbonne dominée par l'Église, conservatrice et si fermée aux idées modernes que la pensée vivante n'a pu se développer qu'hors de son enceinte, dans les salons.

On peut, dès lors, se poser une question : quel est le point de fuite qui permet de mettre en perspective ces divers mouvements dont la parenté est sensible, en dépit de leur diversité, pour qu'il ne soit pas arbitraire de parler d'un siècle des Lumières ?

On avancera l'hypothèse que les Lumières se comprennent, dans la longue durée, à partir d'une double filiation, théologique et métaphysique, et d'une double rupture.

3. Les Lumières, une double filiation.

1. Une filiation et une rupture théologiques :

La distinction entre la « lumière surnaturelle », celle qui illumine l'esprit, incapable sans elle de connaître la destination supranaturelle de l'homme, et de la « lumière naturelle » qui appartient à l'homme, fait l'objet d'un débat théologique, au moins depuis le conflit qui opposa Augustin à Pélage. On peut formuler la question au cœur du conflit comme suit : le péché originel (nature peccamineuse de l'homme) a-t-il totalement corrompu la volonté et l'entendement de l'homme ? En répondant négativement, Pélage accorde une efficacité à la volonté et à l'entendement (la lumière naturelle) de l'homme dans la part qu'il prend pour assurer son salut et introduit, ce faisant, un courant, le pélagianisme, condamné comme hérétique par la tradition théologique. La réponse opposée de saint Augustin subordonne le libre arbitre à la grâce divine, la Lumière surnaturelle. La Réforme, en prenant ses distances par rapport à l'humanisme, relance le débat. Luther dans le *Serf arbitre* (1525) répond au *Du libre arbitre* (1524) d'Érasme ; on retient de la controverse que, selon le premier, « il faut désespérer de l'homme pour n'espérer qu'en Dieu ». Le jansénisme reprend la question, notamment par l'entremise de Pascal, dans son combat contre les jésuites : la raison, quelle soit dogmatique (le stoïcisme) ou sceptique (le pyrrhonisme), achoppe sur le fait fondamental du mystère de la double nature de l'homme (misère et grandeur de l'homme). La question de la nature du péché originel traverse en filigrane toutes les époques, manifestant, ainsi, que quelque chose d'important se joue avec elle.

Dans le livre qu'il consacre aux Lumières (*La philosophie des lumières*, 1932), Ernst Cassirer souligne qu'une thèse, apparemment marginale, mais en fait centrale, est partagée par tous les penseurs des Lumières, celle du refus du péché originel ou de la nature peccamineuse de l'homme.

En faveur d'E. Cassirer on peut prendre deux exemples. Voltaire consacre la dernière de ses *Lettres philosophiques*, ou encore *anglaises*, (1734) à une réfutation de Pascal. L'absence de lien entre cette ultime lettre et les vingt-quatre précédentes, qui se donnent comme objectif d'introduire les idées « modernes », religieuses, politiques, scientifiques, philosophiques, en France, renforce l'importance que prend cette réfutation aux yeux de Voltaire dans le tournant intellectuel qu'il veut promouvoir. En 1762, l'Archevêque Christophe de Beaumont condamne l'*Émile* au motif que J.-J. Rousseau prétend, dans cet ouvrage, que l'homme sortant de la nature n'est ni bon ni mauvais, qu'il est innocent, et que c'est la société qui le pervertit.

Ce point central, le rejet de la nature peccamineuse de l'homme, est l'expression d'un fait plus général et plus profond, d'une sécularisation de la pensée. Comme si la rupture avec le dogme du péché originel était le signe de la libération de l'homme de sa dépendance à l'égard de Dieu ; s'il peut faire seul son salut, il n'a plus besoin, ou si peu, de l'aide de Dieu ; la nécessité d'une révélation devient problématique ; la question de la grâce superfétatoire. Dieu subsiste, mais comme « grand architecte de l'univers » et comme « dispensateur de rétributions *post mortem* », tenu loin des préoccupations immédiates des hommes.

De même, on ne partira plus de Dieu pour comprendre, pour fonder la connaissance, le monde, la société, mais c'est Dieu qui devient un problème ; c'est Dieu, et la religion, qu'il faut fonder, expliquer. D'où l'intérêt sans fin pour la critique religieuse, qui donnera naissance au déisme, à l'idée de religion naturelle, voire à l'athéisme (en France en tout cas, la fin du siècle des Lumières est caractérisée par la question de l'athéisme).

Cette sécularisation de la pensée s'exprime sur d'autres registres :

- une sécularisation de la vie humaine, ou l'émergence d'un humanisme moderne. Concrètement, le souci du bonheur supplante la préoccupation du salut (sotériologie) ; il faut prendre au sérieux, c'est-à-dire lui rendre sa mesure historique, la formule de Saint-Just : « le bonheur est une chose neuve en Europe ».
- une désacralisation de la société ou le rejet d'un fondement vertical du social qui s'accompagne de la quête d'un autre fondement, horizontal celui-là, pouvant prendre la forme d'un contrat social.
- une nouvelle manière de penser la destination ultime de l'homme : l'histoire humaine, perçu comme un processus orienté vers une fin qui lui donne son sens, se substitue à l'eschatologie.

Si l'on prend acte de la première rupture, théologique, l'abandon de la nature peccamineuse de l'homme, il ne faut pas se hâter de conclure que la chose disparaît purement et simplement. Elle est trouvée un substitut, comme si la fonction subsistant, apparaissait un nouvel organe : la finitude de l'homme, qui renvoie à une question métaphysique.

2. Une filiation et une rupture métaphysiques

3.2.1. La lumière est un topos métaphysique classique qui prend sa source dans le platonisme : elle émane du soleil, métaphore de l'Idée de Bien, qui est à la fois source d'être et source d'intelligibilité. Elle éclaire l'âme et l'oriente dans son retour vers son lieu d'origine.

Si l'on accepte de faire l'impasse sur près de deux millénaires, il est remarquable que Descartes retourne l'image platonicienne et augustinienne dans la première règle des *Regulae ad directionem ingenii* (1628) ; ce n'est plus le soleil, l'Idée de Bien, principe placé au-delà des essences, qui éclaire le monde et illumine l'esprit, mais la lumière de l'esprit qui rend visibles et intelligibles les choses. La lumière naturelle est celle de l'esprit capable de connaître le monde au-delà des apparences, de le reconstruire selon un ordre qui est celui des raisons, fondant ainsi une « science de l'ordre et de la mesure ». Le geste cartésien place le sujet au fondement de la connaissance du réel, mais le maintient dans une relation intime à Dieu (première vérité selon l'ordre des raisons) qui devient le garant de l'objectivité de la vérité.

Dans le prolongement de Descartes, le XVII^e siècle sera le siècle des systèmes (Spinoza, Malebranche, Leibniz) : on part d'un principe certain, posé par la pensée, mais validé par Dieu, pour en déduire logiquement le tout du réel placé dans la lumière de la raison.

À l'encontre du « siècle des systèmes », le XVIII^e siècle voudra être celui de la critique des systèmes, ou de la métaphysique considérée comme un produit de la pensée oiseuse ou de l'errance de l'imagination.

On donnera quelques exemples : Condillac publie en 1749 le *Traité des systèmes*, ouvrage dans lequel il expose les grands systèmes, mais pour les opposer et les critiquer ; Voltaire se fait constamment, dans ses contes philosophiques, l'avocat ironique d'une saine ignorance, notamment dans *Candide* (1758) où la métaphysique, incarnée par Panglos, littéralement l'homme qui n'est que paroles, est stigmatisée pour ne proposer qu'une fausse et mystificatrice réconciliation avec le monde, qu'elle s'obstine à défendre malgré le fait irréductible du mal, et se croit ainsi dispensé de le transformer (de « cultiver son jardin ») ; dans *La profession de foi du vicaire savoyard*, J.-J. Rousseau soutient qu'à ne prendre en considération que l'entendement, l'homme ne se distingue pas essentiellement des bêtes. En revanche, c'est de sa volonté libre qu'il tient son inaliénable humanité.

Le siècle des Lumières fut anti-métaphysicien, avec la conséquence que l'homme n'est plus tourné vers Dieu, mais vers lui-même.

3.2.2. Cette critique de la raison métaphysicienne instaure une nouvelle conception de la raison.

La critique du cartésianisme, notamment des idées innées, par Locke (1632-1704), ouvre la voie à l'empirisme et à sa conséquence : on ne peut connaître l'essence des choses. Locke a joui pendant le siècle d'une influence considérable. Jean Le Rond d'Alembert, dans le *Discours préliminaire* (1751) qu'il rédige pour l'*Encyclopédie*, reprend ses thèses essentielles : toutes nos idées sont soit directes, et proviennent des sens, soit réfléchies et c'est à partir de ce socle que l'on peut déployer une genèse de toutes les connaissances humaines.

On a retenu l'affirmation de Newton (1642-1727) selon laquelle il ne fait pas d'hypothèses (« *hypotheses non fingo* ») pour élaborer le système de la mécanique classique. Il donne ainsi l'exemple d'une systématisation qui écarte l'esprit de système et d'une méthode efficace qui combine résolution et composition ; ce qui ne lui interdit pas de penser la nécessité de Dieu, mais dans le cadre d'un théisme. L'ordre, que l'on ne peut que constater et repenser mathématiquement, n'existe que sous la supposition d'un grand architecte.

Il faut insister sur le rôle joué par Voltaire qui introduisit en France, pour le grand public, les deux penseurs anglais. L'influence des *Lettres anglaises* (1734) fut considérable. Alors que presque tous les savants français étaient cartésiens, Voltaire rédigea un résumé de la physique newtonienne, *Éléments de philosophie de Newton* (1738), et Émilie du Châtelet, son amie, fut la première traductrice des *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (*Principes mathématiques de philosophie naturelle*).

Le rejet de l'esprit de système, n'exclut pas la volonté de systématisme qui repose sur la nouvelle conception de la raison. Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) s'inspire des idées de Locke et prépose une genèse psychologique et systématique des connaissances. *L'esprit des lois* (1748) propulse Montesquieu au rang de Newton des réalités humaines : les hommes ne sont pas conduits par leur fantaisie ; on peut ramener la diversité des faits humains à quelques principes fondamentaux qui définissent l'esprit des lois et caractérisent l'état général d'une nation ; ces principes ne sont pas des abstractions tirées d'idées a priori, mais des rapports (« les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ») qui relient concrètement des données historiques, géographiques, culturelles. A l'encontre de cette généralisation du modèle newtonien, Kant affirme qu'il est « absurde d'espérer qu'il surgira un jour quelque Newton qui pourrait faire comprendre ne serait-ce que la production d'un brin d'herbe » (*Critique de la faculté de juger*, § 75).

3.2.3. C'est ici que se croisent les filiations et ruptures théologique et métaphysique. L'homme n'est plus foncièrement mauvais, mais il est fini. C'est sans doute Kant qui donnera à cette finitude de l'homme sa forme la plus achevée, voire définitive. La production d'une connaissance est le résultat de la conjonction de plusieurs facultés, la sensibilité, l'entendement, l'imagination. La sensibilité suppose un donné, elle est une réceptivité. L'entendement est une spontanéité, mais il est structuré par la table des douze catégories. L'imagination, qui unifie, dans le schématisme transcendantal, le divers sensible et la spontanéité catégorielle de l'entendement, est la méthode qui construit l'objet connu, le phénomène. L'homme est ainsi, du point de vue du connaître, doublement fini, il suppose une réceptivité, une donnée sensible, et sa spontanéité est encadrée par des catégories qui auraient pu être autres. Cette insistance sur la finitude de l'homme ne doit cependant pas être comprise négativement, elle est au contraire la condition du connaître. En outre, Kant, reconnaît et légitime en l'homme un besoin irrépressible d'infini, que la Raison reprend à son compte, mais qu'elle ne peut théoriquement satisfaire comme le prouve la dialectique à laquelle elle se condamne quand elle outrepassé les conditions de possibilité d'une connaissance possible ; son rôle est de produire les Idées qui ont un usage régulateur, mais non constitutif du connaître.

Cette affirmation de la finitude humaine a des conséquences :

- L'entendement humain, bien que fini, n'est plus corrompu, ce qui peut justifier une confiance illimitée dans ses pouvoirs, certes métaphysiquement limités, mais infaillibles une fois qu'ils restent circonscrits dans les limites de leur usage légitime. La pensée n'est plus orientée vers le cosmos, vers Dieu, mais se tourne vers le monde qu'habitent et transforment les hommes dont le seul horizon devient terrestre.
- Cette clôture de l'homme est la condition d'une ouverture sur un indéfini qui sera diversement pensé sous le concept de « perfectibilité ». Centrale dans la pensée de J.-J. Rousseau, pour qui elle conserve un sens neutre, proche d'une indétermination primitive de l'homme vers le bien comme vers le mal, la perfectibilité recevra sa formulation la plus célèbre, toute positive cette fois-ci, de Condorcet qui parlera de la « perfectibilité indéfinie » de l'homme.
- L'homme tourné vers lui-même doit trouver en lui-même les fins, l'utile, le respect, le bonheur, qui sont légitimement les siennes et se donner les moyens de les atteindre.
- Ces différents points établis, on peut proposer des thématiques pouvant faire l'objet d'interventions ciblées.

4. Quelques thématiques propres aux Lumières qui peuvent être abordées par le professeur de philosophie en collaboration avec le professeur d'histoire.

1. La raison émancipatrice

1.1. La raison des Lumières, tournée vers le monde (et non vers le cosmos, l'Être, ou Dieu) est calculatrice en théorie et pratique en morale. Elle n'a plus pour fin une réconciliation avec le cosmos ou avec Dieu, mais une compréhension factuelle du monde en vue d'une action sensée dans le monde.

Elle est universelle *a parte subjecti* et *a parte rei*.

- *a parte subjecti* : elle appartient de droit à tous. Elle n'est plus l'apanage de quelques-uns (aristocratie), ni de ceux qui ont reçu la Révélation. Si l'on fait abstraction des coutumes, fruits de l'arbitraire et de la fantaisie des hommes, elle se retrouve partout dans ce que les mœurs ont de plus sensé. Les sauvages comme les Chinois peuvent avoir des mœurs aussi bien réglées que les nôtres. Même un athée, selon Pierre Bayle (*Pensées sur la comète*, 1682) peut agir moralement, parfois plus moralement que les idolâtres, dont il n'exclut pas, protestantisme oblige, les catholiques.
- *a parte rei* : tout peut-être soumis à la critique : les savoirs ; les traditions, qui doivent prouver leur sens, faute de quoi elles sont des superstitions ; les textes sacrés, qui peuvent être soumis à la critique historique et philologique ; les pouvoirs, qui doivent exhiber leur légitimité. Tout peut être sommé de « rendre raison » de son existence.

La raison est émancipatrice. Rendre les hommes capables d'user de la raison revient à les libérer de toutes les contraintes qui pèsent sur eux, celle des traditions, de la religion, de la nature, du pouvoir. Cette émancipation peut être individuelle, mais peut être étendue au genre humain, puisque l'usage de la raison est ce qui caractérise en propre l'humanité. L'image du passage de la minorité (enfance), à la majorité vaut pour l'individu (Kant) comme pour l'humanité considérée comme un tout (Lessing, *L'éducation du genre humain*, 1780). Pour Condorcet, l'émancipation des hommes, processus nécessaire, naturel et progressif, passe par la diffusion des connaissances (grâce aux inventions de l'alphabet, de l'imprimerie, de la presse, etc.), la formation d'une opinion publique éclairée et l'éducation. Elle doit vaincre l'alliance des « rois » (entendez de ceux qui accaparent le pouvoir à leur profit) et des « prêtres » (entendez de ceux qui monopolisent et détournent les connaissances à leur avantage, les idéologues).

Cette vision émancipatrice de la raison s'accompagne d'un changement de perspective. Au lieu d'être tournés vers un passé fondateur, dispensateur d'un sens évident et de modèles légitimes, les hommes tournent leur regard vers l'avenir qui est une promesse d'accomplissement et de réalisation d'un sens. Le progrès devient un thème communément partagé.

Cette émancipation, en cours et à venir, doit produire des sujets indépendants, autonomes (majeurs) et égaux. Ils feront société en unissant volontairement leurs forces. La révolution se donnera ainsi comme objectif d'en finir avec l'histoire, celle que les hommes ont subie, pour commencer l'histoire, celle qu'ils veulent construire ensemble. La réforme révolutionnaire du calendrier, avec son nouveau point de départ et son comput original, révèle aussi une volonté de maîtriser le temps.

Si Kant, dans *Qu'est-ce que les Lumières*, reprend le thème de l'émancipation, il appelle l'attention sur un autre aspect : « Les Lumières, c'est l'état de sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable », ce qui est une manière de formuler un problème. La généralisation progressive de la raison suffit-elle pour émanciper les hommes, comme le pense Condorcet (« la nature lie, par une chaîne indissoluble, le bonheur, la vérité et la vertu »), ou faut-il autre chose, une décision volontaire ? Poser la question, c'est déjà faire un pas vers les critiques qu'eurent à essuyer les Lumières.

1.2. Les critiques des Lumières.

1.2.1. Les « contre-révolutionnaires », les « anti-Lumières », mettront l'accent sur le caractère abstrait de la raison et sur ce qu'elle peut avoir de destructeur pour les formations et institutions traditionnelles qui avaient pour elles la sagesse du temps ; elles avaient, après tout, fait leurs preuves. La terreur révolutionnaire n'est pas un accident, mais la conséquence logique d'une raison abstraite qui veut se soumettre un réel quand ce dernier résiste à ses louables intentions. Edmund Burke (*Réflexions sur la Révolution de France*, 1790) est le premier à insister sur ce qu'il considère comme un danger ; il oppose les « droits des Anglais », inscrits concrètement dans une histoire, imparfaits mais perfectibles, aux « droits de l'homme », abstraits et ne tenant pas compte des particularités qu'ils ne pourront que nier par la violence. Les thèmes qu'il développa seront repris, sur des registres différents, par le courant contre révolutionnaire : Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*.1796.

Kant, qui, malgré des réserves, défendra toute sa vie la Révolution française, opposera des arguments forts à ces critiques : Dans le *Projet de paix perpétuelle* (1795), il oppose, à l'avantage des premiers, les « moralistes politiques » (révolutionnaires responsables de la terreur) aux « politiques moralisateurs », qui sacralisent les faits et interdisent toute évolution ; dans *Le Conflit des facultés*, (1798), malgré la terreur révolutionnaire, il rattache l'enthousiasme qu'a suscité la R. F. à une « disposition morale de l'humanité ».

1.2.2. Plus récemment, le post-modernisme a cherché à démontrer que les Lumières n'ont fait qu'opérer un renversement factice puisqu'il conserve l'essentiel de ce qu'elles ont voulu renverser. En voulant couper le monde, la société, l'homme, l'histoire de toute référence à un sacré, elles ont, en fait, sacralisé le monde, la société, l'homme et l'histoire. Ce qui a produit : une confiance absolue dans la science et dans ses progrès, ou « scientisme » ; le surinvestissement du politique et l'apparition de l'idée de révolution en vue d'une libération définitive de l'homme ou d'une restauration de sa pureté originelle perdue ; la divinisation de l'homme sous les espèces d'un humanisme intégral ; une prophétologie nouvelle qui n'annonce plus la fin des temps, mais celle, proche, de l'Histoire. Finalement, en voulant détruire ce qu'elles considéraient comme des mythes, elles ont contribué à introduire de nouveaux mythes, qu'une raison désillusionnée se doit désormais de déconstruire

2. L'aventure de l'Encyclopédie

Parue entre 1751 et 1766, l'*Encyclopédie* reste l'œuvre emblématique de la philosophie des Lumières. Comme l'indique le sous-titre, *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, son projet soumet le domaine scientifique ainsi que les champs politique, économique, social et religieux à la critique rationaliste, méthodique et systématique. Diderot, dans l'article « Encyclopédie », affirme sans ambages qu'« Il faut fouler aux pieds toutes ces vieilles puérités, renverser les barrières que la raison n'aura point posées, rendre aux sciences et aux arts une liberté précieuse ». De même, dans le « Discours préliminaire », d'Alembert montre comment l'univers traditionnel de la connaissance se trouve bouleversé par la raison et l'esprit d'examen. L'homme tel que le conçoivent les encyclopédistes doit apprendre à connaître en dehors de toute influence d'une autorité religieuse ou traditionnelle, grâce au seul usage de ses sens, de sa raison et de son expérience, et commencer par rejeter toutes les croyances et vérités imposées. Bien qu'ils soient les héritiers du rationalisme cartésien, la nouvelle conception de la raison que

revendiquent les encyclopédistes est résolument tournée vers l'homme, liant de façon optimiste le progrès et le bonheur. Il s'agit cependant moins de le mettre au centre de l'univers que de le valoriser comme producteur du savoir et comme fin de la connaissance. La confrontation de points de vue divergents sur les questions métaphysiques, scientifiques et politiques, adoptée par de nombreux articles, a pour fin de préserver les auteurs et de prémunir les lecteurs de tout dogmatisme.

3. Le problème du mal ou la théodicée au XVIIIème

Une question ne pouvait manquer de se poser aux partisans des Lumières : si l'homme est naturellement bon, d'où vient le mal ? Une fois repoussées les réponses de Leibniz et de Pope, le problème reste entier.

Le tremblement de terre de Lisbonne (1^{er} novembre 1755), va contraindre les esprits du temps à prendre position sur la question du mal et à affiner leurs arguments. L'opposition la plus marquée se fera entre Voltaire (son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756) et la réponse épistolaire (*Lettre sur la Providence*, 1756) de Rousseau.

Pour Voltaire, le mal n'est pas justifiable, ni comme paiement d'une faute originaire, ni comme un moindre mal nécessaire à la bonté du tout. Toute explication par une Providence se heurte à la résistance sans voix de la sensibilité, alors que pour Rousseau, c'est l'homme qui est responsable du mal, l'homme socialisé.

Theodor Adorno, dans *Dialectique négative*, suggère un rapprochement osé mais suggestif : « le tremblement de terre de Lisbonne suffit à guérir Voltaire de la Théodicée leibnizienne et la première catastrophe dont on peut avoir une vue d'ensemble fut de peu d'importance comparée à la seconde, à la catastrophe sociale qui se refuse à l'imagination de l'homme du fait qu'elle prépara un enfer réel à partir du mal en l'homme. Paralysée, la pensée métaphysique l'est parce que ce qui advint détruisit pour la pensée métaphysique spéculative la base de sa possible réconciliation avec l'expérience ».

4. La question de la tolérance

Cette question doit être située dans le contexte religieux et politique des guerres de religion qui ont dévasté l'Europe. La tolérance apparaît d'abord comme une solution politique, voire un compromis, dont l'Édit de Nantes est un exemple.

Mais, au départ, la tolérance conserve une connotation négative entre, dans le meilleur des cas, une neutralité ou un indifférentisme, et dans le pire des cas, ce qu'on est capable ou forcé de supporter malgré qu'on en ait. C'est bien ce que suppose l'argument que va utiliser Louis XIV pour révoquer l'Édit de Nantes : il n'y a plus de protestants en France (et pour cause !), il n'y a donc plus lieu de tolérer (supporter) leur culte. La tolérance n'est pas encore une valeur de référence que l'on peut brandir, telle que la défend Voltaire (*Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, 1763).

Cette transformation de la tolérance de moyen de pacification en valeur fondatrice est à chercher du côté religieux. Certes elle permet de mettre un terme aux conflits meurtriers, mais elle correspond aussi à une modification du sentiment religieux, une intériorisation de la foi. Cette intériorisation, qui se détourne de sa manifestation dans des cultes, peut être située dans le prolongement de la Réforme. Elle se retrouve dans le mouvement déiste : selon Matthew Tindal (1656-1733), ce qu'il y a de vrai dans la religion, se retrouve avant son instauration ; il existe une religion naturelle et celle-ci se résume en quelques principes moraux universels, que chacun peut retrouver par un retour sur soi. Il existe donc une religion universelle dissimulée derrière les manifestations extérieures du culte et les représentations intellectuelles.

Cette intériorisation porte en elle, comme corollaire, la séparation des pouvoirs temporels et spirituels, des Églises et de l'État, et conduit à une tolérance au sens politique du terme, condition d'un vivre en commun dans une société pluriconfessionnelle et pluriculturelle. Ici s'harmonisent le désir religieux d'une foi purifiée et le souci politique d'un ordre pacifié.

On peut prendre comme exemple : l'affaire Calas, mais aussi la condamnation du chevalier de la Barre à Abbeville.

5. La fondation du politique au siècle des Lumières

Si la raison dénoue l'homme de tous ses attachements naturels et traditionnels, elle conduit à un individualisme qui peut séparer l'homme de l'homme, conclusion qu'admet J.-J. Rousseau dans son réquisitoire contre le devenir de la civilisation.

Comment dans ces conditions refonder un lien social ?

Pour éclairer le débat, tel qu'il se déroule au XVIIIème siècle, il est possible d'aborder le despotisme éclairé des Frédéric II de Prusse, de la Grande Catherine de Russie et de Joseph II d'Autriche (le joséphisme), le « despotisme légal » des physiocrates, les critiques des despotismes et les théories du contrat.

La critique du despotisme éclairée, se trouve chez Diderot (notamment dans *Réfutation d'Helvétius*) et chez Kant (notamment dans le « contre-Hobbes » qui se trouve dans *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique cela ne vaut point*, 1793).

Contre tous les despotismes, la théorie du contrat social (Rousseau, Kant) entend trouver dans la libre volonté de l'individu le fondement d'un lien social solide et légitime.

6. La question des droits de l'homme

Attribuer des droits à un sujet, c'est supposer qu'ils lui reviennent en vertu de sa qualité de sujet de l'humanité, ce qui implique qu'on fasse abstraction des toutes ses déterminations particulières. Une telle conception n'a pu émerger qu'avec le droit naturel moderne et les droits de l'homme sont liés à l'idée du contrat social telle qu'elle s'est développée dans l'école moderne du droit naturel (Pufendorf, Grotius, Hobbes, Locke et Rousseau).

On peut décrire le mouvement progressif d'abstraction entre l'*Acte déclarant les droits et les libertés du sujet et mettant en place la succession de la couronne* (1689), faisant suite à la *Glorious Revolution*, qui accorde des droits à tout sujet protestant de sa majesté, les déclarations américaines (la *Déclaration d'indépendance* du 4 juillet 1776 et le *United States Bill of Rights* du 26 septembre 1789) qui accordent des droits à tout chrétien, et pas simplement aux Américains, et la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789 qui prétend à l'universalité. Si cette dernière se réfère toujours à Dieu (« sous les auspices de l'Être suprême »), elle ne renvoie plus au Dieu chrétien, c'est donc tout sujet qui est universellement doté de droits. C'est finalement avec la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (10 décembre 1948), faisant suite au traumatisme des deux guerres mondiales, que sera pleinement consacrée cette universalité. A chaque fois il s'est agi de surmonter un traumatisme collectif en intégrant le plus possible de sujets titulaires de ces droits. Mais d'où vient cette universalité des droits de l'homme ? Tous les hommes ont-ils des droits ? Ont-ils ces droits tels qu'ils ont été proclamés par des instances victorieuses ?

Il existe bien d'autres pistes de réflexion à proposer aux élèves des classes de seconde, mais on peut faire confiance aux professeurs de philosophie et d'histoire pour en trouver d'excellentes.