

Philippe Corcuff

Philippe Corcuff est maître de conférences en science politique à l'Institut d'études politiques de Lyon. Il est l'auteur notamment de *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (Armand Colin, 2002), de *Bourdieu autrement* (Textuel, 2003) et des *Grands penseurs de la politique* (Armand Colin, coll. « 128 », 2005). Il est membre du Conseil scientifique de l'association altermondialiste ATTAC.

Vers des Lumières tamisées - Contre des Lumières aseptisées, contre des Lumières totales

Cet article s'interroge de manière critique sur une certaine actualité éditoriale des Lumières, en se démarquant de Lumières aseptisées (chez Tzvetan Todorov) comme de Lumières totales (en positif, chez Jonathan I. Israël, et en négatif chez Alain Finkielkraut). En associant radicalité, pluralité et fragilité, il dessine alors l'hypothèse de Lumières tamisées ajustées au XXI^e siècle. Les travaux de Bronislaw Baczko constituent des ressources stimulantes dans cette perspective.

- (*Ibid.*, p. 51, n° 1: « Cette alternative peut prendre la figure du sacrifice. Alors tout se passerait peut-être entre le sacrifice et le non-sacrifice [...] entre le sacrifice qui noue et le sacrifice qui tranche, les deux grandes expériences, en somme, d'Isaac et d'Abraham. »), voilà qui nous reconduit à la figure d'Abraham dans *Donner la mort* (1999), un Abraham qui, tel le Bartleby de Melville, *préférait ne pas sacrifier Isaac*, ce qui appelle toute la question du sacrifice et du récit biblique comme figure indéconstructible et figure de l'indéconstructible. Non point l'inalysable, mais si l'on veut l'indécomposable, voire l'indissoluble...
- 10 *Donner la mort* est aussi une glose de *Crainte et tremblement*, quant au fondamental « Cogito et histoire de la folie » (1964), il porte en exergue une citation de Kierkegaard, « L'instant de la décision est une folie »...
- 11 Reprochant à Foucault d'écrire, avec son *Histoire de la folie* (1961), une histoire de la vérité, Derrida suggère qu'il y va de la philosophie même, en tant que celle-ci remet le négatif en travail. Il s'agirait alors d'« avouer la négativité en silence », soit d'« accéder à une dissociation de type non classique entre la pensée et le langage. Et peut-être entre la pensée et la philosophie comme discours; en sachant que ce schisme ne peut se dire, s'y effaçant, que dans la philosophie ». Il y a, suggère Derrida, un penser irréductible au discours, ce qui engage les limites mêmes de la déconstruction.
- 12 L'admirable commentaire que Derrida fournit de cet entrelacs, si proche selon nous de certaine dérive spéculative et rêveuse de Diderot dans une lettre à Sophie du 20 octobre 1760, est lui-même un *Geflecht*, qui nous reconduit ultimement à une méditation sur la fameuse image de la « fabrique des pensées » fournie à Freud par l'image du tisserand, dans le *Faust* de Goethe...
- 13 *Résistances*, *op. cit.*, p. 37.
- 14 Au sens même où le psychanalyste P. Fédida invoquait un *site de l'étranger*...
- 15 *Résistances*, *op. cit.*, p. 38: « Bartleby, c'est aussi le secret de la littérature. Là où peut-être elle fait parler – ou chanter la psychanalyse. »
- 16 Le texte fut fort discuté, notre propos n'est pas ici d'entrer dans la discussion, mais d'évoquer ce Voltaire si rare chez Derrida, là où Rousseau occupe la place que l'on sait...
- 17 J. Derrida, J. Habermas, *Le « concept » du 11-Septembre, dialogues à New-York (octobre-décembre 2001)*, avec G. Borradori, Galilée, 2003, p. 184.
- 18 *Ibid.*, p. 188.
- 19 Est-ce à dire que l'ici-maintenant de la démocratie met en jeu, peut-être, une autre figure et figurabilité de l'action? Cela a-t-il à voir avec ce qui est évoqué, dans *Papier machine* (2001), de la *nouvelle figure* d'un événement-machine, laquelle « serait donc, par cette nouveauté même, un événement, le seul et le premier événement possible, car im-possible »?
- 20 *Voyous, deux essais sur la raison*, *op. cit.*, pp. 108 sq.
- 21 *Ibid.*, p. 204, n° 1. C'est nous qui soulignons. Il y aurait tout un tracé du passif à suivre, chez Derrida, du Hegel de *L'Esprit du christianisme et son destin* qui voit très exactement... « rien » au lieu même du tabernacle (cf. *Glas*), au Bartleby-Abraham de *Donner la mort*, qui « ne dit pas absolument rien », en passant par tel passage des *Confessions* de Rousseau dans lequel Derrida, à l'inverse de Paul de Man, ne voit « pas rien »... (*Papier Machine*).
- 22 Et l'on pourrait montrer, textes à l'appui, à quel point la fondation du Collège international de philosophie est inspirée par ces « nouvelles Lumières »: cf. F. Châtelet, J. Derrida, J.-P. Faye, D. Lecourt, *Le Rapport bleu, les sources historiques et théoriques du Collège international de philosophie*, PUF, 1998, pp. 24 sq.: « À travers les extrêmes simplifications auxquelles nous obligent le genre et le rythme des présentes considérations, on voit bien que c'est la «question de la raison» qui trouve ici une forme et une urgence nouvelles. »
- 23 J. Derrida commente longuement ce point remarquable du texte kantien, qui est que la minorité n'y est pas interprétée comme innocence, irresponsabilité, mais bien comme responsabilité. (J. Derrida, J.-L. Nancy, « Ouverture », pp. 32-33, in *Rue Descartes*, n° 45, « Les vingt ans du Collège international de philosophie ».

Les philosophes des Lumières du XVIII^e siècle ont – en Écosse (Hume, etc.), en France (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, Condorcet, etc.) ou en Allemagne (Kant et le jeune Fichte notamment) – contribué, dans leur diversité, à redéfinir profondément une partie de nos cadres intellectuels, moraux et politiques. Ils ont constitué des ressources dans les mouvements complexes ayant caractérisé la Révolution américaine, puis la Révolution française. En retour, ces événements révolutionnaires ont stimulé les élaborations philosophiques. Ce que certains appellent « la modernité » (occidentale) est souvent associée à cette double vague philosophique et politique, et « la postmodernité », qui aujourd'hui la rongerait, à une déconstruction de cet héritage sous la coupe d'un relativisme omnivore. Dans quelle mesure les Lumières peuvent-elles avoir encore une actualité pour nos catégories intellectuelles et nos projets politiques ? Un certain renouveau éditorial autour des Lumières nous donne l'occasion, dans les problèmes qu'il pose comme dans ses impensés et dans ses biais politiques, d'avancer dans la formulation de réponses provisoires à cette question. Car un regard critique sur ce regain éditorial nous permet de nous démarquer tant des Lumières aseptisées, que certains veulent nous servir en guise de tisane pour un XXI^e siècle tiédasse (Tzvetan Todorov¹), que des Lumières totalisatrices, que certains peuvent associer positivement (Jonathan I. Israel²) ou négativement (Alain Finkielkraut³) à la radicalité politique. Commenceraient alors à se dessiner, en pointillés, des *Lumières tamisées*⁴ pour une entrée radicale et mélancolique dans le XXI^e siècle.

Les Lumières aseptisées de Tzvetan Todorov

Apparemment, la démarche de l'historien Tzvetan Todorov, dans *L'Esprit des Lumières*, est proche de celle de ce numéro de *ContreTemps*. Il demande : « sur quel socle intellectuel et moral voulons-nous bâtir notre vie commune ?⁵ » Et de répondre : « vers un courant de pensée et de sensibilité, le versant humaniste des Lumières⁶ ». Ce qui implique de situer l'interrogation à la jonction du passé et du présent, pour en extraire l'actualité de Lumières renouvelées : « J'ai donc voulu, sans détacher le regard de notre époque, dégager les grandes lignes de la pensée des Lumières, dans un va-et-vient entre le passé et le présent⁷ ». C'est une orientation semblable qui a guidé la confection de l'exposition « Lumières ! Un héritage pour demain » dont Todorov a été le commissaire à la Bibliothèque nationale de France (Paris, 1^{er} mars-28 mai 2006).

Une première indication dans l'introduction nous fait cependant tiquer : « après l'effondrement des utopies, sur quel socle intellectuel et moral voulons-nous bâtir notre vie commune ? » (souligné par moi)⁸. Pourquoi entériner si facilement ce qui serait un « enterrement » (définitif ?) des utopies, en écrivant de surcroît que « tout utopisme, qu'il soit politique ou technique, est voué à l'échec⁹ » ? C'est même la double aspiration à une émancipation individuelle *et* collective –

des rêves d'émancipation républicaine qui se sont épanouis au XVIII^e siècle aux rêves d'émancipation socialiste qui ont émergé, dans leur sillage critique, au XIX^e siècle – qui apparaît abandonnée par Todorov : « Ne croyant pas à la révolution qui apporterait le bonheur à tous, les hommes ne renoncent pas pour autant au désir de rendre leur vie plus belle et plus riche de sens ; mais ils suivent maintenant des voies qu'ils ont choisies individuellement¹⁰ ». Subrepticement, un peu en douce, nos « démocraties libérales modernes », comme il les nomme, semblent avoir un arrière-goût de « fin de l'histoire ». Comme l'Aventure est finie, pourquoi ne pas alors égayer quelque peu nos dimanches ennuyés dans le musée consensuellement neutralisé de Lumières définitivement passées ?

Le siècle des Lumières a pourtant été un moment d'effervescence de l'imagination utopique, comme l'a montré l'historien Bronislaw Baczko¹¹. Les Lumières ne constituent-elles pas alors une matière à partir de laquelle les dés de l'utopie pourraient, de manière critique, être relancés ? N'y a-t-il pas une diversité d'usages des utopies n'en faisant pas nécessairement une recette magique à appliquer *totalemment*, quels que soient les dégâts humains, mais plutôt un horizon, redéfinissable en chemin, pour nous orienter et nous aider à nous arracher aux évidences des ordres existants ? N'y a-t-il pas un rapport critique à l'utopie qui, selon les mots de Miguel Abensour, nous donne « entre autres pour tâche de repérer les points aveugles de l'émancipation moderne – les foyers de mythologisation par où elle prête le flanc à l'inversion¹² » ?

Dans la préface à l'édition de 2001 de son livre, significativement intitulée « Paysages de fin de siècle sur fond de ruines », Baczko note certes que le XX^e siècle s'est achevé sur les « ruines des utopies¹³ », mais comme en 1800, à la fin du XVIII^e siècle¹⁴. Ce qui n'a pas empêché le XIX^e de rebondir sur le plan utopique. Face à des sociétés libérales se refusant « à planifier l'avenir » au nom d'un « régime de temporalité » valorisant « très fortement le présent » et dévalorisant le futur¹⁵, n'est-il pas possible de rouvrir des chemins utopiques, tenant compte des tragédies et des impasses du passé ? Des *Lumières tamisées* à l'esprit critique et autocritique (des Lumières) ne sont-elles pas un outil important, bien que non exclusif, dans cette perspective ? Todorov ne nous entraîne pas dans cette direction. Il allume les Lumières pour oublier l'utopie. Des Lumières conservatrices, car ne servant plus d'aiguillon à la mise en cause des nouveaux obscurantismes et des nouvelles injustices générés par les sociétés contemporaines. Des Lumières s'accommodant de nos « démocraties de marché » inégalitaires et porteuses d'angoisses existentielles pour nos individualités. Leur apportant simplement un vague supplément d'âme recouvert de la patine du temps, à la manière de vieux meubles récupérés chez un antiquaire et qui « font joli ». Des Lumières pour nous raconter de belles histoires sur notre passé en nous évitant de nous coltiner l'avenir. Des Lumières pour nous

endormir, pas pour éveiller notre esprit critique et notre sens de l'injustice. Qu'est-ce qu'alors ce « versant humaniste » des Lumières dont parle Todorov ? Celui de « l'appartenance au genre humain, à l'humanité universelle, des droits de l'homme », annonce-t-il¹⁶. Ici Todorov ne manifeste aucune inquiétude quant à « l'universalité humaine » qu'il proclame en fanfare. Cette universalité semble aller de soi. Sophie Wahnich n'a-t-elle pas pourtant mis en évidence, dans les pratiques mêmes de la Révolution française à l'égard des étrangers, une tension entre « société politique illimitée et clôture de la souveraineté nationale », « d'un côté, le pur déni de l'exclusion, de l'autre, l'exclusion comme nécessité de la souveraineté nationale », universalisme et fermeture nationale¹⁷ ? La question contemporaine des sans-papiers n'a-t-elle pas donné un sens actuel à cette tension ? Auschwitz ne nous oblige-t-il pas tout particulièrement à « penser contre soi-même¹⁸ », selon les termes d'Adorno, en traquant les gouffres oppressifs que les proclamations universalistes n'ont pu combler ? Et les formes totalitaires de communisme, qui se sont réclamées de l'héritage des Lumières ? On peut s'interroger sans avaliser pour autant la nouvelle vulgate d'une continuité logique entre les Lumières et les totalitarismes, et même en la combattant. Les crimes du colonialisme au nom d'une universalité humaniste, et leurs suites postcoloniales¹⁹, ne sont-ils pas en mesure également de faire vaciller quelques-unes de nos certitudes ? Que dire de la domination du genre masculin thématisée en universalité du « genre humain²⁰ » ? Et comment traiter les doutes plus ordinaires d'un Wittgenstein pendant la guerre de 1914-1918 : « Ainsi, il m'arrive souvent de ne pas pouvoir reconnaître l'homme en l'homme » (21-08-1914)²¹ ? Plutôt que de nous engager à abandonner la question de l'universalité (car au nom de quoi critiquer les déformations de l'universel si nous n'avons pas au moins l'intuition de la possibilité d'une universalité plus authentique, nous servant d'étalon critique ?), cet ensemble de fuites dans les baignoires des universalités revendiquées nous incite à en déplacer la formulation. Pourquoi ne pas parler d'*universalisation* possible, comme horizon, et de par là de l'*universalisable*, adossés à des acquis partiels (comme les droits de l'homme) et à une inquiétude éthique, à la place d'une universalité donnée, baignant dans la bonne conscience du cela-va-de-soi ? Nous deviendrions alors des expérimentateurs de l'universalisable, au risque de la contingence historique et des fragilités humaines, et non des idéologues d'une universalité posée comme un absolu.

Todorov semble préférer l'habit d'idéologue homogénéisateur de Lumières dé-radicalisées. Pour lui, « la politique de colonisation se camoufle derrière les idéaux des Lumières », qui restent totalement purs, sans éclaboussures²². Même chose pour les totalitarismes du xx^e siècle. Todorov qui, d'un côté, semble se défier de l'esprit utopique, en retrouve certains travers, d'un autre côté, dans une

sorte de vision quiétiste, non contradictoire, non conflictuelle, harmonieuse des mouvements de l'histoire. Il semble rêver des droits de l'homme sans la Révolution (car l'événement révolutionnaire participerait déjà des « détournements » des Lumières, selon lui²³), d'un humanisme sans incertitudes et sans conflits, bref sans hommes, de Lumières sans tragique. Il serait absurde de faire des Lumières, fort diverses, un chemin historique nécessaire vers des oppressions, ne serait-ce que parce que les luttes contre ces oppressions (colonialisme, nazisme, communisme totalitaire, domination masculine, etc.) se sont elles-mêmes appuyées sur des valeurs universalistes se réclamant des Lumières. Mais les valeurs des Lumières ne se sont-elles pas affrontées à leurs propres faiblesses sur le chemin de la contingence historique, avec sa composante d'incertitude et de circonstances débordant les volontés humaines ? Et cette confrontation ne révèle-t-elle pas aussi des impensés et des contradictions dans ces valeurs ?

Maurice Merleau-Ponty a eu l'intuition que la même caractéristique de l'histoire humaine (sa contingence) pouvait être à l'origine de la barbarie comme de l'émancipation : « Le monde humain est un système ouvert ou inachevé et la même contingence fondamentale qui le menace de discordance le soustrait aussi à la fatalité du désordre et interdit d'en désespérer²⁴ ». Le côté *French Doctors* de Todorov est loin de relever ce défi merleau-pontien. Car, pour Merleau-Ponty, l'humanisme n'avait pas seulement à apprendre des principes moraux et politiques, mais aussi de la confrontation machiavélique (et non pas « machiavélique ») avec les circonstances historiques qui nous échappent : « Si on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas humaniste. Mais si on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme à l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux²⁵ ».

Voilà pourquoi Régis Debray a aujourd'hui raison d'appeler à l'émergence d'« une gauche tragique », « dopée au pessimisme », à l'écart tant de « la gauche divine », étalant rhétoriquement jusqu'à l'écœurement la confiture des valeurs, que de « notre gauche de gestionnaires », sans mémoire historique ni projection vers l'avenir²⁶. En tout cas partiellement raison, car il oublie la tension dialectique entre le tragique et l'utopique, justement pointée par Merleau-Ponty. Nous aurions alors besoin d'une gauche tout à la fois utopique *et* tragique, dont les Lumières, plus ambivalentes que le portrait convenu qu'en trace Todorov, nous indiquent déjà la possibilité. Dans un autre ouvrage, Bronislaw Baczko s'est ainsi centré de manière stimulante sur la tension travaillant les Lumières entre des « promesses de bonheur » et de périodiques « retours du mal²⁷ ».

La pente totalisante des Lumières radicales de Jonathan I. Israël et d'Alain Finkielkaut

Todorov nous enjoint d'oublier une certaine radicalité présente dans les Lumières. Le travail de Jonathan I. Israël, professeur d'histoire moderne à l'Institute for Advanced Study de Princeton, nous invite à y découvrir un cœur oublié de ces Lumières. Son livre se présente comme une recherche pleine d'érudition, nous faisant découvrir et redécouvrir nombre d'auteurs méconnus et connus, porteurs d'une radicalité d'inspiration spinoziste²⁸.

La thèse principale du livre est la suivante : Spinoza et « le spinozisme » auraient constitué l'axe de « Lumières radicales », qui « furent partie intégrante et, probablement plus encore que les Lumières modérées, (...) un facteur de cohésion internationale²⁹ » des Lumières. La thèse d'Israël a l'intérêt de réévaluer les apports spinoziens aux thématiques des Lumières, mais comme toute thèse homogénéisante elle a l'inconvénient de la simplification, voire du manichéisme. Manichéisme ? Dans la séparation tranchée entre ce que seraient des « Lumières modérées » (symbolisées par l'Anglais John Locke et le Français Montesquieu) et des « Lumières radicales » unilatéralement spinozistes (dont Diderot serait une incarnation française). Dans ce monde binaire, Rousseau apparaît comme « un penseur politique hybride³⁰ », entre Locke et Spinoza, « un véritable Janus³¹ ». Et si les tensions parcourant les écrits de Rousseau menaient à une autre radicalité ? C'est une question inaudible dans le système d'Israël, apôtre d'une radicalité unique et peu soucieux de la diversité des radicalités possibles.

Par ailleurs, Israël inscrit son manichéisme dans un cadre méthodologique et théorique vieillot, asséchant les sources d'interrogation dont les Lumières sont susceptibles d'être les supports. On a affaire à une histoire traditionnelle des idées, individualiste (le supposé primat de « grands auteurs » : ici Spinoza), continuiste (à travers la supposée continuité des auteurs dans une logique d'« influences »), unifiante (la supposée cohérence des auteurs entre eux) et idéaliste (la supposée genèse intellectuelle des idées). Israël peut ainsi affirmer « qu'un unique penseur a constitué la source d'un courant de pensée qui a fourni la matrice philosophique (...) de toute l'aile radicale des Lumières européennes³² ». Situer la genèse des idées et les effets de leurs usages dans des contextes socio-historiques plus larges, dans le sillage de l'analyse marxienne des idées³³ ou, plus près de nous, de la sociologie historique des idées³⁴ ou de l'histoire culturelle³⁵, ne semble pas l'effleurer. Interroger les difficultés méthodologiques à établir des « influences » entre auteurs, comme l'a fait Lucien Febvre avec l'outillage de l'histoire des *Annales*³⁶, semble impensable. Secouer les présupposés des « continuités irréflechies » et des « synthèses toutes faites » de l'histoire académique des idées (telles qu'« œuvre », « auteur », « influence », etc.), comme Michel Foucault³⁷, apparaît hors de portée. Et ces failles méthodologiques et théoriques risquent de déboucher sur une politique

inverse aux objectifs affichés : la constitution d'une nouvelle théologie (spinoziste, après ce qui a été appelé « la crise du marxisme ») aux apparences laïques, d'un nouveau culte du « père fondateur » (Spinoza après Marx) pour une gauche radicale en quête de nouvelles certitudes.

Ce qui renforce cette piste des « nouvelles certitudes », c'est l'attrait pour la catégorie de « totalité » dont l'œuvre de Spinoza est l'occasion. Pour ses partisans, la totalité se situe souvent tout à la fois du côté du dispositif de connaissance (un ensemble *systématique* de concepts prétendant embrasser *le tout*) et du côté de l'objet de connaissance (*la cohérence systématique* dont serait supposé être doté le réel)³⁸. « Avec son *système*, Spinoza conféra forme, *ordre* et *unité* à toute la tradition de la pensée radicale, à la fois rétrospectivement et par anticipation » (souligné par moi), écrit Israël³⁹. Il est même fasciné par « sa capacité à *intégrer* au sein d'*un seul système cohérent*⁴⁰ » (souligné par moi). Par ailleurs, Spinoza, comme Marx et Nietzsche, aurait « répudié presque *tout* le système de croyance de la société » (souligné par moi)⁴¹. Ce qui lie étroitement radicalité et totalité. Pas vraiment définie par l'auteur, la radicalité, pourtant au cœur de sa problématique, semble revêtir trois tonalités : l'extrémisme (« extrême⁴² »), la dureté (« intransigeante⁴³ ») et la rupture totale (« balayer *entièrement* les structures existantes⁴⁴ »).

Cette association entre radicalité et totalité ne constitue cependant qu'une des voies possibles de la radicalité, si on ne se contente pas de faire de l'adjectif « radical » le « Monsieur Plus » de la politique. Car Baczko met en évidence la torsion des Lumières, « d'une part, à la recherche d'une totalité, d'un ordre rationnel et universel » et, d'autre part, guidées par « l'exploration du concret et de l'individuel, dans leur richesse et leur diversité⁴⁵ ». Et si la radicalité ne renvoyait pas nécessairement à une surenchère (quelque chose de *plus* extrême, de *plus* dur, de *plus* totalisant), mais à une double capacité à comprendre et à se coltiner les dimensions structurantes d'une situation historique. Marx nous engageait à suivre ce fil : « Être radical, c'est saisir les choses à la racine⁴⁶ », lançait-il. Et il ajoutait : « mais la racine pour l'homme, c'est l'homme lui-même⁴⁷ ». Or, « l'homme » est peu à peu devenu un problème compliqué, un nœud de problèmes. Nous nous sommes ainsi aperçus qu'il n'y avait pas qu'une racine aux maux historiques des humains, mais plusieurs racines emmêlées. Dans cette perspective, la radicalité politique a à voir avec des complications et la pluralité. Et elle met en jeu les fragilités humaines. Mais déjà les Lumières selon Baczko étaient travaillées en profondeur par une série de « tensions » et d'« inquiétudes » : « affirmation de l'autonomie morale de l'individu, et nostalgie de la norme perdue ; relativisme culturel, et identité de la nature humaine ; pluralisme moral, et exigence de valeurs universelles ; confiance dans l'avenir de l'homme et angoisse devant la capacité des hommes de produire leurs propres malheurs ;

égalité des hommes en droit et en dignité, et liberté naturelle des individus de s'affirmer dans leur différence ; utopie volontaire d'une Cité juste, et pragmatisme des réformes modérant les injustices ; droit légitime des hommes à rechercher leur bonheur, et fatalité du mal⁴⁸ ». La recherche rétrospective/ prospective d'une fragilité radicale relançant l'utopie au XXI^e siècle ne va pas se saisir exactement des mêmes Lumières radicales qu'Israël. Plus proche de Baczko que d'Israël, nos Lumières ne font pas alors « système, elles sont une pensée toujours en mouvement. D'où leur *inachèvement*, trait essentiel, source à la fois de leur vigueur et de leur fragilité⁴⁹ ».

Les Lumières radicales d'Israël ressemblent beaucoup, en positif, à la modernité radicale dont Finkielkraut trace le portrait négatif dans ses cours à l'École polytechnique⁵⁰. Laissons de côté les clichés d'inspiration heideggerienne contre la science et la technique ou l'hostilité systématique vis-à-vis de la sociologie. Ceux qui ne pensent pas comme nous sont davantage susceptibles de nous faire avancer intellectuellement par les questions qu'ils nous permettent de poser, et qui parfois peuvent secouer nos évidences, que par les confirmations de nos points de vue stabilisés que leurs caricatures semblent stimuler. Certes, l'ouvrage donne lieu à des lectures grossières de Rousseau et de Marx sur le plan de ce que serait « l'essence » de la radicalité moderne. Ainsi Finkielkraut parle-t-il de « cette modernité belliqueuse apparue avec la Révolution française et amplifiée par le marxisme⁵¹ ». Mais ses schémas unilatéraux pointent aussi de vrais problèmes, non pas associés à un illusoire « fondement » des Lumières et des marxismes, davantage pluriels, voire contradictoires, mais à certaines de leurs lectures et à certains de leurs usages historiques.

Ainsi en est-il du « fantasme d'une politique absolue et (de) la réduction de la pluralité humaine ainsi que de la diversité des situations à l'affrontement de deux forces⁵² ». Israël ne s'oriente-t-il pas, en positif, dans une direction analogue ? Ce que Finkielkraut dit d'un « rousseauisme » ordinaire – qui a peu de choses à voir avec les complications de Rousseau, telles que Baczko nous les restitue⁵³ –, et de sa « foi moderne dans l'accomplissement progressif de l'identité du réel et de l'idéal, c'est-à-dire d'un monde où le Bien s'inscrirait définitivement dans l'être⁵⁴ », n'a-t-il pas eu quelques échos dans les imaginaires de la gauche ? Mais quand Jacques Derrida, à partir de Marx, caractérise la démocratie comme quelque chose d'infiniment « à venir », ouvrant un « écart entre une promesse infinie (...) et les formes déterminées, nécessaires mais nécessairement inadéquates de ce qui doit se mesurer à cette promesse⁵⁵ », il tire un autre fil de la radicalité.

Finkielkraut vise aussi partiellement juste lorsqu'il note que « le xx^e siècle nous oblige à distinguer soigneusement ce que les Lumières croyaient pouvoir confondre : l'autonomie et la maîtrise⁵⁶ », en tendant à oublier la part d'imprévisible et le jeu perturbant des conséquences non intentionnelles de l'action.

Partiellement, car Baczko montre que le tremblement de terre de Lisbonne du 1^{er} novembre 1755 a constitué « un séisme philosophique » au sein du rationalisme des Lumières, particulièrement mais non exclusivement chez Voltaire⁵⁷. Finkielkraut a encore raison de souligner la « négation du tragique⁵⁸ » par une certaine radicalité. Mais que signifie sa propre négation de l'hypothèse, qu'il attribue à Rousseau, selon laquelle « le mal est social, tient à la société⁵⁹ » ? Car que serait « le mal », s'il ne s'incarnait pas dans des figures sociales et historiques variables ? Une « essence » intemporelle, le produit éternel d'un « péché originel » ? Dire que les maux sont sociaux et historiques ne signifie pas pour autant qu'ils n'existent pas ou qu'ils sont les produits uniformes de réalités homogènes. Les sciences sociales contemporaines ne donnent en rien une image unifiée *du* « social », mais éclairent des logiques et des processus sociaux pluriels, contradictoires, ambivalents⁶⁰. Mais, déjà avec les Lumières, les figures du mal, en se pluralisant et en s'historicisant, ne disparaissent pas pour autant, explique Baczko⁶¹.

Vers des Lumières tamisées

Ni Lumières aseptisées, ni Lumières totales, de nouvelles Lumières radicales pourraient être relancées au défi de la pluralité et de la fragilité. Elles reprendraient dans un nouveau contexte socio-historique une aspiration utopique sur « fond d'angoisse », selon les termes de Baczko⁶². L'autoréflexion critique des Lumières sur elles-mêmes, initiée par « l'École de Francfort », les aiderait à prendre conscience de leurs limites intellectuelles, tout en continuant à appuyer leurs désirs de repousser infiniment les limites des oppressions existantes. Elles auraient à prendre en compte, la part de *brouillard* dans nos existences, et même à surmonter « la répulsion à l'égard de l'obscur⁶³ » qui participe de notre modernité. Mais pas pour « sortir de l'âge de la radicalité », mais pour entrer dans un nouvel âge de la radicalité. Pas pour éteindre les Lumières, mais pour leur donner l'éclat mélancolique, joyeusement mélancolique, de *Lumières tamisées*...

1 Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières* (Robert Laffont, 2006).

2 Jonathan I. Israël, *Les Lumières radicales – La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* (1^{re} éd. anglaise : 2001 ; trad. franç., Éditions d'Amsterdam, 2005).

3 Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes – Quatre leçons* (Ellipses/École polytechnique, 2005).

4 La perspective de Lumières tamisées a déjà été amorcée, dans la confrontation avec quelques-uns des courants de la

sociologie contemporaine, dans mon livre *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (Armand Colin, 2002, pp.146-166).

5 *L'Esprit des Lumières, op. cit.*, p. 7.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 8.

8 *Ibid.*, p. 7.

9 *Ibid.*, p. 23.

10 *Ibid.*, p. 87.

11 Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie* (1^{re} éd. : 1978 ; Payot, coll. « Critique de la politique », 2001).

- 12 Miguel Abensour, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin* (Sens & Tonka, 2000, p. 26).
- 13 *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. III.
- 14 *Ibid.*, p. I.
- 15 *Ibid.*, pp. V-VI.
- 16 *L'Esprit des Lumières, op. cit.*, p. 17.
- 17 Sophie Wahnich, *L'Impossible Citoyen – L'étranger dans le discours de la Révolution française* (Albin Michel, 1997, p. 11).
- 18 Theodor Adorno, *Dialectique négative* (1^{re} éd. allemande : 1966 ; trad. franç., Payot, coll. « Critique de la politique », 1992, p. 286).
- 19 Voir notamment le dossier de *ContreTemps* coordonné par Sadri Khiari et Nicolas Qualander : « Postcolonialisme et immigration », n° 16, mai 2006.
- 20 Voir Geneviève Fraisse, *Muse de la raison – Démocratie et exclusion des femmes en France* (1^{re} éd. : 1989 ; Gallimard, coll. « Folio », 1995).
- 21 Ludwig Wittgenstein, *Carnets secrets – 1914-1916* (trad. franç. et présentation de Jean-Pierre Cometti, Farrago, 2001, pp. 30-31).
- 22 *L'Esprit des Lumières, op. cit.*, p. 29.
- 23 *Ibid.*, pp. 25-26.
- 24 Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur – Essai sur le problème communiste* (1^{re} éd. : 1947 ; Gallimard, coll. « Idées », 1980, p. 309).
- 25 Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel » (conférence de septembre 1949 ; reprise dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, coll. « Idées », 1960, p. 376).
- 26 Régis Debray, *Supplique aux nouveaux progressistes du XXI^e siècle* (Gallimard, 2006, pp. 60-62).
- 27 Bronislaw Baczko, *Job, mon ami – Promesses du bonheur et fatalité du mal* (Gallimard, 1997).
- 28 Sur près de 936 pages.
- 29 *Les Lumières radicales, op. cit.*, p. 22.
- 30 *Ibid.*, p. 313.
- 31 *Ibid.*, p. 796.
- 32 *Ibid.*, p. 198.
- 33 Voir Marx et Engels, *L'Idéologie allemande* (1845-1846), repris dans Marx, *Œuvres III* (éd. établie par Maximilien Rubel, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982).
- 34 Voir notamment Pierre Ansart, *Naissance de l'anarchisme – Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme* (PUF, 1970) et Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (Minuit, 1988).
- 35 Voir, sur le terrain même des Lumières, Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la révolution française* (Seuil, 1990).
- 36 Voir Lucien Febvre, « Une question d'influence : Proudhon et le syndicalisme des années 1900-1914 » (1^{re} éd. : 1909 ; repris dans *Pour une histoire à part entière*, S.E.V.P.E.N./« Bibliothèque générale de l'EPHE », 1962).
- 37 Voir Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Gallimard, 1969) et « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (conférence de 1969 ; reprise dans *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, coll. « Quarto », 2001).
- 38 Pour une critique de la notion de « totalité » (et de celle de « synthèse »), voir mon article dans la revue *La Sœur de l'Ange* (n° 4, septembre 2006) : « La "synthèse" divine des progressistes – Quand Proudhon, Merleau-Ponty et Lévinas font leur cinéma contre Hegel ».
- 39 *Les Lumières radicales, op. cit.*, p. 269.
- 40 *Ibid.*, p. 269.
- 41 *Ibid.*, p. 259.
- 42 *Ibid.*, p. 31.
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid.*, pp. 36-37.
- 45 *Lumières de l'utopie, op. cit.*, pp. 408-409.
- 46 Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (Introduction, 1844), repris dans Marx, *Œuvres III, op. cit.*, p. 390.
- 47 *Ibid.*
- 48 *Job, mon ami, op. cit.*, p. 383.
- 49 *Ibid.*, p. 13.
- 50 *Nous autres, modernes, op. cit.*
- 51 *Ibid.*, p. 23.
- 52 *Ibid.*, p. 232.
- 53 Dans *Job, mon ami, op. cit.*, pp. 175-254.
- 54 *Nous autres, modernes, op. cit.*, p. 48.
- 55 Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Galilée, 1993, p. 111).
- 56 *Nous autres, modernes, op. cit.*, p. 251.
- 57 Dans *Job, mon ami, op. cit.*, pp. 17-25.
- 58 *Nous autres, modernes, op. cit.*, p. 348.
- 59 *Ibid.*, p. 228.
- 60 Voir mon livre *Les Nouvelles Sociologies* (Armand Colin, coll. « 128 », 1^{re} éd. : 1995).
- 61 Dans *Job, mon ami, op. cit.*, pp. 170-173.
- 62 *Ibid.*, p. 170.
- 63 *Nous autres, modernes, op. cit.*

Interventions

