

***Was ist Aufklärung? : « unité et diversité des Lumières »,  
« wahre Aufklärung » ou « radical Enlightenment »? Esquisse  
d'un bilan de quelques recherches récentes***

***Was ist Aufklärung? : «Unity and Diversity of Enlightenment »,  
« True Enlightenment » or « Radical Enlightenment » ? Outline  
of an appraisal of some recent approaches***

GÉRARD LAUDIN\*

Université Paris IV-Sorbonne, France

**Résumé**

L'article retrace quelques étapes de la recherche sur le 18<sup>e</sup> siècle qui, après s'être avant tout intéressée aux origines (Paul Hazard, 1935) et à la période médiane du siècle (1730-1770), s'est tournée depuis une quarantaine d'années également vers ce qu'on a pris l'habitude d'appeler "secondes Lumières" ou *Spätaufklärung*. Il insiste particulièrement sur les travaux portant sur la "Aufklärungsdebatte" ("wahre Aufklärung") des années 1783 et suivantes (depuis Werner Schneiders, 1974, Norbert Hinske, 1973, Wolfgang Albrecht, 1995), en particulier dans ses relations avec ce que Margarete Jacob (1981) et Jonathan Israel (2001) ont identifié comme un courant spécifique né dans la seconde moitié du 17<sup>e</sup> siècle et appelé "Radical Enlightenment", une notion qui a fait l'objet d'analyses critiques. Quelles sont les modalités de la "radicalité" dans les années 1780? Quelle est pertinence même de cette expression?

**Mots-clés**

Lumières, Aufklärungsdebatte, Berlinische Monatsschrift, Lumières radicales, Spinoza

**Abstract**

The article relates some stages in the research on the 18<sup>th</sup> century which, after being mainly interested in the beginning of the century (Paul Hazard, 1935) and then in the mid-century (1730-

---

Université de Paris-Sorbonne, UFR d'Etudes germaniques et nordiques. 108, boulevard Malesherbes, 75017 Paris. Courriel: [gerard.laudin@paris-sorbonne.fr](mailto:gerard.laudin@paris-sorbonne.fr).

1770) has, for about forty years, turned to what is now called «second Enlightenment» or *Spätaufklärung*. The emphasis is, particularly, put on the works concerning the «Aufklärungsdebatte» («wahre Aufklärung» of the years 1773 and the following ones (since Werner Schneiders, 1974, Norbert Hinske, 1973, Wolfgang Albrecht, 1995), in particular in relation with what Margarete Jacob (1981) and Jonathan Israel (2001) identified as a specific movement born in the second half of the 17<sup>th</sup> century and named «Radical Enlightenment», the latter having been the object of critical reviews. What are the modes of «radicality» in the years 1780? What is the very relevance of this expression?

**Key words**

Enlightenment; Aufklärungsdebatte; Berlinische Monatsschrift; Radical Enlightenment; Spinoza

La question "Was ist Aufklärung?", posée pour la première fois en décembre 1783 dans un article anonyme de la *Berlinische Monatsschrift*, fut perçue en son temps comme suffisamment pertinente pour susciter de nombreux commentaires, dont les réponses de Mendelssohn et de Kant, parues dans le même périodique, sont seules demeurées célèbres au point d'occulter un nombre significatif d'ouvrages parus au cours des années suivantes.<sup>1</sup> L'auteur de cet article, le pasteur berlinois Johann Friedrich Zöllner motivait sa question en soulignant la soudaine fréquence, autour de 1780, de ce terme qui, à l'inverse de "aufklären" (au sens de "aufhellen", "erklären"), n'apparaissait guère auparavant:<sup>2</sup> "Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfänge! Und doch habe ich die nirgends beantwortet gefunden!"<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Voir le recueil *Was ist Aufklärung?. Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Im Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, 1977<sup>2</sup>, 465 p.; nouvelle édition augmentée, 1981<sup>3</sup>, LXIX-578 p. Les articles de Mendelssohn et de Kant, respectivement: "Über die Frage: was heißt aufklären?", *Berlinische Monatsschrift*, septembre, 9<sup>e</sup> livraison, 1784, p.194-200, et "Beantwortung der Fragen: Was ist Aufklärung?", *ibid.*, décembre, 12<sup>e</sup> livraison, 1784, p.481-494, sont reproduits par Hinske, p.444-451 et 452-465. On mentionnera également une autre anthologie un peu plus tardive: *Um Menschenwohl und Staatsentwicklung*. Textdokumentation zur deutschen Aufklärungsdebatte zwischen 1770 und 1850, mit drei zeitgenössischen Kupfern. Ausgewählt und kommentiert von Wolfgang Albrecht, Stuttgart, Verlag Hans-Dieter Heinz, 1995, 522 p., ainsi que Jean Mondot, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Saint-Etienne 1991, qui regroupe plusieurs textes autour de celui de Kant. Voir aussi l'intéressante compilation *Was ist Aufklärung? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, hg. von Ehrhard Bahr, Stuttgart, Reclam, 1974.

<sup>2</sup> L'étude la plus complète sur les sémantismes de ce concept demeure l'article "Aufklärung" de Horst Stuker dans Otto Brunner *et alii* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, t.1, 1972, p.243-342.

<sup>3</sup> "Ist es ratsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanciren?", *Berlinische Monatsschrift*, 1783, décembre, 12<sup>e</sup> livraison, p.508-517; ici p.516. Reproduit dans Hinske (n. 1), p.107-116. Réponse à Biester, cf. infra n. 20.

En 1974, Werner Schneiders note de nouveau: "Aufklärung ist wieder ein Schlagwort geworden, auch Kritik und Emanzipation oder Mündigkeit. Etwa seit der Jahrhundertmitte ist nach langer Anfeindung die mit Aufklärung gemeinte Sache wie die als Aufklärung bezeichnete Epoche mehr und mehr wieder zu Ehren gekommen".<sup>4</sup> De fait, la recherche sur les Lumières connaît à partir de l'immédiat après-guerre un essor considérable, qui fait rétrospectivement paraître presque infime le nombre des publications antérieures. W. Schneiders impute cet essor à un retour critique sur les fondements idéologiques et politiques du 20<sup>e</sup> siècle après la Seconde Guerre mondiale, un retour chargé d'un sens politique fortement inspiré par les travaux de philosophes comme Theodor Adorno, Max Horkheimer ou Niklas Luhmann, une perspective critique qui en fait une pièce dans le mouvement général de contestation, de politisation, de controverses idéologiques des années 1950-70.

Au lendemain de la guerre, la recherche "dix-huitiémiste" ne tarde pas à se doter de vraies structures, "sociétés" nationales, puis internationales, organisant et stimulant la recherche. Et, comme en écho à "Was ist Aufklärung?", le mouvement est ponctué d'assez fréquents bilans de la recherche qui laissent apparaître un élargissement des champs explorés.<sup>5</sup> La recherche se montre d'abord longtemps avant tout attentive soit aux origines de la pensée des Lumières (faisant fond sur les travaux du comparatiste Paul Hazard, qui avait souligné la dimension européenne des Lumières sans négliger pour autant leur diversité géographique et chronologique<sup>6</sup>), soit à ce qu'on appelle fréquemment "Hochaufklärung" (Lessing pour l'espace germanique, les Encyclopédistes pour la France), en mettant l'accent sur "l'unité et la scission" des Lumières, au double plan de la géographie (espace européen vs. spécificités nationales<sup>7</sup>) et de la relation (divergences, convergences) entre un courant "rationaliste" et un courant "sensualiste" à partir des années 1740-50.<sup>8</sup> A l'aube des années 1970 commencent à se multiplier vraiment les recherches

---

<sup>4</sup> *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg / München, 1974, p.7.

<sup>5</sup> La visibilité de cette démarche est particulièrement apparente dans la revue française *Dix-huitième siècle*, *DHS*, fondée en 1964: *DHS* n° 5, 1973: "Problèmes actuels de la recherche"; *DHS* n° 10, 1978, "Qu'est-ce que les Lumières?"; *DHS* n° 14, 1982, "Au tournant des Lumières, 1780-1820"; *DHS* n° 30, 1998, "La recherche aujourd'hui", qui porte sur les nouveaux objets (le corps, les *minores*, l'interdisciplinarité etc.); *DHS* n° 46 (2014): "Des recherches dix-huitiémistes aujourd'hui". Récemment, la revue-soeur allemande, *Das achtzehnte Jahrhundert* a publié un dossier à visée programmatique coordonné par Daniel Fulda et Sandra Kerchhauser: "Kulturmuster der Aufklärung. Ein neues Hermeneutikum in der Diskussion", Jg.35/2 (2011).

<sup>6</sup> *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1934, 1968<sup>4</sup>, 2 vol.; *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, 1963<sup>2</sup>, 471 p.

<sup>7</sup> Par exemple Michel Baridon, "Lumières et *enlightenment*. Faux parallèle ou vraie dynamique du mouvement philosophique?", *DHS*, n° spécial: *Qu'est-ce que les Lumières?*, 1978, p.45-69.

<sup>8</sup> Cf. Roland Mortier, "Unité ou scission du siècle des Lumières?", in: *Studies on Voltaire*, 1963, t. 26, p. 1207-1221, repris in: R. M., *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève 1969.

sur les mouvements d'idées des années 1770 et suivantes, sur ce qu'on a pris d'habitude d'appeler *Spätaufklärung* en Allemagne, "secondes Lumières" en France.

Si les "romanistes" ont redressé pour la France l'image alors convenue de Lumières essoufflées après la mort des principaux acteurs du mouvement encyclopédiste (Rousseau et Voltaire en 1778, Diderot en 1784), les "germanistes" commencent à rompre alors avec les analyses qui, dans les décennies précédentes, avaient opposé le *Sturm und Drang* à l'*Aufklärung* en voyant en lui une phase d'un courant "irrationaliste"<sup>9</sup> adversaire de "rationalisme" des Lumières, voire en le valorisant comme un combat pour une identité culturelle germanique anti-française.<sup>10</sup> De nombreuses études relatives au *Sturm und Drang* renouent ainsi dès les années 1970 avec des perspectives illustrées au 19<sup>e</sup> siècle par Gervinus ou plus tard par Korff,<sup>11</sup> qui s'étaient montrés attentifs aux continuités reliant différents mouvements internes à la seconde moitié du 18<sup>e</sup> siècle, *Aufklärung*, *Sturm und Drang* puis classicisme weimarien. Des études<sup>12</sup> ont réinterprété l'ensemble de ce mouvement littéraire et de pensée qu'on appelle le *Sturm und Drang* et auquel se rattache en particulier Herder, en le présentant comme le fruit d'un retour critique des Lumières sur elles-mêmes.<sup>13</sup> Plus tard, Hans-Jürgen Schings montre de même que le rôle de promoteur de l'idéal de liberté et d'"avocat de l'humanité" que s'attribue Posa dans le *Don Carlos* de Schiller menace de dégénérer en un totalitarisme voisin de lui de Philippe II qu'il dénonce,<sup>14</sup> selon un mécanisme qui s'apparente à la "Dialektik der Aufklärung" d'Adorno.<sup>15</sup>

---

<sup>9</sup> On ne retiendra ici qu'un "classique": Alfred Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jhts. bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle 1923, 1967<sup>2</sup>; reprint Darmstadt 1975.

<sup>10</sup> Heinz Kindermann, *Die Sturm-und Drang-Bewegung im Kampf um die deutsche Lebensform*, Stuttgart u. Berlin 1941. Cf. la mise au point de Andreas Huyssen, *Drama des Sturm und Drang. Kommentar zu einer Epoche*, München, Winkler Verlag, 1980, p. 20-30.

<sup>11</sup> *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*, 1835-42. Ou encore Hermann August Korff, *Geist der Goethezeit*, Berlin 1923, 1979<sup>11</sup>.

<sup>12</sup> Jeanine Buenzod avait ouvert la voie avec l'article intitulé "De l'*Aufklärung* au *Sturm und Drang*, rupture ou continuité?", in: in *Studies on Voltaire and the 18th Century*, 1963, t. 24, p. 289-313, suivi un peu plus tard par Christoph Siegrist, "Sturm und Drang und Aufklärung: Gegeneinander oder Nebeneinander?", in Walter Hinck (Hg.), *Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*, Kronberg/T., 1978, p. 1-14.

<sup>13</sup> "Dynamisierung und Binnenkritik der Aufklärung", selon l'heureuse expression de Gerhard Sauder, qui l'utilise à maintes reprises, en part. dans "Die deutsche Literatur des Sturm und Drang", in: H.J. Müllenbrock (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Europäische Aufklärung. 2. Teil*, Wiesbaden, 1984, p.327-378.

<sup>14</sup> Hans-Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübingen, 1996.

<sup>15</sup> Theodor Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York 1944, rééd. Frankfurt/M. 1969.

C'est le va-et-vient entre l'unité et la diversité qui a conduit, dans les années 1990, à étudier également le polycentrisme des Lumières dans de nombreuses publications parmi lesquelles on mentionnera les quatre volumes intitulés *Zentren der Aufklärung* (Tübingen, Niemeyer) consacrés à *Halle* (1989), à *Leipzig* (1990), à *Der dänische Gesamtstaat* (1992) et à *Königsberg und Riga* (1995), une perspective récemment élargie dans l'espace et le temps long de la *Frühe Neuzeit*.<sup>16</sup>

L'attention portée aux parentés et divergences dans la réflexion de penseurs ou d'écrivains qui ont pu s'opposer, s'affronter, mais aussi collaborer, animés qu'ils étaient par la conviction que la vérité jaillit du choc des idées contraires, a permis de parler de "Streitkultur".<sup>17</sup> On en rencontre un équivalent en France avec les études qui ont radicalement renouvelé la question des "anti-Lumières" en montrant que, s'il est bel et bien des oppositions franches et irréductibles, idéologiques et politiques entre deux pôles dans la société, des interférences fréquentes existent également entre les tenants des Lumières et leurs adversaires, comme le montre le nombre élevé des adversaires des Lumières devenus des nervis de la Révolution, tandis que de farouches défenseurs des Lumières en devenaient de farouches adversaires, parfois dès 1789. Se trouve invalidée ainsi la thèse, popularisée par les *Reflections on the French Revolution* (1790) d'Edmund Burke et de ses tenants répandus dans l'Europe entière, selon laquelle la Révolution serait en quelque sorte l'accomplissement politique des Lumières. De très nombreux travaux ont montré que l'opinion inverse avait largement cours, y compris alors en Allemagne: longtemps avant Frank A. Kafker qui rappelait que les "collaborateurs de l'*Encyclopédie* ne furent pas les collaborateurs de la Terreur",<sup>18</sup> Hertzberg, longtemps ministre de Frédéric II, affirmait dans un discours prononcé le 6 octobre 1791 devant l'Académie de Berlin que la Révolution ne devait rien à ce qu'on appelait alors le "philosophisme", mais à la mauvaise gestion de la France, à la corruption de la noblesse.<sup>19</sup>

Tous les travaux jusqu'ici mentionnés développent la perspective soulignant conjointement l'unité et la diversité des Lumières. Un second groupe important d'études porte sur le contexte dans lequel s'est trouvée posée la question "Was ist Aufklärung?", qui n'avait guère auparavant retenu l'attention que par la réponse qu'y avait apportée Kant. On reviendra rapidement sur les circonstances dans lesquelles cette question fut posée dans la *Berlinische Monatsschrift* par le pasteur berlinois Johann Friedrich Zöllner en réponse à un article de Johann Erich Biester paru dans le même périodique, qui est l'organe de presse de la *Mittwochsgesellschaft* (que ses membres appellent généralement *Gesellschaft der*

---

<sup>16</sup> Wolfgang Adam, Siegrid Westphal (Hg.), *Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 3 Bde, 2348 p.

<sup>17</sup> Wolfgang Mauser, Günter Sasse (Hg.), *Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings*, Tübingen, Niemeyer, 1993.

<sup>18</sup> "Les Encyclopédistes et la Terreur", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 14, juillet-septembre 1967, p.284-295.

<sup>19</sup> In: *Nouveaux mémoires de l'académie royale de Berlin*, t. 1786/87, p. 665 sq.

*Freunde der Aufklärung*). Biester, membre comme Zöllner de la *Mittwochsgesellschaft*, s'y interrogeait sur l'opportunité de recourir aux ecclésiastiques pour conclure des mariages.<sup>20</sup> Ce plaidoyer en faveur de la possibilité du mariage civil et de la mise en place d'un ordre social dans lequel des institutions et une morale laïques viendraient concurrencer les institutions ecclésiastiques et la morale religieuse traditionnelles s'inscrit dans un esprit proche des thèses exposées dans *Le Système social* (1773) et dans *L'Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale* (1776) du baron d'Holbach. Biester suggère que l'assistance de l'Eglise, nécessaire pour les hommes non encore éclairés, est superflue pour ceux qui le sont. Ces positions paraissent inacceptables à Zöllner, pasteur éclairé qui s'opposa plus tard courageusement à Woellner, pour qui les Lumières ne sauraient renier les acquis de la Réforme dont elles sont filles. A ses yeux, la philosophie ne doit pas empiéter sur le champ de la religion pour construire l'espace social. Et c'est dans ce contexte qu'il pose la question "Was ist Aufklärung?".

Dans sa réponse, qui s'ouvre sur un mode triomphal par la définition célèbre ("Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit"), Kant incite son lecteur à développer sa réflexion en pure et vraie autonomie. Toutefois il semble rompre dans le cours de son article avec le ton du début en invitant à l'obéissance, d'une manière qui rappelle le rôle assigné dans l'absolutisme fût-il éclairé aux sujets des souverains couramment appelés alors "Landesväter", selon le double parallèle traditionnel "Landesvater" / "Familienvater" et "Untertanen" / "Kinder". Hommage est rendu à Frédéric II, premier monarque à oser dire, parce qu'étant "lui-même éclairé" et que son Etat est bien protégé: "*räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!*". Kant précise que la *libertas philosophandi* ne doit s'étendre qu'à "l'usage public de la raison" et non à son usage "privé", une distinction quelque peu déconcertante que Mendelssohn a su commenter: l'usage privé est celui afférent à ma charge ou à ma profession, par exemple prêtre ou professeur parlant *ex cathedra* et par parole déléguée, donc avec obligation de réserve, tandis que l'usage "public" est l'usage "extra-professionnel".<sup>21</sup> Un tel emploi de "öffentlich" semble bien renvoyer à "Publizist", le terme par lequel on désigne alors ceux qui écrivent dans la presse. Cette distinction entre un usage légitime et un autre illégitime de la *libertas philosophandi* n'est pas sans rappeler également celle opérée par Mendelssohn dans son article publié deux mois plus tôt quand, après avoir parlé de "degrés des Lumières" ("Grade der Aufklärung") variables selon les lieux et les moments, il recherche la "ligne séparant le bon du mauvais usage des

<sup>20</sup> "Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen" (*Berlinische Monatsschrift*, septembre 1783, signé "E.v.K", p.265-276. Reproduit in Hinske (n 1), p.95-106.

<sup>21</sup> "Was Hr. Kant öffentlichen und Privatgebrauch der Vernunft nennt, hat bloß etwas fremdes im Ausdrücke. Wenn ich ihn recht verstehe, so unterscheidet er bloß *Berufsgeschäfte* von *Außerberufsgeschäften*. *Berufsgeschäfte* sind diejenigen öffentlichen Verrichtungen, die mir von der Gesellschaft aufgetragen sind. In Ansehung dieser bin ich verbunden, mich der Mehrheit der Stimmen zu unterwerfen, weil ich sonst [...] einen Eingriff in die Freiheit Anderer thun und meine Vernunft Andern aufdringen würde", in: *Gesammelte Schriften in 7 Bänden*, Leipzig, Brockhaus, 1844, Bd.4, Abt.1, p.146.

Lumières" ("die Grenzlinie, die [...] Gebrauch von Mißbrauch scheidet").

C'est cette distinction qui constitue un des principaux enjeux de ce qu'il est devenu habituel d'appeler "Aufklärungsdebatte": la question des "limites des Lumières", que formule plus clairement encore en 1789 le théologien disciple de Kant Johann Wilhelm Reche: *Neuer Versuch über die Grenzen der Aufklärung*.<sup>22</sup> Il ne s'agit pas d'une interrogation d'ordre épistémologique (limites de la raison, jusqu'où la lumière peut-elle luire?), mais d'une question d'éthique et de pratique politiques, ainsi que de droit public: jusqu'où et surtout jusqu'à qui les Lumières doivent-elles s'étendre? ou qui éduquer et quels contenus transmettre? est-il licite d'envisager une *Volksaufklärung* ?

W. Schneiders relève un lien clair entre cette interrogation et la question mise au concours en 1780 par la classe de philosophie spéculative de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin: *Est-il utile de tromper le peuple?*.<sup>23</sup> Cette question avait été suggérée à Frédéric II en 1769 par d'Alembert, impressionné par la lecture de l'*Essai sur les préjugés* de du Marsais qui se demande: "Le peuple est-il susceptible d'instruction? Est-il dangereux de l'éclairer? Des maux qui résultent de l'ignorance des peuples". Une première mouture en est formulée à l'Académie en 1777: *Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induisse dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il est?* En 1756 déjà, dans un écrit intitulé *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple?*, Voltaire divisait l'humanité en trompeurs et trompés. Ailleurs il recourt à des formulations voisines telles que "S'il est utile d'entretenir le peuple dans la superstition" ou "S'il faut user de fraudes pieuses avec le peuple", comme dans le sous-titre de l'article "Fraude" du *Dictionnaire philosophique*, repris en 1771 dans les *Questions sur l'Encyclopédie*. A Berlin, en 1780, l'Académie, qui avait reçu 42 réponses, dont 33 avaient été jugées recevables, couronna deux contributions, celle de Rudolph Zacharias Becker qui avait répondu par la négative, et celle de Frédéric de Castillon pour une réponse affirmative.

La fréquence de cette interrogation dans les années 1750-80 paraît bien liée aussi à l'édition, sans doute en 1753 (avec la date fictive de 1598), du traité *De tribus impostoribus*, texte du 13<sup>e</sup> siècle visant Moïse, le Christ et Mahomet et dont Boccace dans le *Decamerone*, puis Lessing dans *Nathan der Weise* (achevé en 1779), fournissent avec la "parabole des trois anneaux" une version plus "convenable".

Le second enjeu de la "Aufklärungdebatte" renvoie à une stratégie de communication, qui s'explique largement par le contexte politique des années 1783 et suivantes: Frédéric II est alors âgé, et son neveu et successeur probable est entouré de "Rose-Croix d'or" ("Goldrosenkreuzer") qui incarnent un des courants de pensée les plus obscurantistes des anti-Lumières. Or, les collaborateurs de la *Berlinische Monatsschrift*, tous largement acquis à la politique de Frédéric II, veulent en sauver l'essentiel sans pour

---

<sup>22</sup> Düsseldorf, 1789, XI-195 p. La même année paraît à Leipzig un *Versuch über die Grenzen der Aufklärung unter den Römern* de Johann J.W. Muennich.

<sup>23</sup> Réédition commentée par Werner Krauss, *Est-il utile de tromper le peuple?* Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 139 p.

autant inquiéter à l'excès l'entourage du futur souverain. C'est en effet en particulier le moment où un grand serviteur de l'Etat comme Carl Gottlieb Svarez, membre lui aussi de la *Mittwochsgesellschaft*, confectionne avec Johann Heinrich von Carmer un code qui paraîtra en 1794 sous le titre d'*Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten*. Les inquiétudes des membres de la *Mittwochsgesellschaft* n'étaient pas infondées: l'entourage de Frédéric-Guillaume II retardera pendant de longues années la publication de ce code dont la rédaction était quasiment achevée lors de son avènement en 1786 et prendra des édits tendant à annuler certaines réformes de Frédéric II.

Ces circonstances expliquent largement aussi la présence, dans la réponse de Kant, de l'éloge de Frédéric II (qui vaut par anticipation critique du neveu), du rappel du devoir d'obéissance des sujets, et de la distinction opérée entre "usage public" et "usage privé" de la raison, et peut-être aussi chez Mendelssohn entre "bon et mauvais usage des Lumières". Une telle stratégie rhétorique n'est pas sans rappeler les réactions successives de Voltaire après la publication du *Système de la nature* du baron d'Holbach dans la France de 1770. Dans un premier temps, le patriarche de Ferney lit sans s'indigner ce texte "tout à fait honnête" qui "montre qu'on peut croire en Dieu sans être un sot" et qui lui paraît même "admirable dans sept ou huit chapitres".<sup>24</sup> C'est par pure stratégie qu'il écrit une *Réfutation*.<sup>25</sup> Il ne commence à s'alarmer qu'au moment où Frédéric II s'indigne de la dénonciation, dans le *Système de la nature*, de la connivence entre les rois et les prêtres. Quand le Parlement de Paris condamne au feu à la fois le *Système de nature* et la *Réfutation* de Voltaire, ce dernier écrit à Grimm: "Ce maudit *Système de la nature* a fait un mal irréparable", et le même jour à Cramer: "ce maudit *Système de la nature* a tout perdu",<sup>26</sup> c'est-à-dire qu'il a rendu suspect aux pouvoirs le groupe des Encyclopédistes. Dans la logique de cette stratégie de communication, Voltaire croit alors nécessaire d'attendre le moment où "les esprits seront apaisés" pour songer à diffuser en France cet écrit interdit.<sup>27</sup> D'autres, comme Grimm, Diderot ou Naigeon, ne le suivent plus sur cette voie: ils ont décidé d'abandonner la stratégie du compromis.

C'est dans le contexte de ce débat ouvert par Zöllner que l'expression de "wahre Aufklärung", rare auparavant, devient fréquente (Schneiders, 1974). En 1785, elle apparaît pour la première fois dans un titre: *Ein Vorschlag zur Verbreitung wahrer Aufklärung unter allen Ständen* (1785) du pédagogue Johann Julius Stuve. Au même moment, Becker, un des deux lauréats du concours de l'Académie en 1780, professeur depuis 1782 au Philanthopinum de Dessau, haut lieu de la pédagogie, pose dans *Versuch über die*

---

<sup>24</sup> Lettre à Cramer D 16399, vers le 10 juin 1770, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t.36, Oxford, 1975, p.241.

<sup>25</sup> Roland Mortier, "Ce maudit *Système de la nature*", in Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Oxford: Voltaire Foundation, 1997, t.1, p.697-704.

<sup>26</sup> Respectivement lettre D 16693 du 10 octobre 1770 et D 16694, *OCV*, t.37, Oxford, 1975, p.24-25.

<sup>27</sup> *Ibid.* p.25.

*Aufklärung des Landmanns* (1785, 103 p.) la question: "Was wahre Aufklärung zu nennen sey". Becker publie ensuite *Noth- und Hilfsbüchlein für Bauersleute* (Leipzig, 1788) dont le but est d'enseigner les vertus aux paysans afin qu'ils ne se révoltent pas.

L'expression même de "wahre Aufklärung" paraît bien s'inspirer implicitement d'un usage terminologique fréquent dans les écrits politologiques qui distinguent "wahre Staatsklugheit" vs. "falsche Staatsklugheit", au sens de politique de "bon ou de mauvais aloi", efficace ou non, pernicieuse ou non, traduction allemande de l'opposition "vera vs. falsa politica" formulée par un des pères de la réflexion politologique allemande, Arnold Clapmar, dont l'ouvrage *De arcanis rerum publicarum*, paru à Brême en 1605, constitue une des références de la "Staatswissenschaft" via Hermann Conring au 17<sup>e</sup> siècle jusqu'à Gottfried Achenwall et même August Ludwig Schlözer à la fin du 18<sup>e</sup>. Cette distinction, qui touche au bon et au mauvais usage du pouvoir, se combine avec un projet d'éducation du sujet-citoyen au moment où la visibilité croissante de ce qu'on commence alors à nommer "opinion publique", ou plus couramment "opinion" en France et "Meinung" en Allemagne, suscite commentaires et analyses. On ne s'étonnera pas que le projet de la "wahre Aufklärung" porte sur l'éducation des adultes, de ceux qui ne se destinent pas à une carrière "académique", mais à qui on veut transmettre des savoirs pratiques à finalité professionnelle. On cherche à contribuer ainsi également au progrès moral du sujet-citoyen-Bürger et ainsi, selon la conception de l'époque, au progrès et au bonheur général. La "wahre Aufklärung" n'est ni l'érudition, ni la recherche d'un plus grand raffinement. La question des limites de cette entreprise de *Volksbildung* vs. *Volksaufklärung* est clairement formulée par Stuve, qui prend implicitement mais clairement appui sur la question du concours de l'Académie de Berlin quand il demande: "Wie weit dem Volks es zuträglich sey, aufgeklärt zu werden". L'enjeu relève à la fois de l'efficacité pédagogique et de l'ordre public. W. Schneiders a pu identifier dans la position de nombre des tenants de la "wahre Aufklärung" une recherche du progrès mise au service d'une finalité conservatrice de préservation du système existant.<sup>28</sup> Tel est le cas dans l'ouvrage intitulé *Volksaufklärung. Übersicht und freimüthige Darstellung ihrer Hindernisse, nebst einigen Vorschlägen, denselben wirksam abzuhefen* (1786) de Heinrich Gottlieb Zerrenner. La position des défenseurs de la "wahre Aufklärung" demeure dans l'horizon de l'absolutisme éclairé, élitaire et non égalitaire. La situation politique en Brandebourg-Prusse à la fin du règne de Frédéric II, puis au moment de la publication des édits de Woellner, promoteur de la politique de réaction qui marque le début du règne de Frédéric-Guillaume II, oblige les réformateurs Frédériciens et les membres de la *Mittwochsgesellschaft* à un constant compromis avec le pouvoir. Certes aucun ne pensait sans doute sérieusement à des Lumières "illimitées", mais la forte contrainte exercée sur eux doit être prise en compte, bien mieux en tout cas qu'elle ne l'est dans l'ouvrage sinon intéressant *Limitierte*

---

<sup>28</sup> "[Vertreter eines] sozusagen konservativen, systemerhaltenden Fortschritts", Schneiders, p.76.

*Aufklärung* de Ernst Haberkern.<sup>29</sup>

La question des limites et de la légitimité politique ainsi que de l'opportunité d'accomplir un programme "éclairé" engendre un débat qui dure jusqu'à la fin du siècle, et qui correspond à la durée d'existence de la *Mittwochsgesellschaft* (1783-98). En face de ces Lumières "limitées", promues par des hommes qui pensent que seul le despotisme éclairé est susceptible d'imposer le règne de la "philosophie",<sup>30</sup> c'est une position plus radicale qu'exprime Wieland dans l'article publié en 1789 sous le pseudonyme de Timalthes ("celui qui honore la vérité") et intitulé "Ein paar Goldkörner aus - Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen" (*Teutscher Merkur*, t.66,2, avril 1789, p.94-105). Wieland, adoptant une posture ironique ou faussement naïve qui lui est familière, balaie d'un revers de main toutes les questions et réserves formulées à propos de la "wahre Aufklärung", qualifie de question bizarre ("drolligte Frage") toute interrogation sur les "limites des Lumières" en y opposant une réponse sans appel: tout ce qui est accessible à l'entendement. La réponse à la question "Was ist Aufklärung?" lui paraît aller de soi pour quiconque est capable de distinguer le clair du sombre, la lumière des ténèbres. A la question: "wer ist berechtigt die Menschen aufzuklären?", Wieland répond sèchement: "Wer es kann!". Quant à savoir s'il existe des "objets respectables" ne supportant pas la lumière, il répond fermement: "Es wäre Spott und Schande, wenn wir, nachdem wir schon dreihundert Jahre lang nach und nach einem gewissen Grad von Licht gewohnt worden sind, nicht endlich einmal im Stande sein sollten, hellen Sonnenschein ertragen zu können". La diffusion des Lumières ne saurait donc être asservie à une légitimité institutionnelle, ce qui semble exiger une totale liberté de la presse et de l'enseignement. C'est en ce sens que W. Schneiders peut dire que Wieland défend ici une position "radicale" ("Radikalismus der Aufklärung", Schneiders, 1974, p.122).

On observera que cette salve provient d'un "publiciste" qui fut, de 1772 à 1789, l'éditeur d'un des principaux périodiques de l'époque, *Der Teutsche Merkur*, devenu ensuite *Der Neue Teutsche Merkur*. A la différence de Biester, le weimarien Wieland réside dans un lieu où le contrôle des publications est bien moins rigoureux que dans le Brandebourg-Prusse de Woellner. Mais on observera surtout que le "radicalisme" ainsi désigné n'est pas du tout de même nature que celui que Margaret Jacob et Jonathan Israel ont appelé "radical enlightenment",<sup>31</sup> et ni l'un ni l'autre ne parlent d'ailleurs de Wieland. Tous deux désignent

<sup>29</sup> Ernst Haberkern, *Limitierte Aufklärung. Die protestantische Spätaufklärung in Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft*, Marburg 2005, 424 p.

<sup>30</sup> Cf. Jean Mondot, "Des Lumières sans limites?", in Pasi Ihalainen *et alii* (dir.), *Boundaries in the Eighteenth Century / Frontières au dix-huitième siècle*, Helsinki et Oxford, 2007, p.69-87.

<sup>31</sup> Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Boston, 1981, rééd. 2003, traduction française: *Les Lumières radicales. Panthéistes, Francs-maçons et Républicains*, Marseille, Ed. et productions coopératives Ubik, Coll. Fondations, 2014, 400 p.; Jonathan Israel, *The radical enlightenment, Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, 2001, traduction française *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, 796 p. de texte + bibliographie.

ainsi les productions d'un ensemble de penseurs qui, professant un refus absolu de la Révélation, ont sapé l'orthodoxie et l'idée de droit divin comme fondement du pouvoir en soumettant tout dogme à une critique "radicale" et en jetant les fondements d'un matérialisme athée. Ce ne sont point dans les polémiques des années précédant la Révolution qu'ils situent ce radicalisme, mais dans la période allant de 1660/80 aux années 1750/60, et c'est essentiellement en Spinoza, Hobbes et Bayle qu'ils voient les promoteurs de ce mouvement.

De nombreux comptes rendus ont reproché à J. Israel de pratiquer une histoire des idées trop oublieuse des contextes, et de définir les Lumières radicales trop exclusivement comme une réception internationale de Spinoza. A l'inverse, M. Jacob privilégie moins Spinoza et Bayle au détriment d'autres penseurs comme Locke, qu'il est légitime à ses yeux de retenir, car s'il est moins critique que Bayle et qu'il a pu être considéré au 18<sup>e</sup> siècle comme un modéré, il produisit une analyse cohérente de l'action politique, ce que Bayle ne le fit jamais.<sup>32</sup> M. Jacob s'interroge également sur la place de la franc-maçonnerie par rapport au radicalisme politique, au moment où, en liaison directe avec la guerre d'Indépendance américaine, la discussion sur la forme républicaine s'intensifie.<sup>33</sup> M. Jacob construit sa recherche en intriquant une perspective d'histoire des idées, avec une forte dimension d'histoire des sciences (depuis le "naturalisme de la Renaissance" jusqu'à Newton *via* Galilée et Giordano Bruno) et d'histoire politique (Cromwell, l'Habeas corpus et la Révocation de l'édit de Nantes). Loin de rattacher d'une façon quasi exclusive les Lumières radicales au spinozisme, elle les intègre ainsi dans un processus progressif engagé au moins depuis la Renaissance et insère le radicalisme dans un réseau complexe de facteurs multiples interférents.

Tous deux ont réalisé plusieurs décentrement, chronologiques et idéologiques. Par ses thématiques, le mouvement radical tel qu'ils le définissent s'oppose non seulement aux "Lumières conservatrices" (distinctes des "anti-Lumières"), mais également aux "Lumières modérées", très présentes aussi en Allemagne, qui recherchent ou acceptent à des degrés divers les compromis entre la philosophie et la religion, englobant ainsi les différentes variétés de théisme et de déisme. J. Israel, en délimitant un espace d'athéisme, situe les "Lumières radicales" hors du champ défini par le *Discours de la conformité de la foi avec la raison* que Leibniz a placé en introduction de la *Théodicée* et même en contradiction flagrante avec lui. Il les situe également aux antipodes de la conception habituelle qui, de Roland Mortier à Robert Darnton, définit les Lumières comme un certain nombre d'idéaux assez souples possédant une grande ductilité qui les rend aptes à s'adapter à des éventualités très diverses. On a pu montrer aussi qu'un matérialisme plus discret que celui de d'Holbach pouvait être bien reçu par des Allemands que le *Système de la nature* avait

---

<sup>32</sup> On se reportera à l'échange entre Jacob et Israel dans *Lumières*, n° 13, 1009/1, p.28-29.

<sup>33</sup> Cf. également Monika Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1995.

rebutés.<sup>34</sup>

Plus attentif que M. Jacob au domaine de langue allemande, J. Israel discerne la même chronologie dans l'Empire qu'en France et en Angleterre. Durant les deux dernières décennies du 17<sup>e</sup> siècle, théologiens et philosophes perçurent une rébellion intellectuelle, dénoncèrent "Deisterey", "Freydenkerey" ou "Indifferentisterey" alors que des exemplaires du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza circulaient à Leipzig (Israel, 2005, p.697). J. Israel retient comme radicaux Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708), ami de Spinoza et ancien étudiant de droit et de médecine et auteur d'ouvrages de médecine, ainsi que Friedrich Wilhelm Stosch (1648-1704), fils de pasteur et lui-même "Geheimer Staatssekretär" à Berlin. Lié à des milieux cartésiens et sociniens, il est l'auteur anonyme de *Concordia rationis et fidei* (1692), un titre qui laisserait pressentir un ouvrage leibnizien mais où il rejette en fait toute différence entre Dieu et la nature, affirmant que l'âme humaine est matérielle et identifiant la religion chrétienne à la loi naturelle; bientôt accusé d'athéisme, il fut néanmoins rétabli dans ses fonctions. On retiendra aussi Theodor Ludwig Lau (1670-1740), étudiant de Thomasius à Halle et accusé d'athéisme pour *De Deo, Mundo, Homine* (1717). Le plus connu, et aussi le plus étudié d'abord par la germanistique de RDA plus tôt attentive aux *minores*, est Johann Christian Edelmann (1698-1767), grand lecteur de la *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699) de Gottfried Arnold, issu comme Arnold du mouvement piétiste, et qui, au terme d'un parcours sinueux, fut membre de la communauté de Herrnhut et compte parmi les traducteurs de la Bible de Berlebourg.<sup>35</sup> J. Israel mentionne également Johann Peter Spaeth (v.1644-1701) et Johann Georg Wachter (1673-1757).

Les dix-huitiémistes travaillant sur la France ont quelque peine à se reconnaître dans une thèse qui ne discerne rien de significativement neuf dans les mouvements d'idées des décennies précédant immédiatement la Révolution<sup>36</sup>. Du point de vue du germaniste, la non-prise en compte, par M. Jacob comme par J. Israel, de la "querelle du panthéisme" de 1785 ("Pantheismusstreit"), ne serait-ce qu'au titre de point de fuite de leur analyse, pose un vrai problème, même si l'on veut voir dans ce débat avant tout l'amorce d'une nouvelle manière d'aborder les problématiques religieuses qui sera à l'oeuvre dans les mouvements romantiques. En effet, ce débat déclenché par la publication du livre *Über die Lehre des*

---

<sup>34</sup> Roland Krebs, *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*, Paris, Honoré Champion, 2006, 392 p.

<sup>35</sup> Wolfgang Heise, *Johann Christian Edelmann (1698-1767). Seine historische Bedeutung als Exponent der antifeudalen bürgerlichen Opposition um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Eine Studie zur Geschichte der Aufklärung*, Berlin 1954. Voir aussi chapitre "Spinozismus und Materialismus der deutschen Aufklärung", in: *Aufklärung. Erläuterungen zur deutschen Literatur*, VEV Berlin, rééd. 1971, p.64-70. Plus récemment, Annegret Schaper, *Ein langer Abschied vom Christentum: Johann Christian Edelmann (1698-1767) und die deutsche Frühaufklärung*, Marburg, 1996, 281 p.

<sup>36</sup> Voir en particulier le compte rendu, par Marc Belissa, de la traduction française du livre de J. Israel dans les *Annales historiques de la Révolution française*, n° 345 (2006), p.204-208.

*Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* de Friedrich Jacobi et auquel Kant apporte sa contribution avec l'article "Was heißt: sich im Denken orientieren?" paru dans la *Berlinische Monatsschrift* d'octobre 1786 révèle clairement un enjeu portant sur la triade spinozisme-athéisme-leibnizianisme comme le montrent les tentatives de Lessing et de Mendelssohn de proposer une interprétation leibnizienne de thèses de Spinoza.<sup>37</sup> Toutefois, les aspects politiques de la réception de Spinoza ne trouvent aucun écho dans la querelle du panthéisme.

Le radicalisme politique se trouve plutôt du côté du déiste Wieland, qui pourtant ne fut jamais un démocrate et qui exprima très tôt ses réticences envers la Révolution. Mais il refuse dans "Sechs Antworten auf sechs Fragen" le compromis politique, il ne cessera d'affirmer le caractère inévitable de la Révolution en raison des tares politiques de l'Ancien Régime,<sup>38</sup> et il n'hésite pas à laisser paraître dans le *Neuer Teutscher Merkur* des articles, dont il déclare certes réprouver les idées (selon la stratégie rhétorique de ceux qui assurent ainsi la diffusion d'écrits jugés dangereux par les pouvoirs comme ceux de Spinoza), comme celui qui établit un parallèle entre le sang couvrant les mains de Frédéric II, Catherine II ou Joseph II avec celui des Montagnards: "warum schwiegen und schweigen die Philosophen bey den Schandthaten, welche von dem großen Friedrich, der philosophischen Katharina, und dem menschenfreundlichen Joseph begangen wurden?".<sup>39</sup>

Ce que M. Jacob et J. Israel appellent Lumières radicales est une période d'environ un siècle au cours de laquelle ils identifient le déploiement de toute la productivité conceptuelle du spinozisme et au-delà de laquelle les débats d'idées leur semble se contenter de donner un plus large écho à des arguments déjà établis (d'Holbach et son *Système de la nature*). Des objets plus tardifs comme la querelle du panthéisme sont hors de leur champ. Il apparaît toutefois qu'une mise en perspective des Lumières radicales avec le débat des années 1780 sur la "wahre Aufklärung" révèle une autre perspective de radicalité, strictement politique, radicale en ce qu'elle rejette les légitimités institutionnelles, celles établies dans les pouvoirs absolus, avec autant de force que le fait la critique radicale des orthodoxies religieuses par les disciples, le plus souvent non avoués, de Spinoza. Il ne nous semble pas que la notion de radicalité, pertinente au temps où dominant les théories de la religion naturelle, évince pour l'espace de langue allemande celle de "criticisme", à laquelle recourt Peter-André Alt pour définir la période de l'*Aufklärung* postérieure à 1780<sup>40</sup> (nous-même préférons étendre le criticisme aux années

---

<sup>37</sup> Voir la mise au point de Gérard Rautet, *Aufklärung - Les Lumières allemandes. Textes et commentaires*, Paris, 1995, p.179-186, ainsi que Georg Essen, Christian Danz (Hg.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit - Atheismusstreit - Theismusstreit*, Darmstadt, WB, 2012, VII-285 p. Cette polémique fut largement suscitée par un paragraphe de l'*Erziehung des Menschengeschlechts* que Lessing consacre à la Trinité (§ 73).

<sup>38</sup> Cf. Claude Miquet, *C.M. Wieland directeur du "Mercure allemand" (1773-1789)*, Peter Lang, 1990, par ex. p.214, 278.

<sup>39</sup> "Schreiben an den Herausgeber des TM", *Neuer Teutscher Merkur*, janvier 1793, n°3, p.87.

<sup>40</sup> Peter-André Alt, *Aufklärung*, Stuttgart 1996.

1770, ce qui permet d'y englober le *Sturm und Drang* ainsi que la *Dissertation* de 1770 dans laquelle Kant rend compte du mouvement par lequel il dit être sorti de son "sommeil dogmatique"). La question de la valeur herméneutique ou au moins de la portée typologique du concept de "Lumières radicales" a été posée par Yves Citton dans un article au titre quelque peu provocateur: "A quoi servent les Lumières radicales? Un nouveau vocabulaire pour relayer un paradigme essoufflé".<sup>41</sup> L'auteur, qui souligne la valeur artéfactuelle et provisoire des notions de "Lumières radicales" et de "Lumières consensuelles", comme de celles de "Lumières" et d'"anti-Lumières", propose de confronter les grilles offertes par ces concepts pour repérer les jeux de tensions dans lesquels les significations prennent forme, qui les oppose et les relie pour rompre avec le discours des "idéaux des Lumières".

### **Bibliographie**

- Adam, Wolfgang, Siegrid Westphal (Hg.), (2012), *Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 3 Bde, 2348 p.
- Adorno, Theodor / Max Horkheimer, (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York, rééd. Frankfurt/M. 1969.
- Albrecht, Wolfgang, (1995), *Um Menschenwohl und Staatsentwicklung. Textdokumentation zur deutschen Aufklärungsdebatte zwischen 1770 und 1850, mit drei zeitgenössischen Kupfern. Ausgewählt und kommentiert von Wolfgang Albrecht*, Stuttgart, Verlag Hans-Dieter Heinz, 1995.
- Alt, Peter-André, (1996), *Aufklärung*, Stuttgart.
- Bahr, Ehrhard (Hg.), (1974), *Was ist Aufklärung? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, Stuttgart, Reclam, 1974.
- Baeumler, Alfred, (1923), *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jhts. bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle, 1967<sup>2</sup>; reprint Darmstadt 1975.
- Baridon, Michel, (1978), "Lumières et enlightenment. Faux parallèle ou vraie dynamique du mouvement philosophique?", *DHS*, n° spécial: *Qu'est-ce que les Lumières?*, p.45-69.
- Buenzod, Jeanine, (1963), "De l'*Aufklärung* au *Sturm und Drang*, rupture ou continuité?", in *Studies on Voltaire and the 18th Century*, t. 24, p. 289-313.
- Claude Miquet, (1990), *C.M. Wieland directeur du "Mercure allemand" (1773-1789)*, Bern, Peter Lang.
- Essen, Georg / Christian Danz (Hg.), (2012), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit - Atheismusstreit - Theismusstreit*, Darmstadt, WB.
- Est-il utile de tromper le peuple?* rééd. Werner Krauss, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, 139 p.
- Gervinus, Goerg Gottfried, (1835-42), *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*.
- Haberkern, Ernst, (2005), *Limitierte Aufklärung. Die protestantische Spätaufklärung in*

---

<sup>41</sup> *Lumières*, n° 13, 2009/1, p.135-156.

- Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft*, Marburg, 424 p.
- Hazard, Paul, (1934), *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, 1968<sup>4</sup>, 2 vol.
- Hazard, Paul, (1946), *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, 1963<sup>2</sup>.
- Heise, Wolfgang, (1954), *Johann Christian Edelmann (1698-1767). Seine historische Bedeutung als Exponent der antifeudalen bürgerlichen Opposition um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Eine Studie zur Geschichte der Aufklärung*, Berlin.
- Hinske, Norbert, (1973), *Was ist Aufklärung?. Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. Im Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, 1977<sup>2</sup>.
- Huyssen, Andreas, (1980), *Drama des Sturm und Drang. Kommentar zu einer Epoche*, München, Winkler Verlag, p. 20-30.
- Israel, Jonathan, (2001), *The radical enlightenment, Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, 2001, traduction française *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Editions Amsterdam, 2005, 796 p.
- Jacob, Margaret, (1981), *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freesasons, and Republicans*, Boston, 1981, rééd. 2003, traduction française: *Les Lumières radicales. Panthéistes, Francs-maçons et Républicains*, Marseille, Ed. et productions coopératives Ubik, Coll. Fondations, 2014, 400 p.
- Kafker, Frank A., (1967), "Les Encyclopédistes et la Terreur", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 14, juillet-septembre 1967, p.284-295.
- Kindermann, Heinz, (1941), *Die Sturm-und Drang-Bewegung im Kampf um die deutsche Lebensform*, Stuttgart u. Berlin.
- Korff, Hermann August, (1923), *Geist der Goethezeit*, Berlin 1979<sup>11</sup>.
- Krebs, Roland, (2006), *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*, Paris, Honoré Champion, 392 p.
- Lumières*, n° 13 (2009), p.135-156.
- Lumières*, n° 13, 1009/1, p.28-29.
- Mausser, Wolfgang / Günter Sasse (Hg.), (1993), *Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings*, Tübingen, Niemeyer.
- Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften in 7 Bänden*, Leipzig, Brockhaus, 1844, Bd.4, Abt.1.
- Mondot, Jean, (2007), "Des Lumières sans limites?", in Pasi Ihalainen *et alii* (dir.), *Boundaries in the Eighteenth Century / Frontières au dix-huitième siècle*, Helsinki et Oxford, p.69-87.
- Mondot, Jean, (1991), *Qu'est-ce que les Lumières?*, Saint-Etienne.
- Mortier, Roland, (1997), "'Ce maudit Système de la nature'", in Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Oxford: Voltaire Foundation, t.1, p.697-704.

- Mortier, Roland, (1963), "Unité ou scission du siècle des Lumières?", in: *Studies on Voltaire*, t. 26, p. 1207-1221, repris in: R. M., *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, 1969.
- Neugebauer-Wölk, Monika, (1995), *Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Göttingen.
- Raulet, Gérard, (1995), *Aufklärung - Les Lumières allemandes. Textes et commentaires*, Paris.
- Reche, Johann Wilhelm, (1789), *Neuer Versuch über die Grenzen der Aufklärung*, Düsseldorf.
- Sauder, Gerhard, (1984), "Die deutsche Literatur des Sturm und Drang", in: H.J. Müllenbrock (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Europäische Aufklärung*. 2. Teil, Wiesbaden, p.327-378.
- Schaper, Annegret, (1996), *Ein langer Abschied vom Christentum: Johann Christian Edelmann (1698-1767) und die deutsche Frühaufklärung*, Marburg, 281 p.
- Schings, Hans-Jürgen, (1996), *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübingen.
- Schneiders, Werner, (1974), *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg / München.
- Siegrist, Christoph, (1978), "Sturm und Drang und Aufklärung: Gegeneinander oder Nebeneinander?", in Walter Hinck (Hg.), *Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*, Kronberg/T., p. 1-14.
- Stuker, Horst, (1972), "Aufklärung", in: Otto Brunner *et alii* (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, t.1, p.243-342.

