

Yves Citton

LUMIERES CONSENSUELLES OU LUMIERES CORROSIVES ? (Trois trous noirs : liberté, individualité, humanité)

Posons qu'il y a deux manières de construire l'objet « Lumières » dans la France de notre début de XXI^e siècle. D'un côté, qui se trouve être le plus largement et le plus officiellement représenté dans nos manuels scolaires et dans nos musées, on a les *Lumières consensuelles* : celles dont nous sommes appelés à « défendre » ces « acquis » que sont les droits de l'homme, la distinction entre sphère publique et sphère privée, la laïcité, la démocratie politique, la rationalité collective de l'agir communicationnel, les principes de liberté et d'égalité devant la loi, etc. Il est bien entendu difficile de ne pas se reconnaître dans de tels idéaux, qui sont – très justement – perçus à la fois comme ayant contribué à une amélioration considérable de nos formes de vie actuelles et comme participant d'un modèle civilisationnel dont il est légitime de vouloir préserver l'originalité et les bienfaits. Le *consensus* porte donc sur un *bien commun* qu'il serait sans doute irresponsable de ne pas vouloir cultiver.

Dans la façon dont sont aujourd'hui brandis ces idéaux consensuels, il est toutefois devenu également difficile de ne pas entendre derrière cette célébration des Lumières (européennes) une défense de la modernité (occidentale) contre de nouvelles hordes de barbares (et de fanatiques) menaçant notre forteresse depuis ses frontières (Sud et Est, voire parfois Ouest). Que les mots d'ordre caractérisant l'esprit des Lumières se trouvent fréquemment pris en otages par des argumentaires explicitement ou implicitement arabophobes (ou néocolonialistes) ne suffit bien entendu pas à les discréditer. Au mieux, cela peut nous inciter à séparer plus précisément l'ivraie colonialiste que les hommes du XVIII^e siècle ont souvent mêlée au bon grain de leurs idéaux émancipateurs. Au pire, cela prouve simplement que les préjugés racistes et xénophobes, ainsi que les affects de haine et de ressentiment, peuvent faire feu de tout bois.

Même si, derrière des volutes de fumées parfois nauséabondes, les (faux) débats sur « le choc des civilisations » en arrivent parfois à toucher quelques questions qui méritent une vraie réflexion, on peut se demander si ces « Lumières consensuelles » ne sont pas grevées d'un fondamental *vice de forme* par le fait même de nous présenter les idéaux sus-mentionnés *sous la forme d'acquis* (à défendre contre des attaques, provenant généralement d'*étrangers*). L'idéal « démocratique » – exemple rabâché mais d'actualité, puisqu'il sert depuis quelques années à justifier des expéditions guerrières – permet d'illustrer en quoi cette attitude est doublement leurrante : non seulement l'Occident n'a pas le monopole des pratiques démocratiques, qu'on identifie trop rapidement à leurs formes parlementaires et nationales ; mais surtout, étant donné la pauvreté de la participation des citoyens à la vie de nos démocraties parlementaires, considérer « la démocratie » comme un *acquis* de nos régimes politiques relève d'une

profonde somnolence de l'esprit. L'aveuglement porte moins sur les dangers d'un « retour du fascisme » ou d'une dérive « totalitaire », qui pourraient sortir des urnes à l'occasion de la victoire de tel ou tel tribun populiste (Haider, Le Pen, etc.), que sur *les faiblesses constitutives et les court-circuitages inhérents* à nos démocraties parlementaires en régime mass-médiatique. Loin d'être un *acquis*, dont l'Occident, à travers l'esprit des Lumières, aurait à se glorifier de l'invention, la démocratie reste un *projet*, dont les réalisations actuelles sont tragiquement bancales, et dont le plus gros du travail d'invention est encore à situer *devant* (et non pas *derrière*) nous.

Malgré les louables intentions qui meuvent la plupart des célébrations à travers lesquelles se manifestent ces Lumières consensuelles, on peut donc ressentir une certaine frustration devant l'image faussement rassurante qu'elles nous renvoient de notre « modernité occidentale ». En tendant à nous faire trôner sur une montagne d'acquis à défendre contre les invasions de nouveaux barbares, les Lumières consensuelles nous empêchent souvent de mesurer à quel point cette montagne n'est en réalité qu'un montage des plus provisoires, bricolé à la hâte avec des matériaux éminemment périssables sur un terrain signalé dès ses premiers bâtisseurs pour être hautement instable.

Face à cette approche consensuelle largement dominante, qui se réclame généralement de la tradition kantienne, j'aimerais donc en appeler à un autre « esprit des Lumières », fondamentalement minoritaire, qu'on pourrait caractériser comme étant celui des *Lumières corrosives*, dans la mesure où il dénonce comme provisoire, périssable et instable – soit, si on radicalise le propos, comme *auto-destructrice* – toute construction intellectuelle, sociale ou politique se réclamant des Lumières.

J'appuierai la caractérisation de ces Lumières corrosives sur une citation célèbre de Pierre Bayle : « *On peut comparer la Philosophie à des poudres si corrosives qu'après avoir consumé les chairs baveuses d'une plaie, elles rongeroient la chair vive, et carieroit les os, et perceroient jusques aux moëllles. La philosophie réfute d'abord les erreurs, mais si l'on ne s'arrête point là, elle attaque les vérités : et quand on la laisse faire à sa fantaisie, elle va si loin qu'elle ne sait plus où elle est et ne trouve plus où s'asseoir.* » Cet avertissement proféré dans l'article « Acosta » de son *Dictionnaire* (remarque G) n'a cessé de hanter l'historiographie des Lumières (ainsi que celle des *Anti-Lumières*), justifiant aussi bien le conservatisme des plus réactionnaires que la prudence fidéiste des plus tolérants.

Dès les pamphlets contre *les Cacouacs* et la comédie des *Philosophes*, qui attaquent Diderot et ses amis à la fin des années 1750, les promoteurs des Lumières sont accusés de saper les valeurs les plus fondamentales sur lesquelles repose l'ordre social, moral et politique : en une scène qui résume parfaitement la contagion corrosive et auto-destructrice dont relèvent les Lumières, Palissot met en scène un Rousseau (légitimement) volé par son valet au nom même des attaques contre la propriété privée qu'il a répandues dans ses écrits¹. Aux yeux de bon nombre de leurs contemporains et dans tout le discours qui deviendra caractéristique des *Anti-Lumières*, l'attitude de critique radicale adoptée par les *Philosophes* est dangereuse en

¹ Voir *L'Affaire des Cacouacs* (1758), (éd.) Gerhard STENGER, Publications de l'université de Saint-Étienne, « Lire le 18^e siècle », 2004 et Charles PALISSOT DE MONTENOY, *La Comédie des Philosophes* (1760), (éd.) Olivier FERRET, Publications de l'université de Saint-Étienne, « Lire le 18^e siècle », 2002.

ce qu'elle ne sait pas « s'arrêter à réfuter les erreurs », mais se laisse emporter *par son mouvement même* (de corrosion) à « attaquer les vérités » sur lesquelles ils prétendent fonder leurs raisonnements ou sur lesquelles reposent leurs modes de vie : leur « fantaisie » propre consiste à *aller trop loin*, si loin qu'ils en arrivent à scier la branche sur laquelle ils sont assis, et qu'ils « ne trouvent plus dès lors nulle part où s'asseoir ».

Il me paraît à cet égard symptomatique que Jacques Derrida, dans les dernières années de sa vie, soit revenu si souvent sur les écrits et les thèmes socio-politiques caractéristiques de la philosophie des Lumières. La critique auto-corrosive pratiquée par un penseur comme Diderot met en place tous les paramètres dans lequel s'inscriront, deux siècles plus tard, les gestes revendiqués par la *déconstruction*. Plutôt que d'en faire l'objet d'une *dénonciation* et d'une *accusation*, on peut donc – rétrospectivement – trouver dans cette critique auto-corrosive une étape importante dans l'esquisse d'une philosophie nouvelle, de nature anti-fondationaliste. Cette philosophie qui « ne trouve plus où s'asseoir », parce qu'elle progresse au fil de la déconstruction de ce qui lui servait de fondation, suggère que le processus de réflexion et de socialisation dont elle participe ne repose sur rien d'autre que les tensions que ce processus met lui-même en place. Comme les « tenségrités » de Buckminster Fuller, comme les « écumes » de Peter Sloterdijk, la philosophie des Lumières peut *revendiquer sa propension auto-corrosive comme une vertu positive*, en ce qu'elle nous sensibilise à la « co-fragilité » et à la nature « anti-gravitationnelle » – pour reprendre les termes de Sloterdijk – des formations psychiques et sociales dans lesquelles se déploie l'histoire humaine². Faire le geste de scier la branche sur laquelle on est assis, c'est nous rappeler que nous ne pouvons voir loin qu'en prenant les risques de l'altitude, et c'est nous inviter à étayer plus solidement notre position ; penser les constructions philosophiques et sociales sous la formes de bulles et d'écumes, plutôt que comme des temples plongeant leurs fondations dans le roc de l'Être, ne conduit nullement à leur dénier toute réalité ou consistance, mais permet au contraire de reconnaître plus « réalistement » le type très particulier (et particulièrement fragile) de réalité qui les constitue.

Il n'est toutefois pas besoin de projeter *a posteriori* des lectures postmodernes sur les œuvres du XVIII^e siècle pour y reconnaître un « esprit des Lumières corrosives ». On trouve en effet, au sein même des Lumières, une tradition qui fait de cette vertu corrosive le moteur de sa réflexion. Peu importe que les penseurs de l'Ancien Régime l'aient appelé « pyrrhonisme » ou « spinozisme », que les historiens l'aient appelé hier « matérialisme » ou aujourd'hui « Lumières radicales »³ : l'important est que cette (très problématique) « tradition » – qu'illustrent des auteurs comme Abraham Gaultier, Jean Meslier, Paul-Henri Thiry d'Holbach, Denis Diderot ou Léger-Marie Deschamps – se nourrit d'un *scandale permanent*, d'un défi constant porté à ses propres limites, d'une infinie *trahison* et *réinvention* de soi qui lui fait échapper à tout cadre dans lequel on espère la saisir. Elle a traversé et animé le libéralisme, l'athéisme et le matérialisme, sans se laisser emprisonner dans leurs divers encroûtements. Poussant jusqu'à ses dernières conséquences son rejet du providentialisme et de tout surnaturel,

² Peter SLOTERDIJK, *Écumes. Sphères III*, Paris, Maren Sell éditeur, 2005.

³ Jonathan ISRAEL, *Les Lumières radicales La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.

elle a été le lieu de déploiement auto-organisateur (donc un peu chaotique) de la pensée de l'auto-organisation. Sans jamais se contenter de simplement *nier les figures dominantes du sacré* (Dieu, la Providence, le dualisme corps-âme, le libre arbitre, la démocratie de l'audimat), elle corrode rarement les anciennes catégories mentales sans proposer des principes capables d'assurer leur *reconfiguration*.

C'est ce *processus de corrosion radicale débouchant sur une reconfiguration inventive* dont j'ai tenté de donner une image synthétique dans mon livre sur l'imaginaire spinoziste dans la France des Lumières⁴, et c'est ce processus que j'aimerais brièvement illustrer ici à partir de trois problèmes centraux pour notre modernité : (a) la compréhension de la *liberté* dont peuvent jouir les êtres humains, (b) la conception de leur statut d'*individu*, et (c) la définition de ce qui ferait l'*essence de l'humain*. Sur ces trois points, les Lumières corrosives prennent le risque de saper les fondements des principes qui nous sont les plus chers, de scier la branche sur laquelle reposent les valeurs consensuelles auxquelles nous tenons le plus. Sur ces trois points, elles esquissent par là même la possibilité de nouveaux étayages, mieux adaptés aux transformations de notre présent.

Liberté. On sait à quel point la question du déterminisme (du « fatalisme ») a tourmenté les esprits de l'âge classique, comme une mouche du coche que l'on fait parfois mine d'écarter d'un revers de main, tout en développant les stratégies les plus élaborées pour essayer (en vain) de s'en débarrasser. Au sein de ce vaste questionnement multiforme, qui touche aussi bien au providentialisme ébranlé par le tremblement de terre de Lisbonne qu'aux réflexions des physiologistes sur le fonctionnement du cerveau humain, les Lumières corrosives se distinguent en ce qu'elles assument la position scandaleuse consistant à affirmer que rien (pas même la volonté humaine) n'échappe à la loi du conditionnement qui régit l'ensemble de la nature. Ainsi paraissent se dissoudre les bases sur lesquelles reposent nos sociétés typiquement « modernes », démocratiques (légitimées par les « choix » des électeurs) et marchandes (animées par les « préférences » des consommateurs).

On oublie aujourd'hui trop souvent que le « libéralisme » est né au XVIII^e siècle dans l'esprit de penseurs qui avaient constamment en tête la question métaphysique du déterminisme : qu'ils penchent pour une solution providentialiste, pour un libre-arbitre dont Dieu nous a délégué le privilège, ou pour une vision explicitement déterministe du monde, ils mesurent tous – et beaucoup plus vivement que nos contemporains – à quel point est problématique l'idée que les humains puissent être à l'origine de « choix ». Un des attraits majeurs du spinozisme tient à ce qu'il offre une position conciliable avec le principe de causalité dont tout le monde s'accorde à reconnaître la valeur universelle : tout devant être l'effet d'une cause, les choix volontaires sont eux-mêmes redevables d'une explication causale ; la plus « libre » des décisions est donc elle-même conditionnée à pencher d'un côté plutôt que d'un autre – et l'attention de l'observateur se trouve ainsi déplacée du *sujet* choisissant aux *conditions* qui influent sur son choix.

On mesure sur cet exemple à la fois le scandale et la productivité de la déconstruction propre aux Lumières corrosives. En désinvestissant le sujet agissant

⁴ Yves CITTON, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

d'une capacité de choix inconditionné, la position fataliste rongée, et finit rapidement par saper, à la fois la légitimité des décisions démocratiques et les bases morales sur lesquelles la plupart d'entre nous condamnent les « criminels ». Dès lors qu'on ne sait plus où s'asseoir pour fonder une liberté métaphysique, l'inconfort même de notre position nous condamne toutefois à explorer, à repérer, à classer les types de conditions qui influent sur les choix des électeurs ou des criminels. Loin de baisser les bras et de s'abandonner à une Providence en laquelle il ne croit pas, Jacques le fataliste s'active à anticiper, exploiter, neutraliser les influences qui déterminent nos décisions. En « ronger la chair vive » de nos intuitions morales et en « perçant jusques aux moëllles » de nos légitimations politiques, les Lumières corrosives tendent moins à détruire qu'à reconfigurer notre réflexion sur la démocratie – dont l'objet principal devient désormais de *gérer les conditionnements* (plutôt que de les noyer dans une dénégation consensuelle).

Loin de relever nécessairement du « totalitarisme », concevoir la vie démocratique comme une gestion aussi rationnelle que possible des conditionnements est parfaitement consistant avec le libéralisme politique le plus éclairé. Outre des mesures qui pourraient être largement consensuelles quant à une réglementation et une limitation drastique des pratiques publicitaires commerciales, cette approche demeure intrinsèquement scandaleuse en ce qu'elle force à poser des questions embarrassantes : la promotion quotidienne en tête du journal télévisé, sous pression d'audimat, de faits divers spectaculairement sordides, déconnectés de toute investigation causale et de toute contextualisation statistique, ne conditionne-t-elle pas nos esprits à des réflexes sécuritaires auto-mutilants ? Proposer des contre-feux législatifs à une telle hégémonie du fait divers sanctionnerait-il la *destruction* scandaleuse de la liberté d'information, qui est un des « acquis » essentiels des Lumières ? Ou cela participerait-il de la *construction* d'un espace de rationalité commune, nécessaire à la vie et au progrès de ces mêmes Lumières ? Plus que dans telle menace de mort proférée par tel groupuscule intégriste « infiltré » parmi nous, les dynamiques qui travaillent le plus efficacement contre l'esprit des Lumières ne sont-elles pas à situer à *l'intérieur même* de nos sociétés occidentales, dans ces Armes de Distraction Massive qui occupent notre espace télévisuel et qui affectent notre quotidien bien plus profondément que les prétendues « hordes de Barbares » dénoncées à nos frontières ? Comment neutraliser ces Armes de Destruction Massive sans détruire la liberté qui les rend possibles ? Comment ne pas agir contre elles, dès lors qu'on mesure l'obstacle qu'elles constituent envers le développement de « l'esprit des Lumières » ? Autant de questions inconfortables – *corrosives* – dont il est difficile de prédire « où elles s'arrêteront » dans le mouvement qui les fait ronger les définitions consensuelles de la liberté (d'expression). Le mouvement propre de cette corrosion peut toutefois nous donner une distance critique nous faisant regarder comme aussi aberrant, injustifié, « scandaleux », le fondement publicitaire de l'audimat, sur lequel reposent nos régimes d'information, que nous apparaissent aujourd'hui aberrants, injustifiés et scandaleux les privilèges de l'Ancien Régime, ses corvées, ses lits de justice et ses lettres de cachet.

Individualité. On fait généralement de l'époque et de la pensée des Lumières le moment d'émergence de *l'individualisme* qui caractérise anthropologiquement de

façon si frappante les sociétés occidentales modernes. Si, dans les sociétés et les écrits du XVIII^e siècle, les symptômes (avant-coureurs) de cette atomisation du social sont nombreux et indéniables, on peut également voir se mettre en place, parmi les auteurs les plus radicaux, ce qui prend d'ores et déjà la forme d'une *critique de l'individualisme*. La corrosion qui ronge les communautés traditionnelles (castes, paroisses, lignages) pour en « libérer » les « individus » perce jusques aux moëlls de ces individus eux-mêmes, pour faire apparaître en leur sein même des pluralités constituantes et pour les dissoudre dans des flux transindividuels.

Derrière le fameux slogan du *Rêve de d'Alembert* (« Laissez là vos individus ! »⁵) on voit faire surface non seulement une physiologie vitaliste qui considère le corps humain comme une micro-société faite d'organes tendant tous à assurer leur fonctionnement égocentré, mais aussi l'inscription de la personne humaine dans un système écologique qui la module selon des lois qui la dépassent. Au sein d'un cadre de pensée dont, ici aussi, le spinozisme fournit les repères les plus frappants, un auteur comme Léger-Marie Deschamps – qui rencontre Diderot au moment où ce dernier rédige le *Rêve de d'Alembert* – propose une *vision moléculaire de l'homme* qui balaie toutes les fausses évidences sur lesquelles nous fondons implicitement la séparation entre les individus.

Je me contenterai ici de laisser la parole à Deschamps, immense génie encore méconnu, qui esquisse de façon très suggestive la dissolution spatiale et temporelle de la définition consensuelle de l'individualité. Première citation : « *Je demande à un homme s'il a été à Paris, il me répond que non, et il a raison de me répondre ainsi s'il n'y a pas été ; mais il est cependant métaphysiquement vrai qu'il tient de proche en proche à Paris, qu'il y a été et qu'il y est plus ou moins par les particules qui s'échappent sans cesse de lui, et qu'il contribue à composer Paris, comme Paris contribue à le composer. L'homme, comme homme, n'est point un être un dans le sens rigoureux, ni encore moins un être individuel ou unique* »⁶. N'est-ce pas seulement en prenant à la lettre une telle intuition post-individualiste que nous parviendrons à comprendre notre insertion dans un monde globalisé ? Les particules qui composent aujourd'hui mon corps, de même que les idées qui composent mon esprit, viennent effectivement des quatre coins de la planète : sans jamais quitter Le Mans, je suis Parisien (lorsque je lis *Le Monde*), Sri Lankais (lorsque je bois du thé), Espagnol (lorsque j'y verse une goutte de citron), Chinois (lorsque je mets mes chaussettes), etc. Mon individu « tient de proche en proche » à l'ensemble de la communauté humaine, ses frontières se dissolvent dans les flux de biens, de services, d'images et d'idées qui me traversent et me composent.

Deuxième citation, qui inscrit cette dissolution dans le temps plutôt que dans l'espace : « *Un homme réputé mort vit toujours plus ou moins dans nous, selon qu'il est mort plus ou moins proche de nous, selon qu'il nous a touchés plus ou moins de près. Mais comment vit-il dans nous ? Par les traces que l'action de ses parties sur les nôtres nous a laissées de lui, par ce qui a concouru de ses parties à la composition des nôtres* »⁷. Les individus Diderot, Rousseau ou Deschamps, dont les corps se sont

⁵ Denis DIDEROT, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio », 1972, p. 196.

⁶ Léger-Marie DESCHAMPS, *Œuvres philosophiques*, Paris, Vrin, 1993, pp. 365.

⁷ DESCHAMPS, op. cit., p. 392.

désagrégés depuis deux siècles, sont plus « vivants » aujourd'hui parmi nous que la plupart de nos contemporains, dont les cœurs battent encore à plein régime. Cela peut nous réjouir pour eux, mais cela pose immédiatement une série de questions dont les enjeux économique-politiques sont évidents : si mes pensées et mes écrits émanent des « traces » laissées en moi par la lecture de Meslier, Diderot ou Deschamps, de quel « droit » puis-je me réclamer « l'auteur » du livre qu'ont fait paraître sous mon nom les éditions Amsterdam – et en revendiquer les (modestes) bénéfices financiers ? Si c'est *le commun* de mes contemporains lointains et de mes prédécesseurs qui travaille lorsque je produis un livre ou une idée, sur quelles bases justifier les profits liés à la propriété intellectuelle ? Penser ce que la créativité ou la production (matérielle et immatérielle) tiennent de ce *commun* force à inventer de nouvelles formes de rémunération, comme le revenu universel garanti, qui s'efforce de tenir compte de la productivité diffuse de notre existence sociale. La même corrosion qui, à travers les plaidoyers de Beaumarchais, rongeaient les *institutions* (la Comédie française) pour en faire émerger des *individus* dotés de droits d'auteurs, n'arrête pas là son travail de sape, mais s'en prend désormais aux chairs vives de l'auteur lui-même, pour l'inscrire dans une productivité transindividuelle du commun, dont nous commençons à peine à mesurer les enjeux.

Humanité. On a déjà pu entrevoir à quel point la notion centrale autour de laquelle les Lumières consensuelles articulent leur discours, celle des « droits de l'homme », se trouve « rongée » par la dynamique questionnante des Lumières corrosives : si « l'homme » ne saurait être « libre » ni encore moins « un être individuel ou unique », si la propriété de son travail se dissout dès lors qu'on essaie d'en fixer les limites, que reste-t-il à sauver de la *Déclaration* de 1789 ? Les esquisses de réflexions précédentes suffisent à faire sentir que les « chairs vives » et les « moëlles » que carient et percent les Lumières corrosives sont celles d'une définition essentialiste de l'humain. « Laissez là vos essences ! »⁸, disait le somnambule mis en scène par Diderot sous la figure de d'Alembert : si les Lumières corrosives ont une dimension « anti-humaniste », c'est seulement en ce qu'elles refusent à la catégorie d'homme le statut d'essence prédéfinie.

Sous le consensus apparent qui remplace les traits définitoires traditionnels (la filiation adamique, l'âme, la volonté inconditionnée) par une idolâtrie de la Raison, propre de l'Homme, on voit ceux qui prennent la peine de définir la rationalité s'engager sur les voies quantitatives d'un continuum allant de l'huître au géomètre, en passant par le chien et le paysan. Ni la Raison, ni l'Humanité ne sont des *données* inhérentes à notre essence propre : être rationnel ou être humain relèvent de *potentiels* à actualiser, de *conditions* à réaliser et de *constructions* à produire. Si La Mettrie concevait encore son « homme-machine » comme une émanation spontanée de la nature, les Lumières corrosives qui rongent l'essence de l'homme redécrivent l'humanité comme relevant d'un *artefact à machiner* grâce aux savoirs techniques qui se mettent alors en place (chimie, biologie, médecine, psychologie, sociologie, économie). Du conditionnement de l'Émile mis en scène par Rousseau à l'ingénierie sociale rêvée par Condorcet, en passant par la possibilité de manipulations génétiques évoquée par Diderot, « l'esprit des Lumières » pense l'humain comme une réalité

⁸ DIDEROT, op. cit., p. 196.

éminemment malléable, dont la seule caractéristique essentielle est justement de s'avérer transformable, informable, conditionnable – c'est-à-dire dénuée d'essence propre donnée.

Dès lors que « l'homme » apparaît comme ce que chaque époque historique bricole au titre de l'humain, la définition consensuelle des « droits de l'homme » a bien de la peine à « trouver où s'asseoir ». Il ne s'agit plus de faire respecter des droits naturels innés, mais il s'agit à la fois de produire artificiellement *un modèle idéal de la nature humaine* (Spinoza parle d'*exemplar humanae naturae*⁹, Rousseau le prénomme Émile), et de mettre en place les conditions éco-sociologiques qui permettront *sa machinofacture en série*. Comme dans les deux exemples précédents, le radicalisme philosophique, en ne s'arrêtant point à attaquer les erreurs et en poursuivant son mouvement critique jusqu'à corroder les vérités les plus consensuelles, fait déboucher son geste de déconstruction sur la nécessité d'un effort d'invention positive : avant de brandir les « droits de l'homme » comme l'étendard de notre supériorité civilisationnelle, les Lumières corrosives nous invitent à expliciter le modèle de la nature humaine qui nous oriente implicitement, à le comparer avec d'autres modèles disponibles, à l'adapter aux transformations de nos visions du monde, et à débattre des limitations et des amendements qu'impose sa reproduction en série.

Au lieu de la métaphore de la corrosion, tirée de la citation de Bayle, on aurait pu décrire les trois gestes de déconstruction évoqués ici en sollicitant des métaphores visuelles : « l'esprit des Lumières » a généré non seulement des « ombres », mais aussi des « trous noirs ». Son système dynamique repose sur l'attraction de points aveugles, dotés d'une densité critique inquiétante et potentiellement destructrice, que l'approche consensuelle s'efforce de contourner par peur de voir s'y effondrer tous ses repères constitutifs. Il y a effectivement quelque chose de *terriblement menaçant* et *dangereux* dans la déconstruction radicale de toute valeur traditionnelle qu'esquissent les Philosophes-Cacouacs, et il est tout à fait compréhensible que leurs écrits aient profondément inquiété leurs contemporains. Nous peindre en animaux-machines à conditionner, dissoudre les repères de nos identités, proposer une définition quantifiable de notre degré d'humanité : on voit malheureusement sans trop de peine vers quelles aberrations de tels principes peuvent être poussés, et à quelles horreurs ils peuvent aboutir.

Placer l'esprit des Philosophes sous la catégorie des Lumières corrosives dont ont été porteurs les Cacouacs, cela conduit donc d'abord à restaurer la vertu de *scandale pour la pensée* qui a caractérisé leur émergence historique dans l'univers mental du XVIII^e siècle. Mais cela devrait surtout nous inviter à reconnaître que ce ne sont pas les Philosophes, mais bien *le mouvement réel du développement historique de la modernité* qui corrode les catégories simplificatrices dans lesquelles les Lumières consensuelles tendent à nous bercer. Que les astronomes pointent ou non leur attention sur eux, les trous noirs n'en continuent pas moins à exercer leur attraction sur tout ce qui les environne. Pour s'en tenir au trois points évoqués ci-dessus (au sein d'une liste qui aurait pu être bien plus longue) – et quoi que pensent (ou ne pensent pas) les philosophes – les spécialistes de la publicité, des relations publiques et du marketing sont déjà (grassement) payés pour savoir que nos comportements de

⁹ SPINOZA, *Éthique*, préface de la quatrième partie.

consommateurs et d'électeurs sont conditionnables ; les psychologues et sociologues mesurent quotidiennement à quel point nos processus d'individuation sont labiles et soumis au mimétisme ; les généticiens, chirurgiens, et autres spécialistes des nanotechnologies, passent leur vie à mettre les mains dans le cambouis aseptisé des bricolages divers qui confèrent d'ores et déjà le statut de cyborg à notre si peu naturelle « nature humaine ».

Malgré ses dangers et son goût amer, la corrosion fait partie de nos conditions d'existence. La démarche scandaleuse des Lumières corrosives, en allant « si loin qu'elle ne sait plus où elle est et ne trouve plus où s'asseoir », nous met certes dans l'inconfort, mais elle nous vaccine par là même contre la tentation de nous reposer sur les lauriers des acquis fragiles de la modernité. Si un « esprit des Lumières » mérite d'être conservé, c'est sans doute celui qui réussit simultanément à *éclairer ce mouvement réel de corrosion*, en nous aidant à le comprendre au sein d'explications causales, et à *nous permettre de l'infléchir*, en nous montrant qu'il n'a rien de providentiel ni d'inéluctable.