

LES LUMIÈRES AUX PRISES AVEC L'HISTOIRE :
LES IMPASSES DU *DISCOURS PRÉLIMINAIRE* DE D'ALEMBERT*GRAPPLING WITH HISTORY IN THE AGE OF THE ENLIGHTENMENT:
THE DEAD ENDS OF D'ALEMBERT'S *DISCOURS PRÉLIMINAIRE*

Daniel RUDY HILLER

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | Ciudad de México, México

Contacto: danielrudyh@filos.unam.mx

Résumé

Vers 1750, les philosophes ont commencé à se considérer comme les représentants d'un nouveau pouvoir spirituel destiné à affranchir définitivement la raison du "joug ecclésiastique" et à guider "l'humanité" vers une nouvelle ère de progrès. L'accomplissement de cette mission aurait cependant été dépourvu de tout fondement sans l'élaboration d'une réflexion historique capable de légitimer le rôle que les hommes de lettres avaient commencé à s'arroger. Ainsi, cet article se propose d'explorer pourquoi les Lumières ont été contraintes de se saisir d'une question dont la formulation remonte à la chrétienté médiévale et dont les penseurs du XVIII^e siècle ont hérité à la manière d'une dette incontournable : quel est le sens de l'histoire comprise comme un tout ? Il s'agit d'aborder cette "hypothèque historique" à travers l'étude de l'un des textes fondamentaux qui a tenté de répondre à cette question par des moyens inédits : le *Discours préliminaire* de Jean Le Rond d'Alembert, publié en 1751 à la tête du premier volume de l'*Encyclopédie*. La philosophie de l'histoire que D'Alembert esquisse dans cet écrit met en évidence à la fois les certitudes et les stratégies des Lumières et

Abstract

Around 1750, the *philosophes* began to consider themselves as the representatives of a new spiritual power destined to free reason once and for all from the "ecclesiastical yoke" and to guide "humanity" towards a new epoch of progress. The realization of this mission, however, would have been devoid of any foundation without the elaboration of a historical reflection capable of legitimizing the role that the *hommes de lettres* had begun to arrogate to themselves. Thus, this article sets out to explore the way in which the French Enlightenment was forced to grapple with a question whose posing goes back to medieval Christianity and which eighteenth-century thinkers inherited as an unavoidable debt—what is the meaning of history understood as a whole? It is a question of examining this "historical mortgage" through the study of one of the fundamental texts that tried to answer this question with the help of a set of new means: the *Discours préliminaire* by Jean Le Rond d'Alembert, published in 1751 at the head of the first volume of the *Encyclopédie*. The philosophy of history that D'Alembert outlines in this writing makes clear both the certainties and strategies of the Enlightenment

* La escritura de este artículo fue posible gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM y a la dirección de la Dra. Adriana de Teresa Ochoa

les tensions qui naissent de leur tentative de fonder une nouvelle conception du processus historique.

and the tensions arising from its attempt to find a new conception of the historical process.

Mots-clés: *Philosophie moderne* || *Philosophie française* || *Jean Le Rond d'Alembert* || *Encyclopédistes* || *Les Lumières*

Keywords: *Modern Philosophy* || *French Philosophy* || *Jean Le Rond d'Alembert* || *Encyclopedists* || *Enlightenment*

I

Bien que fixer une date afin de déterminer un tournant dans l'histoire des idées demeure un procédé quelque peu arbitraire, les consensus chronologiques établis par les spécialistes d'une certaine période n'en constituent pas moins des repères théoriques non négligeables. Les recherches de plusieurs commentateurs des Lumières françaises en témoignent. Pour beaucoup d'entre eux, la décennie qui s'étend de 1750 à 1760 a marqué un point de bascule dans l'histoire littéraire et philosophique du XVIII^e siècle. En voici quelques exemples : Paul Bénichou (2004) situe en 1750 le début de son enquête sur le surgissement d'un pouvoir spirituel laïc dans la France moderne ; vers à peu près la même époque, Michel Delon (2009: 162-212) identifie la naissance de ce qu'il appelle le "moment encyclopédique" de la littérature des Lumières, dont l'enjeu ne serait plus de séduire les lecteurs — comme c'était le cas pendant le "moment rococo" de la première moitié du siècle —, mais de les convaincre; Peter Gay (1971: 130-131), pour sa part, coïncide avec les avis précédents lorsqu'il affirme que, pendant cette décennie, la pensée "humaniste" des philosophes a gagné en force du fait qu'elle s'est dotée d'un sens missionnaire inédit ; finalement, Robert Darnton (1996), après avoir mené une investigation exhaustive dans toutes sortes d'archives, signale la moitié du siècle comme le moment de l'épanouissement de toute une littérature consacrée à encenser la figure de "l'homme de lettres" (219).¹ Tous ces témoignages, auxquels nous pourrions encore en ajouter d'autres, se

¹ Tout au long de cet article, les termes *philosophe* et *homme de lettres* doivent être compris au sens large, c'est-à-dire selon le sens que leur accordaient les penseurs des Lumières. À ce titre, à la fois des scientifiques et des écrivains peuvent être considérés de façon indistincte comme "philosophes" ou comme "hommes de lettres". Plus précisément, ces termes qualifient toute personne dont l'activité intellectuelle est guidée par les principes des Lumières.

recourent et suggèrent une tendance claire : vers la moitié du XVIII^e siècle, les philosophes avaient commencé à s’assumer comme les hérauts et les guides spirituels d’une nouvelle ère qui devait être bâtie sur les décombres de l’époque précédente.

Encore fallait-il être en mesure de justifier cette mission historique. La pure et simple auto-attribution de ce nouveau rôle n’aurait pas en effet porté à conséquence à défaut d’une légitimation historique préalable, et cela parce que la question du sens de l’histoire pesait sur les penseurs des Lumières comme une dette incontournable léguée par le christianisme médiéval. À propos de cette hypothèque des questions qu’une époque laisse en héritage à une autre, Hans Blumenberg (1999) écrit ceci :

La raison moderne en sa forme philosophique a dû relever le défi des questions — des grandes et des trop grandes questions — qui lui avaient été léguées [par le christianisme médiéval] [...] C’est ainsi qu’il n’a manifestement été possible aux Temps modernes de refuser de répondre à la question du tout de l’histoire. Dans cette mesure, la philosophie de l’histoire est la tentative de répondre à une question médiévale avec les moyens disponibles dans la période postmédiévale. (59)

Afin de justifier leur prétention d’être les nouveaux guides de l’humanité, les philosophes ont été amenés ainsi à résoudre certaines questions, dont on pourrait paraphraser la teneur de la façon suivante : au nom de quelle autorité et de quelle conception de la nature humaine était-il devenu possible de remettre en cause la validité de la révélation et l’anthropologie d’origine augustinienne de l’Église ? ; pourquoi a-t-on dû attendre jusqu’au XVIII^e siècle pour assister à l’essor de la raison si, comme les philosophes l’assuraient, elle était la faculté constitutive de la nature humaine et du “processus de civilisation” ? ; en vertu de quoi les hommes de lettres pouvaient-ils se revendiquer comme les héros de cette histoire ? ; quel était le sens de l’Histoire comme un tout ? On voit bien que ces interrogations devaient confronter les penseurs des Lumières à une problématique à la fois philosophique, anthropologique et historique. Il leur était donc impératif d’y apporter une réponse dans le but de fonder sur un terrain ferme et la légitimité de leur conception de l’histoire et la fonction de l’homme de lettres au sein de celle-ci. S’acquitter de cette tâche ardue allait pourtant

mettre en lumière une série de tensions risquant de compromettre l'intelligibilité historique de la nouvelle mission des Lumières.

II

À notre connaissance, le *Discours préliminaire* de Jean Le Rond d'Alembert, publié en 1751 à la tête du premier volume de l'*Encyclopédie*, fut l'un des premiers textes à s'être attaqué frontalement aux questions que nous avons formulées plus haut. Il convient donc de prendre la mesure de son importance, d'autant plus que nous savons qu'il a exercé une influence durable sur les écrits du même genre postérieurs à sa parution. Le *Discours préliminaire* est susceptible d'être lu comme un triptyque dont le premier volet offre une histoire conjecturale de l'origine des connaissances humaines, le deuxième une morphologie de "l'arbre de la connaissance" et le troisième l'une des premières versions achevées de ce qu'un philosophe contemporain a baptisé sous le nom de "métarécit" des Lumières (Lyotard, 1988). Alors que les deux derniers volets apportent des éléments inédits en termes de la légitimation de la conception de l'histoire des Lumières et du rôle qu'y jouent les philosophes, le premier esquisse une épistémologie destinée à fournir une base anthropologique à cette argumentation historique.

Dans les mots de D'Alembert (1986), la première partie de son discours se propose d'examiner "la généalogie et la filiation de nos connaissances, les causes qui ont dû les faire naître et les caractères qui les distinguent ; en un mot, de remonter jusqu'à l'origine et à la génération de nos idées" (76-77). C'est ainsi que l'éditeur de l'*Encyclopédie* en vient à diviser nos connaissances en connaissances directes — celles que nous acquérons par le biais de la sensibilité, c'est-à-dire sans aucune opération de notre volonté — et indirectes — celles qu'on se procure lorsque l'esprit relie et combine les données sensibles —, après quoi il ajoute : "toutes nos connaissances directes se réduisent à celles que nous recevons par les sens ; d'où il s'ensuit que c'est à nos sensations que nous devons toutes nos idées [c'est-à-dire, nos connaissances indirectes]" (D'Alembert, 1986: 77).

Cette épistémologie d'origine lockéenne, dont la présence était déjà fondamentale dans les *Lettres philosophiques* de Voltaire et dans les *Lettres persanes* de Montesquieu, s'avère décisive pour le développement ultérieur de l'argumentation. Selon cette

dernière, l’être humain, à sa naissance, est une *tabula rasa* en termes épistémologiques, ce qui revient à dire qu’il ne dispose d’aucune connaissance sur lui-même ni sur le monde extérieur, et encore moins d’un arsenal d’idées innées propice pour la réalisation de ces deux tâches. Ce n’est qu’au moment où les sens sont mis en branle par une série de stimuli extérieurs que l’esprit humain, à la manière d’un dépôt, commence à se remplir avec toutes sortes de connaissances. D’après D’Alembert, nos premières sensations nous renseignent d’emblée sur notre propre existence et ensuite sur les objets extérieurs, y compris sur notre corps. Celui-ci, en effet, est l’objet externe dont la présence s’impose à l’être humain avec une vigueur inégalable, puisque son existence lui appartient de façon intime. À partir de cette observation, D’Alembert (1986) déduit le fait que plus nous ressentons la présence de notre corps, plus “nous nous apercevons de l’attention qu’il exige de nous, pour écarter les dangers qui l’entourent [...] La nécessité de garantir notre propre corps de la douleur et de la destruction nous fait examiner parmi les objets extérieurs, ceux qui peuvent nous être utiles ou nuisibles, pour rechercher les uns et fuir les autres” (79-80). Il en ressort que l’origine lointaine des sciences remonte à cette période où l’être humain s’est vu dans la nécessité de fouiller la nature de fond en comble dans le but de sauvegarder l’intégrité de son corps. Plus tard, une fois rempli ce premier objectif, les connaissances humaines sont devenues de plus en plus complexes, satisfaisant par là d’autres besoins.

On voit par là que D’Alembert se sert de l’une des prémisses fondamentales de l’épistémologie de Locke afin de présenter la généalogie des connaissances humaines comme l’effort ininterrompu déployé par les hommes afin d’assurer leur survie sur Terre ainsi que le progrès de leurs sociétés. Ce faisant, il évince toute intervention providentielle dans les affaires mondaines et fait de l’être humain le seul agent actif dans l’histoire. Il s’agit là d’un geste tout sauf anodin dont il convient de bien saisir la nature historique. À ce propos, Blumenberg (1999) signale à juste titre que

la proposition selon laquelle l’homme fait son histoire ne contient pas encore la garantie d’un progrès qu’il pourrait provoquer par son action et elle n’éveille pas, en soi, une confiance plus grande en la marche de l’histoire que l’hypothèse d’une raison universelle régissant celle-ci ; mais lorsque la “Providence” est incluse dans l’absolutisme d’une volonté insondable, on peut faire plus de confiance à l’action des hommes. (43)

En réponse à l’“absolutisme théologique”² qui rendait la providence divine insondable, les Temps modernes n’avaient pas d’autre choix que de postuler tôt ou tard l’exclusivité de l’action humaine dans l’histoire. C’est pourquoi le récit conjectural dans lequel D’Alembert exprime cette idée ne peut guère être interprété comme une histoire véridique, mais plutôt comme un *postulat de la raison* visant à orienter la conduite *pratique* de l’homme dans le monde, c’est-à-dire comme un postulat de l’auto-affirmation humaine. Ainsi, dans le combat acharné qu’il livre contre le monde extérieur, l’être humain ne peut compter que sur le secours de ses propres forces, toute intervention transcendante ayant été exclue *a priori*. Aussi est-il tout à fait logique que, prenant appui sur ce postulat pratique de raison, D’Alembert considère l’amour-propre, la recherche du plaisir, la curiosité et les passions en général comme autant de ressources indispensables pour faire face aux aléas survenus lors de ce pénible processus.

Car il est facile d’imaginer le destin désastreux que l’humanité aurait subi si, surtout à ses débuts, ses membres n’avaient pas ressenti un amour intense à leur égard. Compris au sens le plus élémentaire, l’amour-propre s’avère donc indissociable d’un instinct d’auto-conservation. Il reste que, de même que les connaissances évoluent avec l’apparition de nouveaux besoins au fil du temps, l’amour-propre devient plus complexe au fur et à mesure que les priorités humaines se modifient. C’est pourquoi, dans un deuxième temps, l’amour-propre constitue le mobile présidant à la formation des sociétés, dont le but n’est pas seulement de garantir de manière plus efficace la conservation de leurs membres, mais aussi d’encourager le développement de modes de vie de plus en plus sophistiqués. Une fois inséré dans le contexte social, l’amour-propre se définit ainsi comme un égoïsme limité par la “loi naturelle” et dont la fonction est d’accélérer le processus de civilisation grâce à une promesse de gloire et de prospérité encourageant l’épanouissement des arts, des sciences et des métiers. La recherche du plaisir, quant à elle, joue également un rôle fondamental dans ce

² D’après la théorie sur les origines de la Modernité que Blumenberg développe dans *La légitimité des Temps modernes*, cette époque procéderait historiquement du postulat anthropologique de l’“auto-affirmation” (*Selbstbehauptung*) humaine exigée par l’“absolutisme théologique” du Moyen Âge tardif : l’élaboration du rationalisme moderne, de même que la réhabilitation de la *curiositas* qui le sous-tend, constituent une réponse anthropologique nécessaire face à un courant théologique qui, par le fait d’insister sur la liberté et la puissance absolues de la volonté infinie de Dieu au détriment de la raison humaine, finit non seulement par transformer le Dieu de la théologie en un *deus absconditus* et par détruire l’intelligibilité de l’ordre cosmique, mais aussi par déposséder l’être humain de toute certitude physique, métaphysique ou encore eschatologique.

développement, pourvu qu’elle n’enfreigne pas les limites imposées par la loi naturelle — c’est-à-dire ne pas porter atteinte aux autres — ; à condition qu’elle ne transgresse pas ces limites, sa contribution s’avère essentielle dès lors qu’elle permet à l’être humain de séparer le bon grain de l’ivraie lors de sa lutte contre la nature. La curiosité est d’ailleurs étroitement liée à cette conception du plaisir, car elle est conçue tout d’abord comme étant elle-même un plaisir.³ Plus tard, dans le cadre de l’état social, l’aiguillon de la curiosité, conjugué avec celui de l’amour-propre, donne lieu à l’accroissement indéfini des découvertes et, par la même occasion, de toutes sortes de confort. En somme, D’Alembert considère l’amour-propre, la recherche du plaisir et la curiosité comme les moteurs même du progrès civilisationnel, ébauchant ainsi une anthropologie située aux antipodes de l’anthropologie officielle de l’Église qui, depuis saint Augustin (1933: x, 35-36), censurait ces trois mobiles de l’action humaine sous le nom d’*ambitio saeculi*, *concupiscentia carnis* et *concupiscentia oculorum*.

On voit bien que cette histoire conjecturale portant sur l’origine des connaissances humaines présuppose que les véritables fins de l’existence humaine doivent se réaliser ici-bas. Dans les limites de l’immanence, les hommes sont appelés à forger leur monde sans aucune assistance extérieure, d’emblée afin d’éviter la mort, ensuite afin de satisfaire les nécessités de plus en plus complexes de l’état social. Il en découle que le fait de frapper d’anathème les ressources à l’aide desquelles les hommes mènent à bien ces deux tâches serait tout à fait déraisonnable, dès lors qu’elle entraverait l’accomplissement des buts authentiques de la nature humaine.

Cette délimitation du champ historique devient plus patente dans le volet central du *Discours préliminaire*. C’est en effet dans la deuxième partie de son essai que D’Alembert se propose de classer les connaissances humaines grâce à l’élaboration d’un arbre de la connaissance. Sur ce point, les encyclopédistes sont d’ailleurs les premiers à admettre leur dette vis-à-vis de Francis Bacon, l’un des philosophes anglais auxquels ils portaient une grande admiration. Que ce soit Diderot dans le *Prospectus* ou d’Alembert dans le *Discours préliminaire*, tous les deux déclarent ouvertement l’influence que l’arbre de Bacon a exercée sur le leur. À leurs yeux, la ressemblance principale entre les deux arbres est d’ordre morphologique : à l’instar de l’arbre de Bacon,

³ “si dans l’ordre de nos besoins et des objets de nos passions, le plaisir tient une des premières places, la curiosité est un besoin pour qui sait penser” (D’Alembert, 1986: 84).

celui des encyclopédistes divise les sciences en trois grandes branches — Histoire, Poésie et Philosophie —, lesquelles correspondent à leur tour aux trois principales facultés cognitives de l'être humain : la mémoire, l'imagination et la raison.

Cette similitude structurale ne doit pas pourtant nous induire en erreur. Car, en réalité, la version de D'Alembert comporte des différences très significatives par rapport à celui de son antécédent. L'une de ces divergences se signale toutefois par son importance, à savoir le refus de la part de D'Alembert d'accepter la séparation entre les connaissances relevant de la science humaine et les connaissances relevant de la science divine. Dans la classification de Bacon, en effet, la division en Histoire, Poésie et Philosophie comprend la totalité des connaissances humaines, mais non la totalité des connaissances : il y figure une autre section qui comporte les connaissances divines, lesquelles sont couronnées, bien entendu, par la révélation. Pour Bacon il était capital de maintenir détachés ces deux domaines afin de garder intacte la pureté du savoir divin — révélé —, susceptible d'être corrompue par l'irruption dans sa sphère du savoir profane — rationnel. Étant toutefois dépourvue de fondement d'après D'Alembert, cette séparation est à ses yeux complètement fallacieuse :

la raison ne doit point être divisée comme elle l'a été par lui [Bacon] en Théologie et en Philosophie ; car la Théologie révélée n'est autre chose que la raison appliquée aux faits révélés : on peut dire qu'elle tient à l'Histoire par les dogmes qu'elle enseigne, et à la Philosophie par les conséquences qu'elle tire de ces dogmes. Ainsi séparer la Théologie et la Philosophie, ce serait arracher du tronc un rejeton qui de lui-même y est uni. (D'Alembert, 1986: 118)

Malgré la similitude de leurs écorces, l'arbre des encyclopédistes recèle donc une divergence radicale vis-à-vis de celui de Bacon : il n'y a pas, dans son branchage, une section indépendante réservée aux connaissances divines. Celles-ci, au contraire, ont été incorporées, ou, encore mieux, subordonnées, les unes à l'Histoire, les autres à la Poésie, et les plus importantes à la Philosophie. Il s'agit là du cœur de la version encyclopédique de l'arbre de la connaissance, lequel, dans les mots de Darnton (1984), "exprime la tentative de dresser une frontière entre ce qui est connaissable et ce qui est inconnaissable, de manière à éliminer du domaine du savoir la plupart de ce que les hommes tenaient pour sacré" (194; je traduis).

C’est dire que D’Alembert a élagué l’arbre de Bacon avec les ciseaux de l’empirisme lockéen : si un objet ou un sujet quelconque visent à occuper une place parmi les connaissances humaines, ils doivent d’abord être susceptibles d’atteindre la raison par le truchement des sens. Autrement, ce sujet ou cet objet ne sauraient aspirer à faire partie des trois branches de l’arbre des encyclopédistes. Il en résulte que l’intervention divine, tout comme dans le premier volet, est exclue de l’histoire, si bien que la révélation chrétienne, source de légitimité de l’Église et de ses représentants, se voit subordonnée aux connaissances humaines — les seules existantes puisque ce sont les hommes qui font l’histoire —, étant par là dépouillée de son caractère sacré et infallible. Comme n’importe quelle autre série de faits, ceux qui sont racontés dans la Bible peuvent désormais faire l’objet d’une analyse fondée sur l’expérience, tandis que les dogmes peuvent dorénavant être soumis à l’examen de la raison empirique. Or, à la lumière de ces critères l’histoire sacrée se révèle, quel paradoxe !, comme étant dépourvue de toute sacralité : “d’un point de vue empirique, les histoires d’Israël et de l’Église ont le même statut que des événements appartenant à une certaine période de l’histoire profane, mais aucunement le statut des phases dans l’histoire du salut qui préparent et accomplissent un événement central” (Löwith, 1984: 187; je traduis)⁴. Jugée à l’aune de la raison, l’histoire et la doctrine chrétiennes doivent être mises sur le même plan que le stoïcisme, le confucianisme ou n’importe quelle autre religion ou philosophie. Ainsi, l’arbre des encyclopédistes se distingue de celui de Bacon par ceci qu’il se propose de transformer en une certitude philosophique la volonté affichée par un certain nombre d’écrivains de la première moitié du XVIII^e siècle : saper les fondements qui étayaient la légitimité de la théologie, la philosophie de l’histoire et le pouvoir spirituel chrétiens.

Finalement, une fois circonscrit le champ de la connaissance humaine, le pas suivant passe par éclaircir pourquoi l’“humanité” a dû attendre jusqu’au XVIII^e siècle

⁴ Il vaut la peine de transcrire le paragraphe qui précède celui que nous avons cité, afin de comprendre la différence entre le fait d’analyser l’histoire sacrée du point de vue de la foi et le faire du point de vue de la raison empirique : “The Christian understanding of history and time is not a matter of theoretical demonstration but a concern of faith, for only by faith can one ‘know’ that the ultimate past and the ultimate future, the first and the last things, are converging in Jesus Christ as savior. No historian as such can possibly discover that Jesus is the Son of God and the second Adam and that the history of the church is the core of all genuine history by being inspired by the Holy Ghost. And not only the ‘myth’ of beginning and end but also whatever is really historical in the biblical records presupposes the faith in revelation in order to be significant for judgment and salvation” (Löwith, 1984: 187).

pour effectuer ce partage entre les sciences. Il saute aux yeux que cette énigme ne pouvait pas être résolue en termes épistémologiques ou morphologiques, mais seulement en termes historiques. C'est pourquoi D'Alembert, dans le troisième et dernier volet du *Discours préliminaire*, ébauche un récit visant à élucider cette question épineuse. À défaut d'en offrir une explication claire, en effet, il devenait difficile de comprendre pourquoi la raison, censée être depuis toujours l'apanage de l'être humain, n'avait pas pu s'épanouir complètement que jusqu'à une date récente.

Dans les mots de D'Alembert, son récit se propose d'expliquer le développement historique des sciences depuis "la renaissance des lettres" jusqu'à la parution de l'*Encyclopédie*. Bien qu'il ne s'étende pas sur une longue durée, le récit de l'éditeur contient les deux éléments principaux du métarécit des Lumières : le rôle principal échu aux hommes de lettres et le rôle antagonique attribué aux représentants du pouvoir spirituel chrétien. À propos de cette distribution des rôles, Darnton (1984) signale que "D'Alembert présente l'histoire comme le triomphe de la civilisation et la civilisation comme le travail des hommes de lettres" (205; je traduis). D'Alembert (1986) abonde dans ce sens lorsqu'il écrit que "l'histoire des sciences est naturellement liée à celle de grands génies, dont les ouvrages ont contribué à répandre la lumière parmi les hommes" (124). Toujours est-il qu'aucun héros, fût-il un génie, ne saurait briller dans l'accomplissement de sa mission si un puissant ennemi ne tentait pas de frustrer ses desseins par tous les moyens. D'Alembert, en bon narrateur, en était conscient, et c'est pourquoi il raconte l'histoire récente de l'Europe comme une lutte sans merci entre les philosophes, représentants d'une raison "humaniste", et les prêtres, vicaires d'une "foi oppressante". Pendant une longue période de l'histoire occidentale, dit-il, les prêtres chrétiens ont réussi à bâillonner leurs adversaires jusqu'au point d'étouffer leurs théories dans l'œuf. Il est donc normal que D'Alembert (1986) qualifie cette période comme "un long intervalle d'ignorance" où

l'examen approfondi de la nature, et la grande étude de l'homme, étaient remplacés par mille questions frivoles sur des êtres abstraits et métaphysiques ; questions dont la solution, bonne ou mauvaise, demandaient beaucoup de subtilité, et par conséquent un grand abus de l'esprit. Qu'on joigne à ce désordre l'état d'esclavage où presque toute l'Europe était plongée, les ravages de la superstition qui naît de l'ignorance et qui la reproduit à son tour : et l'on

verra que rien ne manquait aux obstacles qui éloignaient le retour de la raison ; car il n’y a que la liberté d’agir et de penser qui soit capable de produire de grandes choses. (126)

Lorsque, plus tard, au début de la Renaissance, les sciences et les arts se sont enfin dérobés à cette soumission beaucoup trop longue, le pouvoir spirituel chrétien a dû réagir à la menace que cette nouvelle atmosphère intellectuelle faisait peser sur lui. C’est la raison pour laquelle “un despotisme théologique” a fini par se répandre tout au long du continent, à la tête duquel se trouvait l’institution religieuse la plus redoutable : l’Inquisition. Faisant preuve d’un zèle fanatique, ses représentants ont porté un énorme préjudice aux progrès de la raison, car “l’abus de l’autorité spirituelle forçait la raison au silence ; et peu s’en fallut qu’on ne défendît pas au genre humain de penser” (D’Alembert, 1986: 136). Aucun autre exemple de cette répression n’est plus déplorable que celui de la condamnation de Galilée : dans son souci de vraisemblance, le métarécit des Lumières est amené à dépeindre les philosophes en martyrs prêts à mourir dans leur défense de l’humanité.⁵

Il reste que, malgré ces obstacles et ces menaces, la poussée de la raison était vouée à devenir imparable. En témoigne la vie et l’œuvre des quatre protagonistes de ce récit déchirant : Bacon, Descartes, Newton et Locke. Selon D’Alembert, ce sont eux les premiers à avoir pavé le chemin menant à l’affermissement des sciences telles qu’elles avaient été classifiées dans l’arbre de la connaissance des encyclopédistes. C’est pourquoi, aux yeux de ces derniers, ces quatre personnalités incarnent ce que Blumenberg (1999) appelle “un nouveau type de sérieux”. Ce qu’il faut comprendre par là, c’est l’irruption d’une rhétorique qui “fait peser le soupçon de légèreté sur l’ensemble des conceptions, des compréhensions et des actes antérieurs ; du temps où il n’était pas encore nécessaire de prendre les choses tant à cœur, d’être

⁵ Il est intéressant de constater que le thème de l’homme des sciences en martyr était appelé à changer de signe dans les siècles à venir. Il a en effet joué un rôle satirique au sein de ce secteur de la littérature du xix^e siècle qui raillait non pas le progrès scientifique en tant que tel, mais l’idéologie scientiste du progrès répandue dans toutes les couches de la société et fondée sur le métarécit des Lumières, le texte le plus important de ce courant étant bien entendu le roman de Flaubert *Bouvard et Pécuchet*. Mais on connaît également un exemple ambigu et saisissant de ce thème dans la littérature du xx^e siècle : dans *Mort à crédit*, Céline dépeint en détail le destin à la fois caricatural et tragique de Roger Marin Courtial des Pereires, un savant touche-à-tout, journaliste scientifique et fervent défenseur du progrès qui, plongé à la fin de sa vie dans la pauvreté et le déshonneur les plus crasses, finit par se suicider.

si précis, de vouloir savoir vraiment” (Blumenberg, 1999: 537). En ce sens, l’œuvre de ces philosophes va de pair pour D’Alembert avec la consécration d’un nouveau type de sérieux.⁶ Pour mieux comprendre la portée de ce phénomène, il suffit de se souvenir que l’arbre de l’*Encyclopédie* n’a pas pour objectif de mettre en place une classification pour ainsi dire “désintéressée” des connaissances humaines. Il s’agit, à un niveau plus profond, de déterminer par le biais de la délimitation des frontières entre le connaissable et l’inconnaissable les véritables buts de la nature humaine et le domaine de l’être où ils doivent s’accomplir. À l’instar de l’histoire conjecturale esquissée dans le premier volet, l’arbre de la connaissance présuppose que le but de la vie humaine consiste dans le développement des arts, des sciences et des métiers. En effet, en subordonnant la théologie, et en tout premier lieu la théologie révélée, à la philosophie, les encyclopédistes contestent l’existence d’une connaissance d’origine divine. Le schéma lockéen qui régit la classification des sciences établit effectivement que toutes nos connaissances proviennent d’abord de nos sensations et ensuite de leur combinaison volontaire. Il en ressort que les encyclopédistes mettent l’accent sur les activités que les hommes sont en mesure de déployer afin d’améliorer leur existence sur Terre : ce n’est pas pour rien que D’Alembert (1986) s’efforce avec autant d’entrain à revendiquer la valeur des “arts mécaniques”, dont l’importance pour le développement de la civilisation est égale à celle des “arts libéraux” (106-108). On peut donc en conclure que, dans le *Discours*, “D’Alembert ne cherche pas la main de Dieu dans le monde, mais il dépeint plutôt les hommes au travail, forgeant leur propre bonheur” (Darnton, 1984: 198; je traduis).

Ce qui précède nous permet de comprendre pourquoi D’Alembert tient les théologiens pour les antagonistes par excellence de son récit. En s’adonnant à l’étude de ce que l’encyclopédiste nomme d’un ton dédaigneux “la science chimérique de la scolastique”, les représentants de ce pouvoir spirituel attisaient toutes sortes de querelles religieuses et empêchaient par la même occasion l’épanouissement des véritables capacités humaines. Les philosophes, eux, deviennent les héros du processus civilisationnel dès lors qu’ils ont toujours promu la réalisation du bonheur terrestre grâce

⁶ Songeons à cet égard aux propos de D’Alembert que nous avons cités auparavant : “l’examen approfondi de la nature, et la grande étude de l’homme, étaient remplacés [pendant le Moyen Âge] par mille questions frivoles sur des êtres abstraits et métaphysiques”. Les “véritables questions”, celles véritablement “sérieuses”, n’ont été posés en premier que par Bacon, Descartes, Locke et Newton.

à l’encouragement des sciences utiles, possédés comme ils étaient par leur curiosité, leur amour de l’humanité et leur désir de se faire remarquer. Bacon, par exemple, a été selon D’Alembert le premier à faire allégeance au parti de l’humanité lorsqu’il décriait le manque de sérieux des systèmes théologiques de la scolastique, très encombrants pour le surgissement de la science véritable. Loin de passer le plus clair de son temps à discuter toutes sortes d’“absurdités métaphysiques”, le penseur anglais “n’envisage la philosophie que comme cette partie de nos connaissances qui doit contribuer à nous rendre meilleurs ou plus heureux : il semble la borner à la science des choses utiles, et recommande partout l’étude de la nature” (D’Alembert, 1986: 147).

Quant à Descartes, il est salué comme un héros non pas tant à cause de ses réussites scientifiques — et encore moins comme métaphysicien —, mais plutôt par le fait d’être devenu l’un des chefs de file de la rébellion philosophique contre le despotisme théologique. D’Alembert (1986) affirme à ce propos que

Descartes a osé du moins montrer aux bons esprits à secouer le joug de la scolastique, de l’opinion, de l’autorité, en un mot des préjugés et de la barbarie ; et par cette révolte dont nous recueillons aujourd’hui les fruits, il a rendu à la philosophie un service plus essentiel peut-être que tous ceux qu’elle doit à tous ces illustres successeurs. On peut le regarder comme un chef de conjurés qui, en préparant une révolution éclatante, a jeté les fondements d’un gouvernement plus juste et plus heureux qu’il n’a pas pu voir établi. (142)

Quant à Newton, il est l’un des premiers philosophes à avoir enrichi la science avec une énorme quantité de “bien réels”, en contraste avec les biens tout à fait illusoire de la scolastique. À l’en croire, l’impossibilité de percer jusqu’à “la cause première qui produit les phénomènes” (D’Alembert, 1986: 144) n’est guère un désavantage, puisqu’au moment de se borner à observer les phénomènes visibles les hommes se mettent en position de décrire le comportement de la nature, de le traduire en termes mathématiques et de le dompter en fonction de leurs intérêts. Finalement, Locke eut le mérite d’avoir réduit la métaphysique “à ce qu’elle doit être : la physique expérimentale de l’âme [...] La métaphysique raisonnable ne peut consister, comme la physique expérimentale, qu’à rassembler avec soin des faits, à les réduire en un corps et à expliquer les uns par les autres” (D’Alembert, 1986: 146). En traçant avec clarté les limites

de la raison et en réduisant toute connaissance à la sensation et à la réflexion, Locke a accompli l'une des plus grandes aspirations des Lumières : justifier philosophiquement pourquoi l'être humain est un être de l'immanence.

Après Locke, l'effort de prolonger le développement de la civilisation a été relayé par des hommes dont la hauteur intellectuelle était peut-être inférieure à celle du philosophe anglais, mais qui n'étaient pas pour autant moins dignes de mention. Quelques figures comme Harvey et Huygens sont invoquées. Un peu plus tard les héros plus contemporains font leur apparition : Fontenelle, Voltaire et Montesquieu, dont le mérite repose sur le fait d'avoir su instruire l'humanité de manière agréable. Même Rousseau figure sur cette liste, et ce malgré son hostilité vis-à-vis des sciences et des arts. D'Alembert, qui n'ignorait nullement cette incohérence, justifie son inclusion dans le groupe des encyclopédistes en arguant que la participation de Rousseau à l'*Encyclopédie* suppose son soutien au déploiement des sciences et des arts en général. Ainsi, en dépit de ses différences, "la population entière des philosophes semblait avancer dans la même direction, balayant la superstition et portant en avant les progrès des Lumières jusqu'au présent, c'est-à-dire jusqu'à l'*Encyclopédie* elle-même" (Darnton, 1984: 207; je traduis).

III

Entre autres choses, l'analyse précédente du *Discours préliminaire* permet de dissiper un malentendu assez répandu chez de nombreux interprètes des Temps modernes : si l'héritage chrétien des penseurs des Lumières les a poussés à faire sens du tout de l'histoire, cela ne signifie pas pour autant que leur *philosophie de l'histoire* soit une traduction sécularisée de l'eschatologie chrétienne. Si la *fonction* historique est semblable dans les deux cas — fournir un sens à l'histoire comprise comme une totalité —, on ne peut pas dire que leur *contenu* soit identique. Une comparaison sommaire entre les deux suffit d'ailleurs pour percevoir leur différence la plus saillante : alors que la philosophie chrétienne de l'histoire postule l'action d'une providence divine guidant le monde vers le bien et en dernier lieu vers sa rédemption — c'est-à-dire vers sa destruction —, la philosophie de l'histoire de D'Alembert — qui exprime l'auto-conscience de son époque — présuppose que les hommes sont les seuls agents

actifs au fil du temps et que, par conséquent, ils sont les seuls à pouvoir acheminer l’histoire vers un progrès *immanent* et *indéfini*. Mais à cela il faudrait ajouter également que la conception de l’être humain comme seul agent de l’histoire ne suffit pas non plus pour déclarer que la philosophie des Lumières, et en particulier sa conception du progrès, sont complètement rationnelles. Étant appelée à jouer un rôle similaire à celui qu’avait joué l’eschatologie chrétienne par le passé, la doctrine du progrès a été poussée graduellement dans le sens d’une généralisation qui a fini par “surcharger son extension conceptuelle [...] En tant que l’une des réponses possibles à la question du tout de l’histoire, elle fut intégrée à la fonction de la conscience qui avait été assumée par l’histoire du salut entre Création et Jugement. Le fait que cette entreprise d’explication ait trop exigé de sa rationalité n’est pas resté sans conséquences” (Blumenberg, 1999: 59-60).

Ces conséquences deviennent pleinement visibles dans le texte de D’Alembert, notamment sous la forme d’une tension entre l’idée d’un progrès continu de la rationalité tout au long de l’histoire, d’une part, et l’idée d’une émancipation fulgurante de la raison vis-à-vis de son joug médiéval avec l’avènement de la révolution scientifique du XVIII^e siècle, d’autre part. Ce dernier choix narratif opéré par D’Alembert s’avère en fin de compte particulièrement problématique, dès lors que le seul génie des “grands hommes” et leur capacité à venir à bout de la soumission religieuse ne sont pas à même d’expliquer suffisamment “comment la puissance active de l’esprit humain avait pu subir une telle soumission, et ce pendant des siècles [...] Une telle explication [...] faisait planer le doute sur la conscience que la victoire de l’esprit était définitive et que son oppression ne saurait se reproduire” (Blumenberg, 1999: 433). Qui plus est, à partir du moment où, dans sa tentative de faire sens de l’histoire, D’Alembert se penche davantage sur l’idée d’une rupture totale à l’égard du passé médiéval, la relation qu’il dépeint entre “le Moyen Âge et les Temps modernes présente les traits d’un dualisme : ce qui lui correspond le mieux, c’est la conception formulée par Descartes d’un nouveau commencement absolu et radical dont les présupposés se situaient exclusivement dans l’assurance de soi du sujet rationnel” (Blumenberg, 1999: 433-434). Il reste que ce dualisme gomme la possibilité de repérer une continuité dans le processus historique, donnant par là l’impression que les Lumières constituent une époque complètement détachée de la période précédente et dont rien n’assure au fond le triomphe définitif. Ballottée ainsi entre la volonté d’ériger les Temps modernes en une époque

tout à fait originale et l'espoir de découvrir un cheminement rationnel tout au long du processus civilisationnel, la philosophie de l'histoire des Lumières se retrouvait prise en étau entre deux aspirations difficilement réconciliables.

Références bibliographiques

- AUGUSTIN. (1933). *Confessions*. (Pierre de Labriolle, Trad.). Les Belles Lettres.
- BÉNICHOU, Paul. (2004). *Le Sacre de l'écrivain 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*. En *Romantismes français I* (pp. 23-441). Gallimard.
- BLUMENBERG, Hans. (1999). *La légitimité des Temps modernes* (Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler avec la collaboration de Marianne Dautrey, Trad.). Gallimard.
- D'ALEMBERT, Jean le Rond. (1986). "Discours préliminaire". En Alain Pons (Ed.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers I* (pp. 73-184). Flammarion.
- DARNTON, Robert. (1984). *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. Basic Books.
- DARNTON, Robert. (1996). *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*. Norton.
- DELON, Michel. (2009). "XVIII^e siècle". En Michel Delon, Françoise Mélonio, Bertrand Marchal, Jacques Noiray y Antoine Compagnon (2009), *La littérature française, II : dynamique et histoire* (pp. 9-294). Gallimard.
- GAY, Peter. (1971). "The Unity of the French Enlightenment". En *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment* (pp. 114-133). Norton.
- LÖWITH, Karl. (1984). *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago University Press.
- LYOTARD, Jean-François. (1988). *La condition postmoderne*. Les éditions de Minuit.