

Les Lumières en question : À propos du livre de Jonathan Israel, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*

mardi 19 septembre 2017, par Pierre Khalfa

Cet ouvrage [1], synthèse d'une œuvre monumentale de quatre volumes de 1 000 pages [2], dont seul le premier a été traduit en français, permet d'entrevoir la nature encyclopédique du travail effectué par l'auteur, professeur aux États-Unis à l'Institute for Advanced Studies de Princeton. L'intérêt d'une synthèse, surtout quand elle est effectuée par l'auteur lui-même, est qu'elle permet d'aller à l'essentiel de sa pensée et facilite donc la discussion de la thèse avancée et de la méthode employée.

La thèse d'Israel : les Lumières ont vu s'opposer pied à pied deux courants fondamentalement antagonistes : d'un côté, les « Lumières modérées » qui visaient à un compromis politique entre la religion et la philosophie, et entre cette dernière et l'aristocratie ; de l'autre, les « Lumières radicales » fondées philosophiquement sur un matérialisme affirmé et politiquement sur la nécessité de la démocratie. Les « lumières radicales » sont ainsi définies comme « un courant spinoziste qui combine la doctrine de la substance unique (le monisme philosophique) avec le principe de la démocratie et avec une philosophie morale purement séculière fondée sur l'égalité [3] ». Ce courant, qui serait à l'origine de la Révolution française, deviendrait dominant dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Ainsi, écrit-il, « À partir du milieu des années 1770, la fracture dans les Lumières françaises, allemandes, hollandaises, américaines, italiennes et britanniques est devenue ouverte, franche et irréparable [4] ».

La méthode : l'étude des controverses, des débats, parfois violents, entre les partisans des Lumières, ce qu'Israel appelle « le controversialisme ». Il s'agit donc d'une histoire des idées, l'accent, pour l'essentiel, étant mis sur la pensée des auteurs étudiés, la filiation à laquelle on peut les rattacher, les influences qu'ils ont subies. On verra que, pour lui, Spinoza est la figure majeure et que la matrice philosophique des Lumières radicales est le « spinozisme ».

On a là une thèse apparemment d'une grande cohérence, très fortement argumentée, qui englobe tous les pays touchés par les Lumières, où chaque penseur se situe de part et d'autre d'une ligne qui partage irrémédiablement « les modérés » des « radicaux ». Disons-le tout net, malgré la qualité de l'argumentation et la multiplication des références, la thèse, pour séduisante qu'elle soit, ne convainc pas entièrement. Il est d'abord très significatif que les évolutions du contexte social et

politique soient peu présentes dans la synthèse présentée. Or, comment comprendre la pensée de tel ou tel auteur, et ses évolutions, sans les rapporter à l'analyse de la situation dans laquelle il baigne ?

Une cohérence factice

Au-delà, Israel est amené à construire, pour les besoins de sa démonstration, une cohérence factice de la pensée des auteurs, laissant de côté certains aspects gênants pour cette démonstration. Le cas d'Holbach est de ce point de vue emblématique. Longuement et régulièrement évoqué sur nombre de sujets par Israel, il est classé, citations à l'appui, comme un penseur « radical » porteur d'idéaux démocratiques et égalitaristes. Mais Israel passe sous silence le fait que d'Holbach fut aussi un partisan du despotisme éclairé. Ainsi, nous dit-il, « Le pouvoir absolu, dont tant de mauvais princes abusent communément, devient entre les mains d'un souverain équitable une arme nécessaire pour détruire les efforts et les complots de l'iniquité [5] », et, ajoute-il, « Le pouvoir absolu est très utile quand il se propose d'anéantir les abus, d'abolir les injustices, de corriger le vice, de réformer les mœurs [6] ». Preuve de la complexité des positionnements, d'Holbach pouvait écrire plus loin dans le même ouvrage : « Le despotisme, sous quelque forme qu'il se présente, avilit l'âme ou la révolte [7] ».

Il en est de même pour Diderot, considéré avec d'Holbach et Helvétius comme un penseur démocratique et égalitariste. Israel cite un commentaire manuscrit de Diderot en critique d'Helvétius qui avait fait l'éloge de Frédéric II, « Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais [8] ». Mais il ne nous dit rien du séjour de Diderot en Russie, au

moment de la révolte de Pougatchev, à l'invitation de Catherine II, qui n'a pourtant rien à envier au roi de Prusse en matière de despotisme. Il eut de longs entretiens quasi quotidiens avec l'impératrice et il rédigea pour elle 65 mémoires. Par contre, Israel cite longuement la correspondance entre Frédéric II et Voltaire, présenté comme le chef de file des « modérés », comme preuve de la compromission de ce dernier avec les pouvoirs établis.

Israel semble ne pas voir que, « modérés » ou « radicaux », les philosophes des Lumières se trouvaient dans la même situation. Dénonçant, chacun à leur manière, le despotisme et l'emprise de l'Église, ils étaient en butte aux persécutions, avaient besoin de protection et étaient en quête d'une solution politique pratique. D'où l'espoir mis en des souverains susceptibles d'être éclairés par la raison, comme Frédéric II, Catherine II ou Joseph II, pour mettre en œuvre des réformes qui iraient dans le sens de leurs préconisations. Un des rares à échapper à cette tentation est Rousseau avec la notion de « volonté générale », encore que chez lui, la figure du Législateur, au moment de l'institution de la société, peut rappeler, sous une forme théorique sublimée, celle du despote éclairé.

En fait, la division entre « modérés » et « radicaux » était présente dans chaque individu. Ainsi, l'abbé Raynal, qui fut un antiesclavagiste et un anticolonialiste, considéré par Israel comme un penseur radical, s'est pourtant opposé très rapidement à la Révolution française, et ce bien avant la Terreur, ce dont Israel ne nous informe d'ailleurs pas. Kant est présenté par Israel tantôt comme un conciliateur tentant une synthèse ratée entre « radicaux » et « modérés », tantôt comme un membre de ce dernier courant. Pourtant, si Kant s'oppose frontalement dans *Qu'est-ce que les Lumières* au droit de révolte des sujets même en cas de despotisme, c'est lui qui, dans le même opuscule donne une des réponses parmi les plus émancipatrices à cette question : « Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute lorsqu'elle résulte non pas d'une insuffisance de l'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Telle est la devise des Lumières ». Et surtout, « le modéré » Kant a soutenu de bout en bout la Révolution française, et ce malgré la Terreur.

Israel consacre un chapitre à la naissance de l'économie politique dans lequel il fait du libre-échange la pierre de touche de l'opposition entre « les Lumières modérées » qui y seraient favorables et les « Lumières radicales » qui y seraient hostiles. Or, comme il le note lui-même « à l'époque où il éditait l'Encyclopédie, Diderot avait entièrement adopté les doctrines libérales de Turgot et des économistes [9] ». Son changement d'opinion en 1770 portait moins sur le fond – Israel reconnaît que Diderot continue de partager le point de vue libre-échangiste de Turgot sur le plan économique – que sur les « conséquences sociales négatives (...) dans un pays hiérarchisé et agraire

comme la France [10] ». Turgot était sans aucun doute un partisan du libre-échange et de la monarchie, mais cela ne l'a pas empêché de proposer de remplacer les corvées par un impôt sur tous les propriétaires, y compris les nobles et le clergé, ce qui d'ailleurs a été une des causes de son renvoi du ministère, ce dont Israel ne nous dit rien. Israel se concentre sur l'œuvre d'Adam Smith la plus célèbre, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, qu'il réduit sommairement à tort à une simple illustration du libéralisme économique. S'il cite son autre ouvrage, la *Théorie des sentiments moraux*, c'est pour le réduire aussi à une apologie de la richesse. Or, dans ce dernier, Smith « décrit des individus mus par des passions qu'ils doivent parfois moduler pour devenir l'objet convenable de la sympathie de leurs semblables, ou être dignes de leur éloge [11] ». Une toute autre vision donc de l'individu mu simplement par l'appât du gain.

Le cas de Rousseau confirme que la division « modérés » vs « radicaux » est peu opérationnelle. Israel considère que « Rousseau (...) après avoir rompu avec les encyclopédistes dans les années 1757-1758, rejeta ses propres conceptions radicales antérieures (sauf dans certains aspects de ses théories politiques) et s'opposa au projet radical, notamment dans le domaine de la théorie morale [12] ». Cette formulation, qui introduit une rupture par ailleurs contestable entre philosophie morale et théorie politique, montre que la pensée des « Lumières radicales » n'est pas un tout cohérent, contrairement à ce qu'affirme Israel tout le long de son ouvrage. Rousseau a certes évolué sur de nombreux points, mais jamais sur son rejet de l'inégalité et sur son républicanisme. *Le Contrat social* date de 1762 et si certains de ses aspects sont évidemment discutables – la formation de la volonté générale, le rôle du Législateur, la confusion dans sa vision de la démocratie entre le Souverain (le pouvoir législatif) et le Prince (le pouvoir exécutif), la religion civile, etc. – il est difficile de classer cet ouvrage parmi « les modérés ». En matière de philosophie morale, *L'Émile*, publié la même année, contient certes, avec *la Profession de foi du vicaire savoyard*, des attaques contre « les philosophes », mais aussi une charge contre les Églises et la religion révélée qui fit scandale à l'époque. Rousseau ne se laisse donc pas réduire à l'opposition entre « modérés » et « radicaux » et confirme que l'on pouvait en même temps être radical sous un aspect, modéré sous un autre, voire conservateur comme par exemple sur la place des femmes dans la société.

Ce constat peut aussi s'appliquer à Voltaire, figure emblématique des « modérés ». Or, Voltaire est probablement celui qui a été le plus radical dans sa pratique politique concrète qui prenait à témoin l'opinion publique, la construisant par ses interventions et s'attaquait frontalement à une des institutions clefs de l'Ancien Régime, l'Église catholique. Que Voltaire ait été déiste – ce qui pour Israel semble rédhibitoire – ne l'a pas empêché d'appeler à « écraser l'infâme » et à mener un combat politique public qui s'affrontait aux pouvoirs établis et a fait beaucoup pour l'évolution des esprits. Or, c'est ce combat politique public, mené sous des formes très diverses, qui est la nouveauté historique des Lumières. Les idées philosophiques ne restent plus confinées à un petit cercle d'érudits, mais

s'incarnent désormais dans des combats politiques précis. Voltaire a été un de ceux qui ont porté le plus loin cette exigence.

Enfin, la volonté de tracer une ligne de partage irréductible entre « modérés et radicaux » lui fait mettre dans le même camp des penseurs qui s'opposent. Ainsi, il fait de Leibniz un des inspirateurs des « Lumières modérées » dont Voltaire serait le chef de file. Or, on sait que ce dernier a féroce­ment critiqué Leibniz dans *Candide*. Plus surprenant, il place Herder parmi les penseurs des « Lumières radicales ». Or, Herder a été un opposant farouche, non seulement aux « Lumières modérées » comme l'affirme Israel, mais surtout à l'idéal universaliste dont toutes les Lumières étaient porteuses. Valorisant l'identité et l'autonomie de chaque culture, il est porteur d'une vision de la nation basée sur son homogénéité culturelle, en particulier religieuse. Même si on peut voir dans sa pensée une critique de l'universalisme abstrait des Lumières, cette critique prend sa signification historique, comme l'indique Zeev Sternhell, « dans sa contribution à la poussée du nationalisme [13] ». On est là au cœur des débats actuels sur ce qui fait un peuple. Deux conceptions s'affrontent, et ce dès la fin du XVIII^e siècle : le peuple est-il une communauté politique des citoyens – avec les problèmes posés par la définition de la citoyenneté et la nature du pouvoir exercé (voir *infra*) – ou est-il défini par ses caractères culturel et ethnique ? Dans ce débat, les penseurs des Lumières, quel que soit leur degré de radicalité, se situaient du même côté, Herder et ses successeurs de l'autre. Loin d'être un penseur des Lumières, on peut considérer ce dernier comme un des premiers penseurs modernes des anti-Lumières.

« Lumières radicales », démocratie et Révolution française

Pour Israel, « Un des traits qui définissent les Lumières radicales est donc leur préférence marquée, anti-rousseauiste, pour la démocratie représentative [14] ». Il y a là une triple confusion. Rappelons qu'au XVIII^e siècle, l'expression « démocratie représentative » était inconnue. À l'époque, le terme « démocratie » renvoie au modèle grec et en particulier à Athènes [15], forme politique dans laquelle la notion même de représentation était inconnue. Israel fait siennes les critiques traditionnelles contre la démocratie directe, critiques que, par ailleurs, on pourrait tout à fait appliquer au suffrage universel et à la démocratie représentative. Ainsi, nous dit-il, « Dans une démocratie directe, le peuple des gens ordinaires, souverain en apparence, est en réalité l'esclave de "démagogues pervers" qui savent comment le manipuler et le flatter [16] ». Or, contrairement à ce qu'il nous laisse entendre, cette critique est largement partagée par tous les penseurs des Lumières « modérés » ou « radicaux », Rousseau ayant une position plus ambiguë. Mais ce qu'ils promeuvent, ce n'est pas la « démocratie représentative » avec le suffrage universel, mais le « gouvernement représentatif » que ses fondateurs opposaient à la démocratie et dont l'objectif est explicitement d'empêcher les classes populaires de se mêler des affaires du gouvernement.

Comme le déclarait Madison, un des pères fondateurs de la Constitution américaine, « Le but de toute constitution politique est, ou doit être, d'abord d'avoir pour gouvernement les hommes qui ont le plus de sagesse pour discerner le bien commun de la société [17] ». On retrouve la même logique lors de la Révolution française avec Sieyès (*Qu'est-ce que le Tiers-État ?*) pour qui, reprenant ainsi sur ce point ce que disait Hobbes auparavant, le peuple n'existe qu'à travers ses représentants, « seuls dépositaires de la volonté générale ». Pour tous, il s'agit de mettre en place une oligarchie élective, ce que Montesquieu et Rousseau avaient parfaitement vu à partir de l'exemple anglais. L'objectif est alors de faire en sorte que les élus soient d'un rang social plus élevé que leurs électeurs. Non seulement le corps électoral est restreint (suffrage censitaire), mais les conditions d'éligibilité restreignent encore la couche des élus possibles (cens d'éligibilité).

Israel est muet sur ce point décisif et fait comme si les penseurs « radicaux » des Lumières étaient des partisans du suffrage universel. Il affirme ainsi que, pour les penseurs « radicaux », « tous ceux qui seraient reconnus comme citoyens y participeraient (au processus électoral) ». Or, une des questions fondamentales est justement de savoir qui sera reconnu comme citoyen et qui en décidera. Les penseurs des Lumières ont buté sur ce problème, excluant pour la plupart les classes populaires de la citoyenneté « active » – celle qui a le droit de vote – et n'ont pas plus innové sur la question des femmes qui, riches ou pas, étaient de toute façon exclues de la citoyenneté et n'avaient aucun droit politique.

On peut donc voir l'actualité de ces débats : la démocratie est-elle réductible à la démocratie représentative et cette dernière peut-elle être autre chose que le gouvernement d'une oligarchie élective ? À vouloir discréditer toute forme de démocratie directe, en identifiant représentation et démocratie et en ne posant pas la question l'accès à la citoyenneté, Israel passe à côté du lien entre les débats des Lumières et la situation présente.

Cette impasse l'amène à fournir une interprétation pour le moins discutable de la Révolution française. Pour lui, « la croissance et la diffusion des Lumières radicales (...) constituent sans doute, et de loin, le facteur le plus important pour quiconque veut comprendre sérieusement comment et pourquoi la Révolution s'est développée comme elle l'a fait [18] ». S'il est certain que la diffusion des idéaux des Lumières et les combats politiques menés par les philosophes ont participé à la révolution des esprits, et donc préparé 1789, il paraît assez réducteur de s'en tenir là, et encore plus si l'on réduit l'influence des Lumières à son courant le plus radical. En fait, à la fin du XVIII^e siècle, avant même le début de la Révolution française, c'est moins l'influence des « Lumières radicales » qui prévaut que le fait que le débat politique et idéologique se fait dans le vocabulaire que les Lumières avaient réussi progressivement à imposer (raison, intérêt général, etc.). De plus, il est impossible de comprendre 1789 sans prendre en compte la crise politique quasi permanente de l'Ancien Régime dès le règne de Louis XV, l'existence de mouvements populaires importants tout le long du

XVIII^e siècle, la crise agricole et financière enfin qui amène à la convocation des États généraux.

Surtout, comme l'a montré Timothy Tackett [19], aux États généraux, les députés du Tiers étaient loin d'être des révolutionnaires. S'ils étaient pour la plupart marqués par Les Lumières, ils étaient aussi, tant par leur origine sociale que par leurs convictions, portés à la conciliation avec la monarchie. Si l'hostilité à la noblesse était chose courante pour une grande majorité, la personne du Roi était respectée et l'espoir en un monarque éclairé par la raison des malheurs de son peuple était largement dominant. Il a fallu le refus obstiné du roi et de la noblesse à tout compromis, l'intervention populaire, non seulement à Paris mais dans les campagnes, pour que, pris dans la dynamique révolutionnaire, ils se décident à prendre des mesures qui auraient été inimaginables quelques mois auparavant.

Enfin, la périodisation de la Révolution proposée par Israel interroge. Pour lui « les idées radicales ont été dominantes durant les premières étapes de la Révolution jusqu'au début de l'année 1793, puis pendant la période qui a suivi 1794 [20] ». Il paraît difficile d'avoir une lecture aussi unilatérale concernant le processus révolutionnaire. Rappelons par exemple qu'un des premiers actes de la Constituante (le 29 août 1789) est de libérer le commerce des grains. Or, on l'a vu, Israel, qui dénonce cette mesure lorsqu'il évoque la politique menée par Turgot, considère que la position face au libre-échange est un des critères discriminant entre « les Lumières modérées » et les « Lumières radicales ». La grande majorité des Constituants refuse toute participation populaire au processus de décision politique – en 1791 le suffrage est censitaire et indirect – et l'Assemblée et la Commune de Paris font tirer le 17 juillet 1791 sur les milliers de personnes rassemblées sur le Champ-de-Mars pour demander la déchéance du Roi suite à son arrestation à Varennes. On ne peut qu'être surpris qu'Israel voie dans cette période une domination des idées radicales. Plus étonnant encore, Israel considère que les « Lumières radicales » ont été dominantes après Thermidor sous le Directoire, période où les idéaux révolutionnaires sont rapidement abandonnés. Rappelons par exemple qu'en 1795 le Directoire a supprimé le suffrage universel masculin qui avait été établi pour élire la Convention en 1792.

Le « spinozisme »

On touche là au cœur de l'argumentation d'Israel. Pour lui, c'est la référence à Spinoza qui permet de discriminer les « Lumières modérées » des « Lumières radicales ». Ces dernières seraient spinozistes. Mais de quel Spinoza parle-t-on ? Le *Traité théologico-politique*, un de rares ouvrages de Spinoza publiés de son vivant en 1670, est non seulement une apologie de la tolérance religieuse, mais surtout un plaidoyer pour la séparation entre les pouvoirs politique et religieux. En ce sens Spinoza est un précurseur des Lumières, et pas seulement des « Lumières radicales ». Mais ce Spinoza-là n'intéresse pas vraiment Israel. C'est moins l'auteur du *Traité théologico-*

politique que celui de *l'Éthique* qu'il sollicite. Sa thèse centrale vise à classer les oppositions politiques « dans un dilemme métaphysique opposant la doctrine de la substance unique (le monisme de Spinoza) et le dualisme des substances défendu par John Locke, par Voltaire, par d'autres déistes providentialistes et par (la plupart) des chrétiens et des juifs [21] ». La portée de l'œuvre de Spinoza est essentiellement réduite au refus du dualisme cartésien entre le corps et l'esprit et à ses conséquences quant à l'adoption du matérialisme philosophique.

Au-delà même du fait que les philosophes débattent encore pour savoir si Spinoza a vraiment réussi à dépasser le dualisme cartésien, une grande partie de son argumentation repose sur l'accusation de spinozisme dont les penseurs conservateurs accusaient leurs opposants. Que Spinoza, juif excommunié par les rabbins, penseur panthéiste, à la fois rationaliste et mystique, soit devenu au XVIII^e siècle l'obsession quasi démoniaque des défenseurs de l'ordre établi ne veut pas dire que les philosophes traités de « spinozistes » l'étaient réellement. Comme l'indique Yves Citton « peu de gens lisent Spinoza dans le texte, et [que] presque personne ne comprend la complexité de sa pensée dans la France des Lumières [22] ». Il note que « si personne ne se reconnaît spinoziste à l'époque, tout le monde ou presque se voit accusé de l'être [23] ».

L'accusation vise non seulement des penseurs que l'on pourrait qualifier, avec Israel, de « spinozistes » comme Diderot ou d'Holbach, mais aussi ceux dont les rapports avec Spinoza sont pour le moins évanescents, tels Montesquieu ou Voltaire. De nouveau, Rousseau permet de cerner les limites de l'argumentation d'Israel. On l'a vu, celui-ci considère que Rousseau avait rompu au détour des années 1757-1758 avec les « Lumières radicales ». Or, le paradoxe est que Rousseau retrouve Spinoza en développant dans le *Contrat social* le lien nécessaire entre le développement de la volonté générale et les passions et affects correspondants, alors même que Diderot, qu'Israel présente comme étant le chef de file des « radicaux », considère, dans l'article « Droit naturel » de *l'Encyclopédie*, que « le silence des passions » est la condition pour que la volonté générale voie le jour [24].

Faire donc du « spinozisme », non seulement un corpus théorique clairement identifié – on peut en faire une lecture aussi bien matérialiste que mystique –, mais, de plus, la ligne de partage philosophique entre « modérés » et « radicaux » paraît donc assez problématique. Le fait que d'ailleurs Locke défende « le dualisme des substances » ne l'a pas empêché d'être favorable au droit de résistance face à l'oppression ni d'être un précurseur du matérialisme en promouvant l'expérience comme mode d'obtention de la connaissance, rompant ainsi avec une conception du monde qui voit en Dieu la source de tout savoir. Une fois de plus, l'opposition « modéré » vs « radical » ne permet pas de serrer au plus près les contradictions dans lesquelles se meuvent la plupart des penseurs des Lumières.

La thèse centrale d'Israel est donc fort discutable. En fait, la coupure entre penseurs « modérés et « radicaux » qu'il diagnostique renvoie pour l'essentiel, comme on l'a vu, aux contradictions internes à chacun d'entre eux. Elle a cependant le grand mérite de rappeler l'hétérogénéité des Lumières en mettant l'accent sur des penseurs qui n'ont pas été mis au premier plan par l'historiographie traditionnelle et d'opérer un décentrement géographique en mettant le projecteur sur des pays que cette dernière a peu traités, comme par exemple la

Hollande. Elle nous permet ainsi de mieux appréhender ce qu'a été le grand bouillonnement intellectuel des Lumières et comment ces dernières ont été porteuses d'un potentiel émancipateur considérable. Comme l'indique Paul Hazard de façon probablement trop enthousiaste au début de la préface de son ouvrage *La crise de la conscience européenne* [25] : « Quel contraste ! quel brusque passage ! La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie : voilà ce qu'aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l'autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats (...) La majorité des Français pensait comme Bossuet : tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire : c'est une révolution ».

Notes

[1] Jonathan Israel, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne* Éditions Agone, 2017. Sauf indications contraires, les citations sont issues de cet ouvrage.

[2] Jonathan Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Éditions Amsterdam, 2005.

[3] P. 27-28.

[4] P. 218.

[5] *Ethocratie*, p. 7, cité par Frédéric Brahami, *La raison du peuple*, Les Belles Lettres, 2017.

[6] *Ibid*, p.10.

[7] *Ibid*, p.137.

[8] P. 88.

[9] P.128

[10] *Ibid*.

[11] Laure Bréban et Jean Dellomotte, *Sympathie, passions et accumulation : l'économie sentimentale d'Adam Smith* in Vanessa Oltra & Jean-Marie Harribey (dir), *Les Lumières d'Adam Smith*, Éditions Le Bord de l'Eau, p.122.

[12] P. 157-158.

[13] Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières du XVIII^e siècle à la Guerre froide*, Gallimard, 2010, p. 369.

[14] P. 68.

[15] L'ouvrage de Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, (Flammarion 1995) offre une synthèse complète sur le sujet.

[16] P. 68.

[17] Cité par Bernard Manin.

[18] P.219.

[19] Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*, Albin Michel, 1997.

[20] P.226.

[21] P. 24.

[22] *Ibid.*

[23] Yves Citton, *Le réseau comme résonance : présence ambiguë du spinozisme dans l'espace intellectuel des Lumières*, in Wladimir Berelowitch & Michel Porret, *Réseaux de l'esprit en Europe, des Lumières au XIX^e siècle*, Edition Droz, 2009.

[24] Voir Bruno Bernardi, *Rousseau : « La volonté générale, entre raison publique et passions sociales »*, AJEF, 2010.

[25] Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, 1935, Boivin. ; Le Livre de poche, 1994.