

Helvétius sous la loupe de Nietzsche

Quelles Lumières pour rompre avec le Moyen Âge ?

Clément Bertot



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lrf/7826>

ISSN : 2105-2557

Éditeur

IHMC - Institut d'histoire moderne et contemporaine (UMR 8066)

Référence électronique

Clément Bertot, « Helvétius sous la loupe de Nietzsche », *La Révolution française* [En ligne], 25 | 2023, mis en ligne le 28 novembre 2023, consulté le 29 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/lrf/7826>

Ce document a été généré automatiquement le 29 novembre 2023.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Helvétius sous la loupe de Nietzsche

Quelles Lumières pour rompre avec le Moyen Âge ?

Clément Bertot

- 1 Cette contribution vise à étudier certaines nuances de la pensée nietzschéenne des Lumières¹. En tant que penseur de la seconde moitié du XIX^e siècle, Nietzsche envisage les Lumières en adoptant la perspective du temps long et il met en évidence une opposition entre différents courants de pensée ayant plus ou moins pesé sur l'histoire². Au fil de son œuvre, Nietzsche s'emploie à dessiner des lignes de partage et il porte un regard neuf sur des figures bien connues des Lumières, invitant à les lire autrement. Ce faisant, Nietzsche contribue à redynamiser les aperçus sur cette période si complexe des Lumières et cela explique pourquoi il est fructueux, d'un point de vue heuristique, d'examiner les vues qui étaient les siennes.
- 2 Les philosophes des Lumières, à l'égard desquels Nietzsche cherche à se situer, suscitent toujours des débats historiographiques dans notre paysage intellectuel contemporain et cela suggère de s'intéresser aux éventuelles résonnances qui peuvent exister entre les vues de Nietzsche et les dynamiques actuelles de recherche. Depuis maintenant quatre décennies, un débat se poursuit, de fait, pour préciser de *quelles* Lumières nous parlons lorsque nous évoquons tel ou tel auteur du « siècle des Lumières », et ce travail de différenciation n'est pas sans rappeler le geste nietzschéen. De nos jours, il s'agit en l'occurrence de décider lesquels, parmi les nombreux philosophes de la seconde moitié du XVIII^e siècle, puis du XIX^e, doivent être affiliés à la catégories des Lumières dites « modérées » (ou parfois qualifiées de « conservatrices ») ou, au contraire, aux Lumières « radicales ». Sans entrer de plain-pied³, en ce début d'article, dans cette discussion à la fois conceptuelle et lexicale – en soulignant qu'elles font intervenir ces catégories de « Lumières modérées » ou « radicales » qui n'appartiennent pas, comme telles, au lexique nietzschéen –, on concédera donc que Nietzsche accomplit un geste pionnier en envisageant le mouvement des Lumières de façon nuancée, puisqu'il distingue, avec le vocabulaire qui est le sien, des positions « progressistes » et des positions qui, malgré la marche de l'histoire, demeurent « rétrogrades⁴ ». Au vu de ces catégories, nous verrons ainsi que Nietzsche accorde sa préférence à certains philosophes progressistes, quand bien même ceux-ci n'auraient

pas triomphé sur la scène intellectuelle, et qu'il démystifie certaines idoles pour des raisons qui restent à élucider.

- 3 Pour le dire anticipativement, Nietzsche formule une critique des représentants des Lumières qui conservent, tout en formulant un discours à visée émancipatrice, un attachement larvé et diffus à des valeurs et à des idéaux hérités du Moyen Âge chrétien, comme c'est le cas, à ses yeux, de Rousseau, ou encore de Kant. En revanche, Nietzsche se sent plus proche d'autres figures, et en particulier d'Helvétius⁵, au vu de son matérialisme et de son sensualisme, et parce qu'il s'accorde avec son éthique de la vertu, fondée sur la *probité*. L'éthique helvétienne représente, selon Nietzsche, un véritable événement, non seulement pour la philosophie morale moderne, mais aussi pour la théorie politique, en offrant des ressources de pensée pour l'avenir. Selon cette perspective, il s'agirait d'étudier la spécificité d'Helvétius dans le siècle des Lumières et de comprendre comment Nietzsche s'est réapproprié l'héritage helvétien pour bâtir sa propre pensée.
- 4 Pour commencer à traiter ce point, précisons que notre réflexion va s'inscrire de plein droit dans le débat toujours actuel sur les « Lumières conservatrices » et les « Lumières radicales », afin de voir si les recherches menées dans le champ des études nietzschéennes s'accommoderont de telles catégories, qui n'en restent pas moins controversées. Nous prendrons part au questionnement interdisciplinaire qui se poursuit depuis la parution de l'ouvrage de l'historienne américaine Margaret Jacob intitulé *The Radical Enlightenment*⁶. Depuis la publication de cet ouvrage, en 1981, l'idée selon laquelle il existerait non pas une, mais deux catégories de Lumières a fait son chemin et a finalement trouvé de nombreux prolongements, jusque chez les historiens de la philosophie eux-mêmes, qui cherchent désormais à mieux comprendre ce que sont ces Lumières dites « radicales », et en quoi elles se distinguent des Lumières dites « conservatrices ».

Spinoza, le Moyen Âge et les Lumières radicales. Aux sources d'un débat historiographique

- 5 Afin de voir si Nietzsche est susceptible d'être tenu pour un précurseur de la distinction aujourd'hui débattue entre les Lumières conservatrices (ou parfois dites « modérées ») et les Lumières qualifiées de « radicales » – ou si, du moins, la pensée nietzschéenne de l'histoire peut servir de caution, à la *fixation* de ces mêmes catégories –, commençons par ressaisir les enjeux du débat portant sur la légitimité de cette séparation, ou de ce partage. À l'appui de cette distinction qui continue à cliver les historiens, on citera, parmi de nombreuses références, deux ouvrages importants, l'un en langue anglaise, et l'autre en langue française, l'un historique, l'autre philosophique, qui témoignent du renouveau dont nous parlions, dans l'historiographie des Lumières.
- 6 Ces ouvrages auxquels nous nous référons, portent principalement sur la pensée de Spinoza et sur le développement du spinozisme durant la période 1650-1750. Mentionnons premièrement l'ouvrage de Jonathan Israel intitulé *Les Lumières radicales. La philosophie de Spinoza et la naissance de la modernité*, paru en 2001 (et traduit en français en 2005⁷), ainsi qu'une seconde référence, l'ouvrage collectif *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*⁸, paru en 2007 sous la direction de Catherine Secretan, Tristan Dagron, et Laurent Bove – et portant lui aussi sur le spinozisme, et plus

particulièrement sur les relations entre la pensée de Spinoza et le développement de l'athéisme et du libertinage durant le « tournant » philosophique de l'âge classique.

- 7 Si c'est, comme on peut le voir, la figure de Spinoza qui a retenu l'attention des historiens, et des philosophes, qui s'intéressent à la naissance des Lumières dites « radicales », c'est en raison de sa position de pionnier. Nous sommes incontestablement revenus, aujourd'hui, de l'époque à laquelle les historiens des idées s'attachaient à relever la présence d'éléments médiévaux dans la pensée du philosophe d'Amsterdam⁹. Pendant longtemps, Spinoza fut lu comme un héritier tardif de la scolastique, tandis que, dorénavant, on tend à privilégier les dimensions de modernité et de radicalité de son œuvre, désormais tenue pour l'antichambre des Lumières. Faisant figure de plaque-tournante de la modernité, la pensée de Spinoza marquerait donc une rupture avec le Moyen Âge et cela tient à une ontologie de l'immanence et aux conséquences de ce changement de paradigme sur le plan de l'anthropologie et de la théorie politique. À cet égard, le livre de l'historien J. Israel et l'ouvrage collectif dirigé par les philosophes C. Secretan, T. Dagron, et L. Bove se rejoignent. La radicalité du geste de Spinoza tiendrait à son monisme, qui conduit à l'abandon de toute transcendance religieuse : il en découle un rejet de l'autorité jadis exercée par Dieu sur la politique et l'éducation de l'homme. Selon Spinoza, le pouvoir politique ne se fonde plus, désormais, sur un droit divin, mais sur le droit naturel de chaque homme à persévérer dans son état, selon ses désirs et sa puissance propres.
- 8 Historiens et philosophes mesurent aujourd'hui l'ampleur du retournement qui se produisait ici, car, en tout état de cause, la théorie jusnaturaliste de Spinoza offrait un fondement alternatif à la politique. Spinoza présentait le besoin d'un nouveau pacte fondateur de la société comme condition de la réalisation du droit naturel de chaque individu. Ce pacte, qui devait accorder à tous les mêmes droits, et les mêmes libertés, ne faisait donc que traduire le désir de chacun de ne pas être opprimé par un autre individu, ou par le souverain. C'est ainsi que le droit naturel servait de nouveau fondement normatif au droit positif : les individus additionnant leur puissance forment un peuple, qui s'autodétermine et fixe ses propres lois. Dans cette perspective, le pacte fondateur de la société ne dépend plus, désormais, d'aucune entité supérieure (Dieu, le roi ou le pouvoir ecclésiastique), mais résulte de l'équilibre qui s'instaure entre le souverain et la multitude. Spinoza montre que, à terme, un État légitime ne peut qu'intégrer le peuple à l'exercice de la souveraineté.
- 9 Que cette vision spinoziste du politique ait pu influencer les idées des Lumières démocratiques et préfigurer la Révolution, l'ouvrage de Jonathan Israel fut le premier à chercher à le démontrer. L'historien britannique rappelle que les idées spinozistes, nées discrètement en Hollande durant les années 1660, se sont diffusées en Europe, circulant de façon clandestine, jusqu'à apparaître au grand jour en France, en 1750, dans l'*Encyclopédie*, rédigée sous la conduite de Diderot et de son entourage. Selon J. Israel, on ne saurait ignorer que le projet de Diderot était davantage inspiré par les idées radicales de Spinoza que par celles de Locke, modérées et qui restaient compatibles avec les vues de l'Église. Cela explique donc pourquoi une place plus grande est accordée à Spinoza dans le projet encyclopédique, et c'est effectivement ce que l'on constate à la lecture des articles consacrés aux deux philosophes, celui sur Locke¹⁰, rédigé par Diderot, comportant seulement 13 000 caractères, et celui consacré à Spinoza¹¹, écrit par Diderot et D'Alembert, s'élevant à pas moins de 83 000 caractères – ce qui explique pourquoi on pourrait donc lire ce texte comme un long manifeste des

idées des Lumières radicales. En tant qu'héritière de la pensée politique de Spinoza, l'*Encyclopédie* représentait une arme politique, contenant un message prérévolutionnaire, et c'est pourquoi elle fit, à ce titre, l'objet de nombreux rapports de force entre les éditeurs, les rédacteurs, et le pouvoir séculier et ecclésiastique, tout comme le *Traité théologico-politique* de Spinoza fit l'objet de la censure en son temps.

- 10 Ces rappels historiques visent donc à montrer la solidarité du renouveau intellectuel et politique voulu par Spinoza et à mettre en évidence l'influence cruciale du philosophe néerlandais sur le cours des événements historiques ultérieurs. En retraçant les ramifications de l'héritage de Spinoza, on comprend mieux comment les Lumières radicales ont pu jouer un rôle historique de premier plan face aux Lumières conservatrices. Le livre de J. Israel de 2005 veut ainsi prouver que Spinoza, restant un homme des pré-Lumières, développa pourtant une philosophie radicale qui ne fut pas condamnée à la clandestinité. Il s'agit d'analyser par quelles voies le spinozisme parvint à se diffuser, et selon quels leviers la pensée politique de Spinoza exerça une influence déterminante sur la tournure que prit le siècle des Lumières. L'historien britannique conclut qu'on ne saurait écrire l'histoire des Lumières sans tenir compte de la portée historique du spinozisme et de sa vocation émancipatrice.
- 11 Si Jonathan Israel entendait réorienter, ce faisant, l'historiographie du siècle des Lumières, il faut rappeler que certains historiens, depuis lors, n'ont pas rejoint toutes ses conclusions. Depuis sa publication, le livre de J. Israel a fait l'objet d'un débat international visant donc à réinterroger cette ligne argumentative générale sur la place et le rôle du spinozisme dans le siècle des Lumières. Ce débat prit une envergure particulière, en 2009, avec la publication d'un article d'Antoine Lilti portant sur l'écriture de l'histoire intellectuelle des Lumières¹². Dans cet article, A. Lilti salue le travail de son collègue pour sa finesse et le caractère monumental de ses analyses, mais il fait valoir que l'on ne saurait réduire les Lumières radicales au spinozisme, l'œuvre de l'auteur du *Traité politique* n'étant pas la source unique, ou même principale, de la contestation politico-sociale qui s'observe à cette époque. L'historien français se demande surtout si l'idée de « radicalité » est suffisamment problématisée : que peut bien signifier être « radical » à l'époque des Lumières, une fois établi que ce terme n'existait pas sous la plume de Spinoza, ni même au XVIII^e siècle ? Et, par ailleurs, qui est vraiment radical, et qui est conservateur, si l'on se figure par exemple que Spinoza renonça à publier l'*Éthique* par prudence, tandis que Rousseau, accusé par certains d'être modéré, ou même de rompre peu à peu avec les Lumières, ne recula pourtant jamais devant le besoin de pratiquer l'écriture comme un geste public, quitte à encourir une série de condamnations¹³ ?
- 12 À s'en tenir ainsi aux stratégies d'écriture, il est vrai que l'on ne saurait attribuer la qualité de « radicalité » à un seul auteur (fut-il admirable), et ce au détriment de tous les autres, sans se rendre coupable d'improbité intellectuelle, puisqu'il s'agit de rendre justice à des protagonistes qui sont tous contraints d'adopter des postures complexes. Mais la situation serait la même si l'on envisage les positions intellectuelles jugées les plus « radicales ». Comme le fait remarquer A. Lilti, ce ne sont pas nécessairement les auteurs les plus contestataires dans leurs écrits qui exercent l'influence la plus déterminante ou qui engendrent à eux seuls les changements sociaux et politiques les plus cruciaux¹⁴. La radicalité intellectuelle – en raison du fait qu'elle traduit nécessairement une opposition à des structures existantes, et suscite elle-même des résistances – risque de n'avoir que peu d'effets immédiats sur la réalité historique,

notamment au regard d'une trop grande avance sur la société et les mœurs. En effet, si l'on se situe au niveau d'une philosophie de l'histoire visant à éclairer la temporalité des Lumières, force est d'admettre que les idées ont évolué plus vite que les structures politiques et que les comportements, et c'est pourquoi les auteurs les plus avant-gardistes ne furent compris que tardivement, suscitant des critiques, des incompréhensions, le potentiel de transformation historique de leur pensée ne se révélant qu'assez lentement.

- 13 Telle est en tout cas une vision de l'histoire qui sera, bien plus tard, corroborée par un philosophe du temps long, tel que Nietzsche, et cela explique pourquoi nous accorderons une place particulière à sa pensée dans cette étude¹⁵. La période des Lumières est, à ses yeux, révélatrice des illusions liées aux volontés radicales de changement et elle confirme que les réelles avancées intellectuelles se heurtent à des conservatismes et à de possibles reculs, qui s'observent à travers le flux et le reflux de l'histoire politique et sociale. Pour le dire encore anticipativement, et pour commencer à déplacer la focale vers d'autres auteurs que Spinoza¹⁶, Nietzsche considère par exemple que les figures les plus influentes des Lumières sont ambivalentes. À titre d'exemple, il pense que Rousseau fut bien moins avant-gardiste qu'Helvétius dans ses écrits, mais que c'est pourtant le philosophe genevois qui joua le plus grand rôle sur le déroulement des événements révolutionnaires – et ce quand bien même les promesses du projet révolutionnaire ne pouvaient, ultimement, être tenues, comme Nietzsche ne cesse de le rappeler¹⁷. À l'inverse, il y aurait une radicalité d'Helvétius qui s'observerait davantage à travers les controverses et résistances suscitées par ses idées que par un quelconque rôle politique ou historique qu'il aurait pu jouer. En première instance, la valeur d'Helvétius, selon Nietzsche, ne se mesurera donc pas selon le critère positif de la réalisation de ses idées dans le champ politique, mais paradoxalement selon le critère négatif du rejet de ses idées par divers contradicteurs ou, ce qui revient au même, selon le critère du délai nécessaire de la réception de son œuvre au vu de la conjoncture historique à laquelle il faisait face. Pour cette raison, il convient d'étudier la façon dont la pensée helvétique peut néanmoins représenter une voie singulière des Lumières radicales selon Nietzsche – ce à quoi nous allons nous employer, dorénavant.

Nietzsche, lecteur d'Helvétius : une autre idée des Lumières radicales ?

- 14 Nous devons éclairer les paradoxes, propres à la pensée nietzschéenne de l'histoire, qui expliquent qu'Helvétius puisse occuper une place importante dans le siècle des Lumières, quand bien même sa pensée n'eut que peu d'effets immédiats – ce qui n'exclut pas, toutefois, qu'elle en ait eu à plus long terme, nous y reviendrons. De ce fait, il faut commencer déjà par rappeler que l'œuvre helvétique fut rapidement mise à l'index et prit un certain temps à se diffuser et à être comprise. La censure, qui était farouchement opposée à la libre pensée, ne frappait pas seulement Spinoza ou l'*Encyclopédie*. Elle frappait d'autres auteurs classés à juste titre par Jonathan Israel, dans le courant des Lumières radicales, et ce fut donc le cas de Claude-Adrien Helvétius¹⁸.
- 15 Depuis quelques années, dans le contexte du développement des études portant sur les Lumières radicales, la pensée d'Helvétius fait l'objet d'un regain d'intérêt. Notre propos s'inscrira dans le sillage de cette tendance, visant à réinterroger l'héritage de la pensée

helvétienne pour mieux comprendre la logique, visiblement complexe, de la diffusion des idées des Lumières en Europe. Parmi les études spécialisées, on citera ici principalement l'ouvrage de Roland Krebs, *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*¹⁹, paru en 2006, qui montre que, malgré ses démêlés avec la censure et avec les autorités d'Ancien Régime, qui ralentirent la diffusion de sa pensée en France, Helvétius fut, après Rousseau, le philosophe français le plus connu et le plus lu dans l'Allemagne du XVIII^e siècle, bien qu'il fut aussi, sans doute, le plus combattu et le plus détourné.

- 16 L'ouvrage de Roland Krebs entreprend ainsi d'effectuer un relevé des traces laissées par l'auteur de l'ouvrage intitulé *De l'esprit* (1758) dans le monde germanique, et ce depuis la fin des années 1750, mais aussi tout au long du XVIII^e siècle – et même au-delà, puisque l'entreprise s'étend jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle, en l'occurrence jusqu'à Nietzsche. Dans cette vaste reconstitution, Nietzsche apparaîtra sans doute comme celui qui sut percevoir avec la plus grande acuité, et aussi avec la plus grande justesse, toute la nouveauté et la radicalité de la pensée helvétienne, au cœur des débats du siècle des Lumières qui se situaient à la croisée de la science de l'homme et de la pensée politique. Ce faisant, Nietzsche s'intéressa notamment aux détournements de la pensée helvétienne et aux raisons pour lesquelles des figures plus modérées ou conservatrices des Lumières occupèrent davantage que lui le devant de la scène. Nietzsche aura su comprendre que c'est moins la philosophie politique d'Helvétius, comme telle, que son anthropologie matérialiste qui avait suscité les plus vives résistances, en France aussi bien qu'en Allemagne, et, dans les deux cas, en raison de son caractère subversif et avant-gardiste.
- 17 Et c'est précisément sur cette lecture enthousiaste de la pensée d'Helvétius par Nietzsche que nous allons nous pencher, car elle est révélatrice des revirements et des évolutions qui s'observent dans la réception des idées des Lumières françaises dans le monde germanique. Cette réception nous dit aussi quelque chose de la possibilité ou de l'impossibilité des Lumières à rompre effectivement avec le Moyen Âge – sujet qui nous occupe dans le cadre de cette réflexion. Pour le dire en quelques mots, Nietzsche considère qu'Helvétius fut véritablement le seul penseur des Lumières²⁰ à proposer une anthropologie qui ne soit pas demeurée tributaire de l'image de l'homme façonnée par le Moyen Âge chrétien – image dont on retrouverait encore, selon lui, de nombreuses traces dans les pensées de Spinoza lui-même²¹, mais aussi chez Rousseau ou Kant, et *a fortiori* chez des penseurs plus tardifs des anti-Lumières comme Schopenhauer. Avant d'en venir à cette vision nietzschéenne d'Helvétius, aboutissant à séparer différentes branches des Lumières et à historiciser les logiques de rupture ou de continuité, avec les idées du Moyen Âge chrétien, commençons par rappeler, en nous appuyant sur les analyses de R. Krebs, qu'il serait possible d'établir une périodisation ou de distinguer différentes phases de la réception de la pensée helvétienne qui eut donc lieu d'abord en Allemagne.
- 18 Une première phase, positive et bienveillante, correspond à la réception de l'ouvrage *De l'esprit* durant la période du *Sturm und Drang* – période qui constitue, on le sait, une phase de radicalisation des Lumières allemandes. À travers ce premier moment, on voit que l'idée d'une spécificité allemande des Lumières, résidant dans la résistance au matérialisme (liée à la confessionnalisation et au piétisme), se trouve d'emblée mise à mal. Toutefois une seconde phase plutôt hostile à Helvétius débute vers la fin du XVIII^e siècle, révélatrice des tensions entre confessionnalisation, sécularisation et diffusion

d'un sensualisme radical. Elle correspond en réalité à la percée de l'« idéalisme » en Allemagne sous l'impulsion de Kant²², percée qui traduit aussi le renforcement de l'influence de Rousseau dans le monde germanique, puisque le kantisme et l'idéalisme allemand doivent être replacés dans la postérité du rousseauisme (qui restait une forme de déisme). Puis, on assiste à une troisième phase de « réhabilitation » de la pensée d'Helvétius, chez des auteurs plus tardifs et anti-idéalistes, souvent athées, car plus enclins à apprécier le matérialisme français, comme Schopenhauer, Heine et finalement Nietzsche.

- 19 Pour s'en tenir ici à ces trois penseurs de la « troisième phase » de la réception allemande de la pensée d'Helvétius –, on voit d'emblée que l'usage qu'ils firent de la pensée helvétienne visait à en réactiver la dimension subversive, et on constate aussi que cet usage polémique sera justement tourné contre d'autres représentants ou héritiers des Lumières, tels que Rousseau, Kant ou Hegel²³. Cela montre déjà combien la pensée d'Helvétius ne cessera de conserver sa force de provocation bien au-delà du siècle des Lumières. Ainsi, Schopenhauer, se montrant surtout hostile au moralisme kantien, empruntera à Helvétius l'idée selon laquelle les actions humaines s'expliqueraient par l'égoïsme et réaffirmera ainsi la variabilité sociale et historique de la conscience. Heine, quant à lui, construisit, toujours à l'aide d'Helvétius, une opposition schématique, mais douée d'une grande force polémique, entre le matérialisme français et l'idéalisme allemand. Et, par la suite, Nietzsche lui-même s'efforcera d'adopter une vue plus européenne pour identifier les sources des Lumières anglaises (et plus précisément de l'utilitarisme de Bentham) dans les Lumières françaises. Il s'agissait alors de mettre en évidence l'héritage de la pensée d'Helvétius chez les utilitaristes anglo-saxons – de Bentham jusqu'à Spencer inclus –, mais aussi de souligner combien ces derniers trahirent les intuitions du philosophe français au nom d'un hédonisme qui se mariait assez mal avec la morale d'Helvétius, fondée sur une critique circonstanciée du plaisir.
- 20 Nous en venons alors, sur ce point, à la lecture proprement nietzschéenne d'Helvétius. Selon Nietzsche, Helvétius prônait bel et bien une morale et une politique fondées sur la recherche de l'utilité ou de l'intérêt (et non pas sur le droit naturel ou sur un droit divin). En cela, il se faisait le représentant de Lumières radicales et préfigurait même une certaine forme d'utilitarisme. Mais – Nietzsche y insiste –, Helvétius ne prônait jamais un hédonisme pur et simple²⁴. Nietzsche souligne qu'Helvétius avait compris que le législateur devait faire en sorte que chacun éprouve davantage d'intérêt à obéir à la loi plutôt qu'à y désobéir, et ce afin de rendre l'intérêt individuel pleinement compatible avec l'intérêt général. Nietzsche rappelait, ce faisant, qu'un auteur comme Helvétius critiquait parfois le plaisir, contrairement aux auteurs anglais : il refusait le bien-être qui amollit l'homme et le rapproche du vice. Cette lecture de Nietzsche est fidèle à la lettre du texte.
- 21 Dans *De l'esprit* (1758), Helvétius critiquait les nations dans lesquelles les mœurs politiques ou religieuses sont dissolues, faute de placer l'homme sous la garde d'une bonne législation : « C'est la législation, si je l'ose dire, qui nous excite au vice, en y amalgamant trop souvent le plaisir : le grand art du législateur est l'art de les désunir²⁵. » En bref, la doctrine d'Helvétius n'est pas un hédonisme simpliste, et c'est pourquoi Nietzsche avait raison de récuser la façon dont les utilitaristes anglais déformèrent sa pensée au profit de leurs propres thèses. Nietzsche admire chez Helvétius un sensualisme paradoxal, qui se traduit, parfois, par des accents anti-

hédonistes, ou, si l'on veut, par une dureté qui préfigure sa pensée de la « volonté de puissance », selon laquelle il convient de valoriser les types humains les plus forts, c'est-à-dire les plus enclins à fuir le plaisir, lorsque celui-ci représente une forme d'amollissement.

- 22 On le voit, Helvétius servit à confirmer les thèses nietzschéennes sur la volonté de puissance, mais il occupa aussi une place particulière dans le panorama que Nietzsche voulut dresser du siècle des Lumières, et de l'héritage de ce siècle, dans la pensée ultérieure. Dans l'histoire du « temps long » que Nietzsche s'est efforcé de reconstituer, qui avait vu se succéder en Europe les Lumières, puis le courant des anti-Lumières²⁶ – et qui préfigurait finalement la reprise tardive de la « bannière des Lumières », au XIX^e siècle, par Nietzsche lui-même –, Helvétius jouit effectivement d'un statut à part. Il ne fait l'objet d'aucune critique de la part de Nietzsche – ce qui est déjà, en soi, exceptionnel, pour un penseur hypercritique, comme l'est ce dernier. Il défend même Helvétius contre une série de mésinterprétations qui ont affecté son œuvre. Contrairement à Rousseau, à Kant, ou encore à Voltaire, qui font, on le sait, l'objet d'accusations sévères dans les textes nietzschéens pour le rôle qu'ils jouèrent, chacun à leur manière, dans la tournure que prit le siècle des Lumières, Helvétius est salué, réhabilité, et finalement regardé comme un précurseur de la probité nietzschéenne.
- 23 Si l'on adopte dorénavant cette perspective nietzschéenne, qui est donc celle du « temps long » ou de la « longue durée », ce sera précisément autour de la conception de la temporalité propre aux Lumières que la lecture de Nietzsche se voudra la plus riche d'enseignements, et c'est sous cet angle que le philosophe allemand réservait un sort particulier à Helvétius. Nietzsche avait compris qu'Helvétius développait une nouvelle philosophie de l'histoire, qui ne valorisait pas la rupture, la discontinuité ou le changement, mais plutôt la coutume et la stabilisation des conduites résultant d'une législation pérenne. En ce sens, Helvétius servait de contrepoint aux velléités révolutionnaires, dans une optique nietzschéenne. Car, en soulignant que les Lumières ont rapidement engendré leur versant négatif, les anti-Lumières, Nietzsche se demandait si la rupture avec le passé souhaitée par différents auteurs, notamment Rousseau ou Kant, fut véritablement accomplie. Mais, surtout, il se demandait si la conception du progrès caractéristique de ces mêmes auteurs était à même d'engendrer un véritable saut dans l'histoire – et, par la même occasion, si leur entreprise à la fois philosophique et politique pouvait se voir couronnée de succès.

La temporalité des Lumières : continuité ou discontinuité ?

- 24 Pour aller directement au cœur du problème, Nietzsche s'en prend à la vision « discontinuiste » de l'histoire qu'il retrouve chez Rousseau et Kant et il tiendra Helvétius pour un contre-modèle de ces deux philosophes. Chez ceux-ci – le premier qui favorisa, par ses écrits, l'avènement de la Révolution française, et le second qui vit en elle le passage de la forme inorganique à la forme organique de l'État²⁷ –, Nietzsche retrouve une même vision du progrès qui suppose une critique de toute forme illégitime de pouvoir et un nécessaire renversement des institutions. Ce qui sert de fondement à ce projet, ce n'est pas seulement une nouvelle théorie du droit, c'est aussi une nouvelle anthropologie, axée sur les dispositions morales innées de l'homme et visant à offrir les conditions d'une nouvelle *vertu* à la fois éthique et républicaine.

- 25 Car, au principe de tout gouvernement guidé par la volonté générale, on trouve, selon les termes de Rousseau, une vertu fondée dans le cœur de l'homme ou dans la « voix de la conscience » et censée guider l'action humaine. De la même manière, Kant affirmera qu'il existe une « conscience du devoir » toujours présente à l'esprit de l'homme, d'où découlerait la « volonté bonne » sans laquelle aucune vertu morale ou civique n'est concevable. Bien que ces dispositions morales naturelles aient été en quelque sorte recouvertes par le temps, ou parfois perverties par les institutions, Rousseau et Kant considèrent qu'il convient de les exhumer. Car, pour eux, ces dispositions naturelles sont essentielles à la vertu : ce sont elles qui peuvent donner naissance à un nouvel ordre moral et politique – c'est-à-dire à un gouvernement du peuple par le peuple –, qui viendrait en quelque sorte briser l'histoire de l'humanité en deux.
- 26 Selon Nietzsche, cette vision de l'homme et du progrès avait d'abord contribué à éveiller l'esprit même de la Révolution²⁸, puis elle l'avait légitimée *a posteriori* ; mais une telle vision a paradoxalement ralenti, ou même entravé, l'avènement des Lumières véritables, tel que Nietzsche les comprend. Car, selon lui, le progrès ne saurait se réaliser par un saut brusque dans le temps. En voulant retrouver la vertu intemporelle de l'homme enfouie sous le mal radical, Rousseau et Kant souhaitaient que les peuples franchissent un pas dans leur histoire, au risque de cautionner plus ou moins indirectement une certaine forme de violence issue du moralisme (comme celle qui vit le jour, à travers l'épisode de la Terreur, durant lequel Robespierre voulut refonder sur Terre « l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu²⁹ ») ; ou également au risque de favoriser le retour des déviances qui méritaient d'être corrigées, comme ce fut le cas avec l'avènement des anti-Lumières en Europe. C'est justement après l'affrontement des Lumières et des anti-Lumières qui avait pris place dans une grande partie de l'Europe³⁰ que Nietzsche développa, quant à lui, une nouvelle vision de l'histoire, ne croyant plus à des retournements immédiats et dénonçant l'idée ruineuse selon laquelle la rupture avec le passé pourrait faire disparaître définitivement tous les vices de l'humanité et mettre fin à toute forme d'errance en politique. Contre ces simplifications, Nietzsche allait bâtir une autre anthropologie, dénuée de tout moralisme. Il envisagerait aussi des formes de *transition* historique, ainsi que la nécessité d'une genèse lente du progrès, conscient du fait que les rechutes politiques sont inévitables et que l'on ne saurait aller à l'encontre des lois effectives qui décident du flux et du reflux de l'histoire.
- 27 Ce qui est en cause, à travers tout ce débat, c'est d'abord une vision de l'histoire, nous le constatons, mais c'est aussi une certaine vision de l'homme et de la vertu héritée de la tradition chrétienne et du Moyen Âge. Sur l'image du Moyen Âge reconstituée par les Lumières, on ne trouvera assurément rien de bien précis chez Nietzsche. En revanche, Nietzsche questionne la survivance de l'image de l'homme construite par le Moyen Âge chrétien chez certains auteurs des Lumières et aussi des anti-Lumières, tels que Rousseau, Kant... ou même Schopenhauer. Puisque, on le sait, Nietzsche dépeindra Schopenhauer lui-même comme le plus grand promoteur des anti-Lumières en Allemagne, sa doctrine métaphysique pouvant être lue comme une sorte de résurrection de la vision de l'homme forgée par le Moyen Âge chrétien³¹, en ce qu'elle vise essentiellement à considérer l'existence terrestre comme un mal ou un vice, ou comme une corruption qui mériterait d'être corrigée pour faire triompher les valeurs morales de pitié et de compassion.

- 28 Cette vision schopenhauerienne extrêmement négative est déjà présente en germe chez Rousseau ou Kant, si l'on en croit Nietzsche. Chez ces différents auteurs, en dépit de leur souhait de rompre avec l'obscurantisme religieux, on retrouve pourtant le même préjugé selon lequel il existerait une nature humaine « adamique », intrinsèquement bonne, mais qui serait devenue pécheresse, car elle aurait été pervertie par la culture et les mœurs ; préjugé auquel s'ajoute la croyance selon laquelle le retour à la véritable vertu (morale et civique) se fonderait dans les dispositions innées de la nature humaine. Cette idée d'une vertu fondée dans des dispositions naturelles à l'homme, c'est-à-dire dans la « voix de la conscience » rousseauiste ou dans la raison pratique kantienne, nous ramène finalement, selon Nietzsche, à des formes intériorisées et donc sécularisées ou dégradées des commandements divins énoncés par la religion chrétienne. Et ces différentes conceptions philosophiques reconduisent elles-mêmes, si l'on franchit un pas de plus, aux sources antiques de la tradition philosophique, c'est-à-dire à la vertu platonicienne inséparable de l'Idée éternelle et transcendante du Bien. On sait effectivement que Nietzsche regardait le christianisme comme du platonisme outrageusement simplifié et que les véritables Lumières devaient, selon lui, rompre avec ces idéaux philosophiques généreux mais trompeurs.

Nietzsche dans les pas d'Helvétius ou « l'indication du bon chemin »

- 29 Or, s'il est un auteur qui, selon Nietzsche, accomplit véritablement cette rupture et échappe à ces différents travers, c'est bel et bien Helvétius, comme on peut le voir au paragraphe 216 du second tome d'*Humain, trop humain*, où Nietzsche dénonce le moralisme de Kant et le mysticisme de Rousseau – leurs pensées respectives restant donc tributaires du christianisme et du platonisme, et ne favorisant pas véritablement la libération de l'esprit et le progrès, qui caractérisent les Lumières radicales³². Dans le même texte, Nietzsche valorise Helvétius³³, qui aurait été le seul à « donner l'indication du bon chemin » et à parvenir à la « liberté du regard », qui doit être « lentement et librement conquise ».
- 30 Donner l'indication du bon chemin, comme le fit Helvétius, c'est donc premièrement revaloriser l'idée de cheminement, ou d'un processus qui dessine un progrès lent, au détriment des notions de « rupture », de « renversement » ou de « révolution » ; et c'est aussi et surtout proposer une autre conception de la morale et de la politique, ou pour le dire plus clairement, une autre vision de la vertu, associée à la probité, puisque c'est justement cette vertu en acte que Nietzsche fera sienne après l'avoir rencontrée dans les textes d'Helvétius. Si Helvétius fait donc, dans les textes de Nietzsche, figure d'exception dans le paysage des Lumières, ce n'est pas seulement en raison du matérialisme et du sensualisme qu'il développe et qui lui avait attiré l'opposition des autorités d'Ancien Régime et de la censure, ni même simplement en raison de l'athéisme relatif qu'il professe ; c'est plutôt en raison de sa conception du civisme, et plus précisément de la vertu, qui le tient à distance de la morale chrétienne et même de Platon, comme on peut le confirmer en faisant brièvement retour à certains passages de l'ouvrage *De l'esprit* de 1758.
- 31 Dans ce texte de 1758, Helvétius expose effectivement une conception de la vertu qu'il distingue explicitement du modèle platonicien³⁴ et qu'il entend vider de toute obligation morale entendue au sens d'un commandement absolu et donc religieux. Aux

yeux d'Helvétius, la vie morale ne se rapproche jamais d'un quelconque « bien » doué d'une valeur métaphysique, car la vertu dépend de la variabilité des coutumes et se résume surtout à une probité qui ne peut se définir autrement que comme « l'habitude des actions utiles à [une] nation³⁵ ». Cette insistance sur l'habitude³⁶, au détriment de la moralité, mais aussi sur l'utilité, au détriment du bien, a retenu l'attention de Nietzsche, d'autant qu'Helvétius prône un sensualisme qui place le corps avant l'esprit et fait dépendre la formation de l'homme de la législation et de la *coutume*, en ne croyant donc pas foncièrement au bienfondé des révolutions.

- 32 Helvétius s'intéresse plutôt à la sédimentation de critères juridiques dans les mœurs et les usages coutumiers. Dans toute bonne législation, les habitudes vertueuses se stabilisent et rien ne rend alors nécessaire un changement de régime ou d'organisation sociale. Cette conception trouve ses fondements dans le sensualisme helvétien, qui vise à comprendre comment des principes d'actions deviennent pérennes, en sorte que l'expérience serve à stabiliser une bonne habitude ayant suffisamment témoigné de ses bienfaits au fil du temps. Sur cette question du lien entre le sensualisme et l'habitude, il convient de se référer à un chapitre crucial de l'ouvrage *De l'esprit*, visant à distinguer deux catégories de vertus. Helvétius ne cherche plus seulement à distinguer, cette fois-ci, celles qui sont abstraites et intemporelles de celles qui sont entrées dans la coutume et se sont révélées utiles. Sur le fondement de ce premier partage, il va plus loin et distingue à présent celles qui sont vraies de celles qui sont fausses, et cela selon qu'elles causent un avantage ou un désavantage durable à la sensibilité de l'homme envisagé tant comme individu particulier que comme membre d'une communauté politique.
- 33 Dans ce chapitre intitulé « Des vertus de préjugé, et des vraies vertus », Helvétius explique effectivement que l'on doit tenir ensemble la formation du caractère humain et la législation d'une nation. En fonction des conduites préconisées par le législateur, se développent des vertus de préjugé ou des vraies vertus, et il arrive que de mauvaises vertus soient honorées au lieu des bonnes, lorsque les mœurs sont corrompues par une mauvaise législation. Dès le début du chapitre, Helvétius livre une série d'illustrations, de ce qu'il nomme les « vertus de préjugé », dont la vénération tient donc aux coutumes d'une nation ou à la superstition et qui causent un désavantage aux particuliers, autant qu'à l'État, car l'honneur dont elles font l'objet détourne des vraies vertus, qui apportent quant à elles un avantage réel au public, aussi bien qu'à l'homme privé, sous la forme du bonheur durable, ou de la félicité. Pour illustrer les fausses vertus, Helvétius évoque, à titre d'exemple, les « austérités de ces fakirs insensés dont l'Inde est peuplée³⁷ », car ceux-ci mortifient leurs corps et reçoivent pour cela les plus grands honneurs. Parmi d'autres exemples, Helvétius s'intéresse aux brahmanes de la vallée du Gange, dont il s'étonne qu'on adore la nudité, et qui se balancent sur les flammes ou se ferment la bouche d'un cadenas. Que de supplices infligés aux corps humains, pense Helvétius ; que d'honneurs, qui détournent les admirateurs de ces fausses vertus des comportements véritablement vertueux qui doivent rendre l'homme durablement satisfait de lui-même.
- 34 Quand il en vient aux « vraies vertus », qui ajoutent à la félicité publique, Helvétius mobilise également des exemples qui montrent que les qualités profitables sont souvent stigmatisées, par les nations dont les mœurs sont corrompues – au sens où ces nations ont des mœurs qui sont antinaturelles. Ainsi, on ne s'étonnera guère de voir Helvétius, penseur sensualiste, valoriser une certaine dose de libertinage, en arguant du fait que cette forme de commerce sexuel n'a rien de criminel. Helvétius critique

parfois le plaisir, nous l'avons dit, lorsqu'il conduit au vice, mais jamais lorsqu'il met l'homme sur le chemin de la vertu et du bonheur. Or, de ce point de vue, le libertinage n'est pas un vice, selon Helvétius. Et il serait sans doute encore moins criminel de se livrer au libertinage, pense-t-il, si la législation faisait en sorte que les femmes soient communes et si les enfants étaient déclarés propriété de l'État. Pour illustrer le fait que le libertinage n'est point incompatible avec le bonheur d'une nation, Helvétius rappelle ainsi que certains États, et certaines religions le consacrent depuis l'Antiquité. Il est question ici du « goût des Grecs pour l'amour le plus déshonnête³⁵ », et cela prouve qu'une nation féconde en hommes vertueux et en grands hommes ne rechigne pas à se livrer à toutes sortes de voluptés.

- 35 Mais on aurait tort, à la lecture du chapitre « Des vertus de préjugé, et des vraies vertus » de conclure que la position matérialiste d'Helvétius se résumerait à un éloge des plaisirs sensuels. Dans ce chapitre, Helvétius ne se montre pas seulement soucieux du corps, il s'intéresse à la probité intellectuelle et se demande par quels moyens les peuples la cultivent ou s'en trouvent empêchés. Ainsi, lorsqu'il affirme que les peuples les plus corrompus ne sont pas ceux qui cultivent les plaisirs du corps, mais ceux où le développement de la probité et de la libre pensée est entravé, Helvétius déplore que l'on retienne souvent les peuples dans l'aveuglement, en leur interdisant par exemple la lecture des ouvrages les plus utiles au bien public, comme *L'Esprit des lois*. De ces réflexions sur la diffusion des Lumières de l'esprit, Helvétius tire des conclusions sur les rapports de l'intérêt particulier et de l'intérêt général. Selon Helvétius, il n'est rien de plus dangereux, dans un État, que la présence d'une association d'hommes ou d'une corporation dont l'intérêt n'est pas attaché à l'intérêt général. Helvétius souligne que c'est souvent l'intérêt particulier d'un petit nombre d'hommes de pouvoirs – gouvernants, hommes de foi, etc. –, qui commande ainsi de tenir le peuple éloigné des moyens de son émancipation, et donc des Lumières. Bâtissant en revanche une anthropologie subversive, parce qu'irrégulière, mais qui se révèle surtout émancipatrice en tant qu'elle veut favoriser le développement de l'homme, Helvétius propose ultimement une vision du politique qui doit sauvegarder les intérêts du peuple, afin qu'il sorte de l'obscurantisme et se maintienne dans les Lumières.
- 36 Ceci étant admis, on comprend pourquoi Nietzsche a vu en Helvétius un philosophe législateur, au sens où il voulait l'être lui-même, et au sens où un Rousseau ne serait pas, selon lui, parvenu à l'être véritablement. La ligne de fracture qui divise ces deux représentants des Lumières n'atteste pas seulement de la présence, chez Nietzsche, d'une claire conscience de l'opposition entre des Lumières conservatrices et des Lumières radicales, elle vise surtout à faire comprendre que les conceptions les plus progressistes ne sont pas nécessairement victorieuses. Si l'histoire a davantage retenu Rousseau qu'Helvétius, c'est sans nul doute parce que l'auteur de *La profession de foi du vicaire savoyard* restait plus fidèle à l'héritage du Moyen Âge chrétien, ce qui est attesté par l'anthropologie rousseauiste, qui continue de faire la part belle à une forme de conscience qui se veut religieuse avant même d'être civique. C'est précisément parce que Rousseau restait attaché à cette religiosité qu'il souhaitait rompre avec son temps. Il voulut faire entendre la voix de Dieu dans l'introspection, et retrouver le chemin de la Vertu dans un siècle corrompu. Rousseau voulait revivifier le sentiment naturel du divin qui permet de s'éloigner de la corruption sociale. La rupture avec l'ordre social existant, que Rousseau appelait de ses vœux, et à laquelle il contribua par l'aura dont il jouissait auprès des révolutionnaires, fit pourtant croire à la possibilité d'un progrès soudain et miraculeux. Selon Nietzsche, Rousseau ne fit pas preuve de suffisamment de

sens historique, ne disant rien des longues périodes de transition que doit traverser toute nation qui se hisse vers une félicité durable. C'est pour cela que Rousseau a contribué à « chasser pour longtemps *l'esprit des Lumières et de l'évolution progressive*³⁹ », et cela explique pourquoi Nietzsche voulut reprendre la bannière des Lumières, là où Helvétius l'avait laissée.

Conclusion

- 37 Le présent article portait donc sur la lecture nietzschéenne d'Helvétius et, au-delà, sur la manière dont Nietzsche construit, à sa manière, un singulier héritage historique, sous la forme d'une reprise du flambeau des Lumières – en l'occurrence le flambeau des Lumières radicales. Nous avons ainsi voulu montrer que l'idée d'une pluralité des Lumières était ancienne et préexistait au débat contemporain. Cette idée existait dans l'Allemagne du XIX^e siècle et c'est pourquoi nous avons tâché de situer Nietzsche par rapport à différents courants, à la fois contre les anti-Lumières, mais aussi contre les figures des Lumières qui justifient la révolution et plus généralement les grandes ruptures, la discontinuité historique, afin de permettre à l'homme d'être plus fidèle à sa nature morale profonde, comme c'est le cas dans le rousseauisme. Nietzsche fait remonter les origines de cette conception au platonisme et au christianisme et il la retrouve jusque chez Kant, qui joua un rôle fondamental pour justifier la Révolution.
- 38 Face à cette proposition, qui reste, on le sait, attachée à l'idée d'une morale chrétienne adamique, Nietzsche valorise donc une contre-figure, celle d'Helvétius. Mais il fallait démontrer que, pour Nietzsche, Helvétius n'est pas le représentant du matérialisme dévoyé qu'il est devenu aujourd'hui, mais plutôt le témoin d'une voie alternative à une conception de la morale humaine postulant la vertu intemporelle de l'homme, enfouie sous le mal radical. Helvétius indique un chemin qui est celui d'une morale utilitariste, fondée dans l'habitude et la coutume, sans conception surplombante d'un idéal intemporel, inaccessible et écrasant, mais avec pour objectif d'améliorer le corps et d'aiguiser l'esprit, projet dont Nietzsche se fera, plus tard, un nouveau défenseur, à travers les notions de « volonté de puissance », d'« esprit libre » et de « surhumain ».

NOTES

1. Pour un aperçu général sur la problématique des Lumières dans l'œuvre de Nietzsche, voir Giuliano CAMPIONI, « Nietzsche-Aufklärung: cartografia di un tema controverso », dans Annamaria Lossi et Claus Zittel (dir.), *Nietzsche scrittore: saggi di estetica, narratologia, etica*, Pisa, Edizioni ETS, 2014, p. 69-88.
2. Voir Clément BERTOT, « Nietzsche et la transition des Lumières », *L'Art du comprendre*, n° 23, 2014, p. 151-182. Cet article tente de reconstituer fidèlement le positionnement nietzschéen, en montrant que les Lumières historiques constituent seulement une transition vers un projet de réactualisation des Lumières que Nietzsche nomme les « Nouvelles Lumières ». Ce faisant, il s'agit de clarifier plusieurs points. D'abord, il semble difficile de décider si Nietzsche doit être identifié

comme un penseur des Lumières ou des anti-Lumières, tant il apparaît possible de « tirer » sa philosophie vers chacun de ces deux bords. Différents commentateurs ont tenté de jouer la carte de l'une ou de l'autre de ces deux possibilités. Mais pour mieux traiter cette difficulté, il faut montrer que Nietzsche distingue finement, quoique pas toujours explicitement, des Lumières radicales et d'autres qui sont plutôt conservatrices. Cet aspect précis retiendra notre attention dans le présent article.

3. Nous expliquerons, en divers endroits de l'article, de quelle façon la « radicalité » d'un penseur comme Helvétius peut faire sens pour Nietzsche.

4. Sur les critères selon lesquels Nietzsche établit de telles distinctions, voir Clément BERTOT, « Nietzsche face à l'Europe des Lumières et des anti-Lumières. À propos d'*Humain, trop humain* et ses prolongements », dans Clément Bertot, Pieter De Corte, Jean Leclercq, Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche et l'Europe*, Presses universitaires de Louvain (coll. « Empreintes philosophiques »), 2023. Voir en particulier les pages 87 à 89.

5. Voir Oscar Augusto Rocha SANTOS, « Nietzsche sobre Helvétius: “o último grande acontecimento da moral” », *Cadernos Nietzsche*, n° 38/3, 2017, p. 79-92.

6. Margaret C. JACOB, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Winchester, Allen & Unwin, 1981.

7. Paru en 2001, aux éditions Oxford University Press, le livre de J. Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, est disponible en français : Jonathan ISRAEL, *Les Lumières radicales. La philosophie de Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, trad. par Pauline Hugues, Charlotte Nordmann et Jérôme Rosenvallon, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

8. Catherine SECRETAN, Tristan DAGRON et Laurent BOVE (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières radicales ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

9. Voir Harry Austryn WOLFSON, « Some Guiding Principles in Determining Spinoza's Mediaeval Sources », *The Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. 27, n° 4 (avr. 1937), p. 333-348.

10. Voir « Locke (philosophie de) », dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, volume 9, Paris, chez André Le Breton, Laurent Durand, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David, 1751-1765, p. 625-627.

11. Voir « Spinoza (philosophie de) », dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, volume 15, *op. cit.*, p. 663-674.

12. Antoine LILTI, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », dans *Annales HSS*, janvier-février 2009, n° 1, p. 171-206.

13. Rappelons que ce fut le cas avec la publication de l'*Émile* et du *Contrat social* en 1762, qui firent de Rousseau, jusqu'à la fin de sa vie, un paria du gouvernement genevois.

14. Antoine LILTI, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ?... », *art. cit.*, p. 193 sq.

15. Quand bien même les Lumières de l'esprit avanceraient-elles, le progrès socio-politique est difficile à faire advenir, car le changement des mœurs obéit à des lois plus complexes que celui du changement des idées. Au paragraphe 466 d'*Humain, trop humain*, intitulé « Les idées nouvelles dans la vieille maison », Nietzsche résume métaphoriquement cette différence : « Au renversement des idées ne succède pas immédiatement le renversement des institutions, mais les idées nouvelles habitent encore longtemps la maison désormais dévastée et incommode de leurs devancières ; elles l'entretiennent même, n'ayant où se loger. » Voir Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988, p. 277.

16. Dans une optique nietzschéenne, Spinoza n'est pas une figure de radicalité, en comparaison avec Helvétius. Nous reviendrons plus bas sur les raisons de ce déplacement.

17. Nous reviendrons sur ce point ci-dessous.

18. Sur ce point, voir aussi Jonathan ISRAËL, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*, trad. par Matthieu Dumont et Jean-Jacques Rosat, Paris, Agone, 2017. Voir en particulier le chapitre « La question du progrès », qui reconstitue le contexte intellectuel des années 1760-1790 où se diffuse l'héritage des pensées de Diderot, Helvétius et d'Holbach.

19. Roland KREBS, *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*, Paris, Honoré Champion, 2006.

20. S'agissant des Lumières françaises, Nietzsche n'est pas un lecteur assidu de Diderot, qu'il cite seulement une douzaine de fois (la plupart du temps dans ses brouillons préparatoires, et de façon critique). Quant à d'Holbach, Nietzsche n'en fait jamais mention. Nous ne saurions donc nous livrer ici à une quelconque reconstitution.

21. Sans nous appesantir ici sur les sources médiévales de la pensée de Spinoza, qui sont depuis longtemps avérées (comme nous l'avons rappelé ci-dessus), insistons plutôt sur le fait que Nietzsche voit en Spinoza un continuateur, quasiment malgré lui, de la tradition métaphysique antérieure aux Lumières et qui aboutissait à envisager la nature comme une manifestation de la divinité. Quand bien même Spinoza éradiquerait la transcendance, il accomplirait néanmoins un geste visant à réintroduire le divin dans la nature, ce que Nietzsche conteste, puisqu'il veut dédiviniser la nature. Sur la confrontation entre Nietzsche et Spinoza, et sur les enjeux de la critique nietzschéenne de la formule spinoziste « Deus sive Natura », voir Daniel LIOTTA, *Cours de métaphysique moderne*, Paris, Hermann, 2012, p. 78.

22. Voir Beatrix HIMMELMANN, « Kant, Nietzsche und die Aufklärung », dans Beatrix Himmelmann (dir.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin/New York, de Gruyter, 2005, p. 29-46.

23. Sur la critique nietzschéenne de ces trois figures, voir Clément BERTOT, « Nietzsche et la transition des Lumières », art. cit., p. 151-182.

24. Voir Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, Flammarion (coll. « GF »), 2000, § 228. Nous reviendrons plus bas sur le statut ambivalent du plaisir chez Helvétius.

25. Nous citons *De l'esprit* d'après le texte de l'édition originale de 1758, consultable à l'adresse suivante : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106356r.image>

Pour cette citation, voir Claude-Adrien HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, Paris, Durand, 1758, Discours III, « Chapitre XVI. À quelle cause on doit attribuer l'indifférence de certains peuples pour la vertu », p. 377.

26. Nietzsche ne sera pas un auteur réellement fidèle aux idées des Lumières, même s'il saluait leur élan émancipateur. Nietzsche ne sera pas davantage un partisan des anti-Lumières qui voulurent réaffirmer la primauté des vieux idéaux religieux et prônèrent une opposition ferme aux démocraties naissantes. Sous un certain aspect, Nietzsche considérerait ces deux tendances antagonistes comme des répercussions d'une longue obéissance à des valeurs parfaitement identiques. Dans les deux cas, on assistait à des conséquences plus ou moins directes de la très longue autorité exercée par les valeurs morales et religieuses de l'Europe. Cela conduisait tantôt à un déclin des élites politiques, renonçant à leur pouvoir au profit du peuple (ce fut le cas lorsque l'aristocratie française, succombant au moralisme, abandonna ses privilèges au commencement de la Révolution) ; ou cela conduisait tantôt à un sursaut des vieilles castes dominantes qui tentèrent de se maintenir au pouvoir, au nom de la fidélité aux idéaux traditionnels (c'est la posture adoptée par les anti-Lumières qui se voulaient anti-démocratiques). Dans les deux cas, les mêmes valeurs continuaient d'exercer une autorité, sous des formes quelque peu différentes.

27. Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, trad. Éric Blondel, Paris, Flammarion (coll. « GF »), 1994, § 11 : « Kant ne voyait-il pas dans la Révolution française le passage de la forme inorganique de l'État à la forme organique ? Ne s'est-il pas demandé s'il existe un événement inexplicable autrement que par une aptitude morale de l'humanité, en sorte que, par cet événement, serait

démontré, une fois pour toutes, “la tendance de l’humanité vers le bien” ? Réponse de Kant : “C’est la Révolution.” ».

28. Sur cette question, voir Almos CSONGÁR, « Die “Aufklärung” der Aufklärung: Friedrich Nietzsche und die Französische Revolution », dans *Prima philosophia*, n° 12, Cuxhaven/Dartford, 1999, p. 62-76.

29. Friedrich NIETZSCHE, *Aurore*, trad. É. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach, Paris, Flammarion (coll. « GF »), 2012, « Préface », § 3.

30. Voir Clément BERTOT, « Nietzsche face à l’Europe des Lumières et des anti-Lumières... », art. cit.

31. Contre les fragiles Lumières de la raison, Schopenhauer ressuscite les anciennes pulsions chrétiennes qui, évacuées du sentiment religieux, trouvent une nouvelle place dans le domaine philosophique : « C’est toute la conception du monde, toute l’image de l’homme du Moyen Âge chrétien qui, malgré la destruction depuis longtemps acquise de tous les dogmes chrétiens, a pu fêter sa résurrection dans la doctrine de Schopenhauer. ». (Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, trad. cit., § 26).

32. Si l’échec des Lumières allemandes à perdurer se révèle dramatiquement avec l’arrivée des anti-Lumières sur le devant de la scène, cela signifie, selon Nietzsche, qu’on doit prendre acte des contraintes réelles ou effectives qui décident du flux et du reflux de l’histoire. Nietzsche veut montrer que, en ayant donné naissance aux Lumières, l’Allemagne a presque aussitôt engendré leur versant négatif, les anti-Lumières, un mouvement tout à fait hostile à l’émancipation de l’esprit et des modes de vie, et favorable à la conservation de l’ordre traditionnel. Le paragraphe 26 d’*Humain, trop humain*, où il est question de cette réaction, porte essentiellement sur la signification historique de la pensée de Schopenhauer. On sait que, aux yeux de Nietzsche, Schopenhauer incarne (avec Wagner), la réaction allemande aux Lumières. À travers leurs œuvres respectives, certains besoins religieux (ou, du moins, les pulsions qui les engendrent) seraient réinvestis dans les domaines de la philosophie et de l’art, et ce de façon plus ou moins masquée et sublimée. Cela témoigne du fait que les Lumières allemandes ne permirent qu’un rejet superficiel des idéaux chrétiens.

33. Voir notamment la fin du paragraphe : « Qu’est toute la philosophie morale allemande depuis Kant, avec toutes ses ramifications françaises, anglaises et italiennes ? Un attentat mithéologique contre Helvétius, un désaveu formel de la liberté du regard, lentement et péniblement conquise, de l’indication du bon chemin qu’Helvétius avait fini par exprimer et résumer de la façon qu’il fallait. Jusqu’à nos jours Helvétius est, en Allemagne, le mieux honni parmi tous les bons moralistes et tous les hommes bons. ». (Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain* II, « Le Voyageur et son ombre », trad. cit., § 216).

34. Helvétius s’inscrit en faux vis-à-vis de la vertu platonicienne et de son caractère anhistorique, mais il remet aussi en cause le relativisme de Montaigne. Face à ces deux écueils, il propose une conception de la vertu qui n’a rien de métaphysique, mais ne doit rien non plus à l’arbitraire, car elle se fonde dans l’expérience. Voir Claude-Adrien HELVÉTIUS, *De l’Esprit*, op. cit., Discours II, « Chapitre XIII. De la probité par rapport aux siècles et aux peuples divers. », p. 133-135 : « Les uns soutiennent que nous avons de la vertu une idée absolue et indépendante des siècles et des gouvernements divers ; que la vertu est toujours une et toujours la même. Les autres soutiennent, au contraire, que chaque nation s’en forme une idée différente. Les premiers apportent en preuve de leurs opinions les rêves ingénieux, mais inintelligibles, du platonisme. La vertu, selon eux, n’est autre chose que l’idée même de l’ordre, de l’harmonie, et d’un beau essentiel. Mais ce beau est un mystère dont ils ne peuvent donner d’idée précise : aussi n’établissent-ils point leur système sur la connoissance que l’histoire nous donne du cœur et de l’esprit humain. Les seconds, et parmi eux Montaigne, avec des armes d’une trempe plus forte que des raisonnements, c’est-à-dire avec des faits, attaquent l’opinion des premiers, font voir qu’une action vertueuse au nord est vicieuse au midi, et en concluent que l’idée de la vertu est purement arbitraire. Telles

sont les opinions de ces deux espèces de philosophes. Ceux-là, pour n'avoir pas consulté l'histoire, errent encore dans le dédale d'une métaphysique de mots ; ceux-ci, pour n'avoir point assez profondément examiné les faits que l'histoire présente, ont pensé que le caprice seul décidait de la bonté ou de la méchanceté des actions humaines. Ces deux sectes de philosophes se sont également trompées ; mais l'une et l'autre auroient échappé à l'erreur, s'ils avoient considéré d'un œil attentif l'histoire du monde. Alors ils auroient senti que les siècles doivent nécessairement amener dans le physique et le moral des révolutions qui changent la face des empires ; que, dans les grands bouleversements, les intérêts d'un peuple éprouvent toujours de grands changements ; que les mêmes actions peuvent lui devenir successivement utiles et nuisibles, et par conséquent prendre tour-à-tour le nom de vertueuses et de vicieuses. Conséquemment à cette observation, s'ils eussent voulu se former de la vertu une idée purement abstraite, et indépendante de la pratique, ils auroient reconnu que par ce mot de vertu l'on ne peut entendre que le désir du bonheur général ; que par conséquent le bien public est l'objet de la vertu, et que les actions qu'elle commande sont les moyens dont elle se sert pour remplir cet objet ; qu'ainsi l'idée de la vertu n'est point arbitraire ; que, dans les siècles et les pays divers, tous les hommes, du moins ceux qui vivent en société, ont dû s'en former la même idée ; et qu'enfin, si les peuples se la représentent sous des formes différentes, c'est qu'ils prennent pour la vertu même les divers moyens dont elle se sert pour remplir son objet. Cette définition de la vertu en donne, je pense, une idée nette, simple, et conforme à l'expérience ; conformité qui peut seule constater la vérité d'une opinion. »

35. Claude-Adrien HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, op. cit., Discours II, « Chapitre XIII. De la probité par rapport aux siècles et aux peuples divers. », p. 133.

36. *Ibid.*, p. 135 : « Quelque stupides qu'on suppose les peuples, il est certain qu'éclairés par leurs intérêts, ils n'ont point adopté sans motifs les coutumes ridicules qu'on trouve établies chez quelques-uns d'eux : la bizarrerie de ces coutumes tient donc à la diversité des intérêts des peuples. En effet, s'ils ont toujours confusément entendu par le mot de vertu le désir du bonheur public, s'ils n'ont en conséquence donné le nom d'honnêtes qu'aux actions utiles à la patrie, et si l'idée d'utilité a toujours été secrètement associée à l'idée de vertu, on peut assurer que les coutumes les plus ridicules, et même les plus cruelles, ont, comme je vais le montrer par quelques exemples, toujours eu pour fondement l'utilité réelle ou apparente du bien public. »

37. Claude-Adrien HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, op. cit., Discours II, « Chapitre XIV. Des vertus de préjugé, et des vraies vertus ». », p. 142.

38. *Ibid.*, p. 150.

39. Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, trad. cit., § 463.

RÉSUMÉS

Nietzsche tient Helvétius pour un penseur radical des Lumières, contrairement à d'autres auteurs, qui dépendent, selon lui, de la pensée chrétienne médiévale. Si Helvétius fait figure d'exception, ce n'est pas seulement à cause de son matérialisme, qui lui avait attiré l'opposition des autorités d'Ancien Régime et des censeurs, ou à cause de son athéisme relatif, c'est plutôt en raison de sa conception du civisme et de la vertu, qui le tient à distance de la morale chrétienne et du platonisme. Helvétius a ouvert une nouvelle page de la pensée politique et Nietzsche s'en est inspiré pour sa théorie du philosophe comme législateur. L'accueil enthousiaste que

Nietzsche réserve à la pensée d'Helvétius fait aussi suite à une période de réception critique en Allemagne. Cette réhabilitation est révélatrice des revirements de la réception des Lumières françaises dans le monde germanique et nous renseigne sur la possibilité ou l'impossibilité de rompre avec le Moyen Âge.

Nietzsche considers Helvetius a radical Enlightenment thinker, unlike other authors who are reliant on medieval Christian thought. If Helvetius is an exception, it is not only because of his materialism, which aroused the opposition of Old Regime authorities and censors, or because of his atheism; it is rather because of his conception of citizenship and virtue, which keeps him at a distance from Christian morality and from Platonism. Helvetius opened a new page of political thought and Nietzsche was inspired by it for his theory of the philosopher as legislator. Moreover, Nietzsche's enthusiastic reception of Helvetius follows a period of critical reception in Germany. This rehabilitation reveals shifts in the Germanic world, and informs us about the possibility or impossibility of breaking with the Middle Ages.

INDEX

Keywords : Helvetius, Nietzsche, Enlightenment, Middle Ages, Virtue, Freethought, Rousseau

Mots-clés : Helvétius, Nietzsche, Lumières, Moyen Âge, Vertu, Libre-Pensée, Rousseau

AUTEUR

CLÉMENT BERTOT

Université catholique de Louvain