

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE DU
DOCTORAT EN LETTRES

PAR
ALEXANDRE LANDRY

*RHÉTORIQUE DES DISCOURS ANTIPHILOSOPHIQUES
DE L'ENCYCLOPÉDIE À LA RÉVOLUTION*

DÉCEMBRE 2011

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à M. Marc André Bernier qui, dans les dix dernières années, a su me transmettre sa passion pour la recherche et son amour pour les lettres. Il m'a apporté un soutien inestimable durant ce parcours, autant par sa vaste érudition que par sa générosité sans borne et sa grande humanité.

Je tiens également à témoigner toute ma reconnaissance à M. Didier Masseau : grâce à ses travaux et à ses conseils avisés, il a grandement contribué à donner à cette recherche le souffle qui l'anime maintenant. M. Masseau a toujours insisté pour que mes travaux se démarquent des autres et sortent des sentiers battus.

Pour sa connaissance inestimable de l'esprit de la Compagnie de Jésus et pour nos entretiens toujours aussi plaisants que stimulants, un grand merci à mon ami Yves Bourassa.

Enfin, je ne saurais trop exprimer ma gratitude envers Myrta Tremblay, l'amour de ma vie, pour le soutien indéfectible qu'elle m'a apporté à chaque minute de la rédaction de cette thèse. Je te remercie du fond cœur.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Remerciements</i>	ii
<i>Table des matières</i>	iii
INTRODUCTION	1
 Chapitre I	
Rapport au temps dans la pensée religieuse	16
 I- Rapport au temps et orthodoxie chrétienne : la lecture providentialiste de l'histoire	16
<i>Bossuet et le Discours sur l'histoire universelle</i>	19
<i>Du consentement universel à la raison critique : le statut de l'autorité dans l'exercice exégétique</i>	29
 II- Tensions entre tradition et modernité : le figurisme augustinien au temps des Lumières	37
<i>La « Secte » et la « Grande Église »</i>	39
<i>L'augustinisme et la théorie savante des figures</i>	42
<i>Le figurisme augustinien</i>	45
<i>Le figurisme pascalien</i>	49
<i>Figurisme et persécution sous l'Ancien Régime</i>	52
<i>Du figurisme populaire au figurisme politique</i>	57
 III- Disparition des Jésuites et constitution de la topique de la décadence dans le discours antiphilosophique	74
<i>Topique figuriste et émergence des Lumières dans l'œuvre de Louis-Antoine de Caraccioli</i>	79
<i>Le figurisme, pendant chrétien du parallèle oratoire</i>	91
<i>L'esprit du siècle dans l'œuvre de Caraccioli</i>	98

Chapitre II	
Rapport au temps au sein de la République des Lettres	109
I- La Querelle des Anciens et des Modernes au temps du combat contre l'<i>Encyclopédie</i>	109
<i>À l'aube des Lumières : la Querelle des Anciens et des Modernes</i>	114
<i>La Querelle au XVIII^e siècle</i>	122
<i>Le classicisme au prisme des anti-Lumières</i>	126
<i>Rhétorique de l'imitatio et de l'inventio</i>	126
<i>Pureté des origines et corruption des Lettres</i>	136
<i>Modèles antiques et exemples du Grand Siècle</i>	152
<i>Les débats sur la langue au prisme du concept d'imitatio</i>	154
<i>Satire de l'énergie et de l'enthousiasme dans le</i>	
<i>Mémoire sur les Cacouacs</i>	159
<i>Les philosophes sur la scène du théâtre antique</i>	167
II- La Querelle des Anciens et des Modernes au temps de la Terreur	184
<i>Le sublime burkien et l'idée de terreur</i>	187
<i>Ébauche d'une « théorie des passions »</i>	191
<i>Sublime, terreur et obscurité</i>	194
<i>Sublime et langage</i>	196
<i>Émergence de l'obscurité dans les Lumières : du sublime de Burke au sublime révolutionnaire</i>	199
 Chapitre III	
Topique morale et religion	210
<i>Les fondements de la morale</i>	210
I- Fondements rationnels de la morale	220
<i>Le Système de la nature de d'Holbach</i>	221
<i>« Les Loix du monde moral »</i>	222
<i>La Réfutation par Bergier</i>	225
<i>Le monde moral</i>	227
<i>L'apologétique catholique à l'école de la critique</i>	230
<i>Philosophie de l'histoire ou hantise de la décadence ?</i>	237

II- Fondements sensibles de la morale :	
les inquiétudes de l'âme et les « délices de la religion »	244
<i>La Profession de foi du vicaire savoyard,</i>	
<i>ou la lumière chez Rousseau</i>	248
<i>La « lumière » et les « lumières »</i>	250
<i>Construction de l'individu moral dans le Discours sur l'inégalité</i>	
<i>et la Profession de foi du vicaire Savoyard</i>	252
<i>La conversation intime comme remède aux affres de l'inquiétude</i>	260
<i>Les « Délices de la religion »</i>	271
 CONCLUSION	 275
 <i>Bibliographie</i>	 281

INTRODUCTION

Pendant longtemps, les recherches portant sur la littérature du XVIII^e siècle se concentrèrent presque exclusivement sur les œuvres des philosophes et négligèrent trop souvent le rôle de leurs adversaires dans la formation de la pensée des Lumières. On a certes compris l'importance fondamentale des grandes figures telles Diderot, Voltaire ou Rousseau, et cherché – non sans raison – à rendre compte de leur apport incontestable dans les différents domaines de la philosophie, de l'esthétique, de la religion et de la politique – bref, dans tous les débats d'idées. Il est entendu que l'histoire littéraire devait d'abord se pencher sur ces figures : mais à trop circonscrire le champ de son étude, elle devait souffrir, un jour ou l'autre, des lacunes auxquelles l'exposait ce qu'elle excluait et exiger bientôt un renouvellement et une diversification de ses sources. Ainsi, depuis une vingtaine d'années, l'une des perspectives de recherche les plus prometteuses des études dix-huitiémistes concerne ce que Didier Masseau a désigné sous le nom de « marges des Lumières¹ ». Aussi l'un des aspects qui retiendra notre attention touche-t-il, justement, la confrontation des idées des Lumières avec celles des anti-Lumières et de l'antiphilosophie². Certes, il existe un bon nombre d'articles et de monographies consacrés à la question de l'antiphilosophie, spécialement depuis les trente dernières années³. Mais dans la mesure où ces discours se sont

¹ *Les marges des Lumières françaises (1750-1789)*, actes du colloque organisé par le Groupe de recherches histoire des représentations, 6-7 décembre 2001 (Université de Tours), sous la direction de Didier Masseau, Genève, Droz, coll. « Bibliothèque des Lumières », 2004 ; voir également Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2000.

² Il importe de bien distinguer le couple philosophe/antiphilosophe, d'une part, et celui des Lumières/anti-Lumières, de l'autre : la définition de l'expression « antiphilosophie » ne renvoie pas terme à terme à celle d'« anti-Lumières », bien qu'elle puisse parfois la recouvrir. Tout dépend du mode de questionnement abordé : l'antiphilosophie relève plus souvent des luttes stratégiques qui opposent les acteurs de la République des Lettres, alors que les anti-Lumières se situent à un niveau plus clairement idéologique.

³ Voici une liste – non exhaustive – des principales références qui traitent de ce sujet : Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand, les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan, 1916 ; rééd. Genève, Slatkine,

construits en s'opposant les uns aux autres, la compréhension des enjeux rhétoriques de ce dialogue, encore négligés à bien des égards, nous apparaît indissociable d'une meilleure connaissance des positions défendues par les antiphilosophes et les anti-Lumières, que l'histoire littéraire traditionnelle a longtemps méconnues. Masseau évoque à juste titre l'écueil qui attend les chercheurs en littérature, s'ils se consacrent uniquement aux œuvres qui constituent les canons des Lumières :

Le XVIII^e siècle, écrit-il, a été longtemps perçu exclusivement à travers le triomphe de l'esprit critique, de la mise en cause des antiques « préjugés ». Comme une traînée de poudre, la contestation gagnerait l'ensemble des élites. Aucun domaine de la vie publique, aucune institution n'échapperaient à cette vague de fond. Seuls compteraient les cercles à la mode et les salons philosophiques, propagateurs du nouvel esprit, et il faut reconnaître que les contemporains des Philosophes ont largement contribué à répandre cette image [...] Mais l'histoire culturelle ne doit pas se laisser abuser par les qualités intellectuelles et les réussites esthétiques des gens de lettres qu'elle étudie. Elle vise aussi la nature des milieux d'accueil, leur identité, leurs goûts, et les « pratiques de l'imprimé » que ces conduites induisent. Les idées n'acquièrent force de publicité, ne prennent sens et valeur à une époque donnée qu'à travers le prisme de leur réception⁴.

Bref, les « réussites esthétiques » ne sont pas les seuls éléments que le chercheur doit considérer quand il veut appréhender le fait littéraire, et c'est en ce sens que nous estimons primordiale l'étude des textes antiphilosophiques, afin de jeter un nouvel éclairage sur les lettres et la philosophie des Lumières.

1970 ; Robert Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Princeton University Press, 1939 ; Jean Deprun, « Les anti-Lumières », *Histoire de la philosophie*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973, p. 717-727 ; Jean Balcou, *Fréron contre les philosophes*, Genève-Paris, Droz, 1975 ; Jean Deprun, « Sade et l'abbé Bergier », *Raison Présente*, n° 67, 1983, p. 5-11 ; Sylviane Albertan-Coppola, « L'apologétique catholique à l'âge des Lumières », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCV-2, 1988, p. 151-180 ; *Les Ennemis de Diderot*, Actes du colloque organisé par la Société Diderot à l'Hôtel de Sully en 1991, Paris, Klincksieck, 1993 ; Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000 ; *Dix-Huitième siècle*, revue annuelle, n° 34, « Christianisme et Lumières », numéro spécial sous la dir. de Sylviane Albertan-Coppola et Antony McKenna, 2002 ; Marc Fumaroli, « Une terra incognita de l'histoire littéraire : l'éloquence sacrée du siècle des Lumières », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, PUF, 104^e année, n° 4, oct.-déc. 2004 ; Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2005 ; Olivier Ferret, *La fureur de nuire : échanges pamphlétaires entre philosophes et antiphilosophes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

⁴ Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, ouvr. cité, p. 67-68.

Le projet de consacrer une thèse aux antiphilosophes du XVIII^e siècle doit donc, à notre sens, reposer non seulement sur une curiosité érudite tournée vers certains acteurs culturels aujourd'hui oubliés, voire parfois méconnus de leur vivant même : il doit aussi émaner d'une mise à distance critique des lectures que, depuis la Révolution, l'on propose des principaux représentants des Lumières – que ce soit pour les réfuter ou pour en revendiquer l'héritage. De fait, qu'on les condamne ou qu'on s'en réclame, les œuvres les plus éminentes des Lumières servent chaque fois à mieux comprendre le présent, à le nommer et à le définir – et en ce sens, elles apparaissent comme un objet en perpétuelle construction⁵. Si les différentes représentations du XVIII^e siècle qui en procèdent n'ont évidemment rien de répréhensible en soi, il semble cependant que notre propre rapport à cette époque s'en soit souvent trouvé faussé. Une sympathie profonde envers l'élite des Lumières peut, certes, animer celui qui s'intéresse à ce siècle : mais à l'instar des chercheurs qui, depuis une vingtaine d'années, ont (re-)découvert cette *terra incognita* des études littéraires qu'est l'antiphilosophie, nous estimons qu'il faut aller au-delà de ces sympathies premières envers les auteurs du premier rayon, et interroger des œuvres qui, même si elles sont aujourd'hui dans l'ombre, ont à leur époque participé à la dynamique des Lumières. Si depuis deux siècles ces dernières furent souvent réduites à quelques traits schématiques – autant par leurs admirateurs que par leurs contempteurs –, une étude des acteurs moins connus de la scène philosophique et littéraire du temps doit, en revanche, permettre d'en restituer toute la complexité. Au reste, les œuvres que l'histoire littéraire a consacrées comme canoniques ne doivent pas être évacuées *a priori* de cette étude : elles éclairent souvent celles des *minores*, et une meilleure connaissance des *minores* mène souvent à d'étonnantes découvertes que l'on n'aurait pu faire autrement. Récemment, Marc Fumaroli déplorait la situation en apparence

⁵ Jean Marie Goulemot, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières ?*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'avenir du passé », 2001.

figée des études portant sur l'apologétique du dernier siècle de l'Ancien Régime : pour en établir le bien-fondé, il montra en quoi la « poésie descriptive » d'un Jacques-Joseph Duguet, qu'il qualifie lui-même d'« illustre inconnu⁶ », avait pu inspirer Rousseau et Chateaubriand.

L'objet de cette thèse consistera donc à dévoiler le spectre du discours antiphilosophique afin d'en dégager les principales lignes de force, ou courants de fond qui l'animent. Il importe toutefois de remarquer que plusieurs écrits – principalement chez les auteurs mondains – touchent davantage aux querelles relatives aux jeux de pouvoir qu'à l'honnête débat d'idées : en ce sens, ils traduisent moins une volonté de convaincre le lecteur de la vérité d'un dogme, par exemple, que celle de discréditer l'*ethos* de l'adversaire. Bien que constitutive du discours antiphilosophique, cette dimension n'est pas celle qui fixera le plus notre attention, puisque Didier Masseau, Darrin McMahon⁷ et Olivier Ferret⁸, notamment, lui ont déjà consacré des ouvrages très complets. Il convient toutefois de souligner que cette « fureur de nuire » se traduit particulièrement dans une critique vive et peu complaisante du langage philosophique et de la représentation que donne de lui-même le philosophe. De multiples lieux communs sont répétés à l'envi, dans des ouvrages qui souvent se soutiennent moins par l'argumentation que par l'invective : on retrouve de façon récurrente l'idée voulant que les écrits philosophiques colportent un « poison corrupteur⁹ » ; le style de certains personnages de grande envergure – spécialement Voltaire – est souvent diabolisé, comme le montre de façon exemplaire le pamphlet de Claude Marie Giraud intitulé *Épître du diable à*

⁶ Marc Fumaroli, « Une *terra incognita* de l'histoire littéraire : l'éloquence sacrée du siècle des Lumières », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, PUF, 104^e année, n° 4, oct.-déc. 2004, p. 790.

⁷ Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁸ Olivier Ferret, *La fureur de nuire : échanges pamphlétaires entre philosophes et antiphilosophes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

⁹ Jean-Louis Vissière, *La Secte des empoisonneurs : polémiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, textes réunis et présentés par Jean-Louis Vissière, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993.

*Voltaire*¹⁰ ; le *Mémoire sur les Cacouacs* de Moreau et l'*Oracle des nouveaux philosophes*¹¹ de Guyon reconduisent pour leur part le *topos* de la représentation du clan philosophique en une secte de fanatiques.

En privilégiant ce type d'attaques, les antiphilosophes ne faisaient en réalité que retourner contre l'adversaire ses propres armes rhétoriques : lorsque Linguet évoque le *Fanatisme des philosophes*, son accusation ne consiste, somme toute, qu'en un renversement d'un lieu commun que l'on retrouve ordinairement dans les écrits des philosophes. Ce procédé, qui consiste à se porter à l'assaut de l'ennemi sur son propre terrain en employant son langage et ses stratégies narratives est assurément d'une grande simplicité : la charge de l'invective ne sera pas négligeable pour autant. Dans une guerre d'opinion où le jugement du public a un impact de plus en plus grand, l'assurance avec laquelle chacun des partis énonce ses thèses revêt alors une importance égale à la solidité des propositions en elles-mêmes. Plusieurs antiphilosophes s'en prendront, non sans raison, à la pratique parfois excessive de l'éloge à laquelle s'adonnent leurs antagonistes. Rigoley de Juvigny formulera sa critique dans ces termes :

Ne s'imagineroit-on pas, en lisant les Préfaces de certains Drames ou Tragédies Bourgeoises, que leurs Auteurs excellent dans l'art de peindre les passions & de les émouvoir ? N'est-il pas aussi plaisant que ridicule, de les entendre, on ne dit pas se comparer modestement à Corneille, à Racine, à Molière, mais se mettre hardiment au-dessus d'eux ? Paroît-il en effet un seul Drame, qui ne soit accompagné d'une Poétique nouvelle, où l'Auteur, eût-il été sifflé, ne fasse le plus grand éloge de sa pièce, ne justifie sa manière sur les principes qu'il s'est formés, & ne cherche à persuader qu'il en sait plus qu'Aristote et Horace¹² ?

¹⁰ Claude Marie Giraud, *Épître du diable à M. de Voltaire, avec des notes historiques. Aux Délices, près Genève, Aux Enfers, de l'Imprimerie de Bézélébuth [sic]*, 1760.

¹¹ Claude-Marie Guyon, *L'Oracle des nouveaux philosophes, pour servir de suite et d'éclaircissement aux œuvres de M. de Voltaire*, À Berne, 1759.

¹² Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, À Paris, Chez Saillant & Nyon, Libraires, rue S. Jean et Beauvais ; M. Lambert, Imprimeur-Libraire, rue de la Harpe près S. Côme, 1772, p. 173.

La pratique du genre épideictique est de fait largement répandue dans les milieux philosophiques : en faisant l'éloge de chacune des nouvelles productions émanant du clan, celui-ci gagne un crédit grandissant dans le monde ; conséquemment, la valeur jadis accordée à la fonction de critique littéraire connaîtra un certain déclin : « LES TEMPS sont bien changés depuis Racine ! On ne consulte pas pour mieux faire, on ne cherche qu'à s'étaler ; on n'est avide que de louanges éphémères. A peine la critique ose-t-elle élever la voix, qu'elle irrite la bile des Auteurs, arme la calomnie, produit les haines & les inimités les plus cruelles¹³ ». La plus grande défaveur s'abattrait ainsi sur les critiques, lorsque leurs opinions se trouvent en contradiction avec les intérêts du clan philosophique.

La guerre entre philosophes et antiphilosophes, on le constate, se joue à un niveau éminemment stratégique ; Habermas nous rappelle également qu'avec la formation de l'espace public bourgeois, on pouvait désormais remettre en question plus aisément des domaines qui, jusqu'alors, n'avaient pas prêté à discussion : ces deux éléments appellent donc à notre avis une réflexion sur les différents modes de diffusion des idées. Si les philosophes firent preuve en ce sens d'une grande inventivité, l'aspect étonnamment polymorphe de la littérature antiphilosophique participe, elle aussi, de l'élargissement et de la mutation de l'espace dialogique. L'œuvre de Para du Phanjas s'inscrit explicitement dans cette mouvance : il argue dans sa préface que l'on doit répondre à la diversité des attaques portées contre la religion avec des ouvrages qui réunissent

à la fois *tous les genres de Moyens*, qui peuvent & qui doivent respectivement faire face à tous ces genres d'attaque ; & que les moyens à opposer au genre d'attaque le plus moderne, qui mérite évidemment le plus d'attention, doivent nécessairement faire la *partie vraiment neuve*, la partie la plus brillante & la plus intéressante, de cette Philosophie de la Religion¹⁴.

¹³ *Ibid.*, p. 179.

¹⁴ François Para du Phanjas, *Les Principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la Philosophie de la religion*, À Paris, Rue Dauphine, chez Charles-Antoine Jombert, Pere. Libraire du Roi pour l'Artillerie & le Génie, 1774, p. xxiii-xxiv.

Notre auteur ajoute, un peu plus loin, que « les plus fortes attaques de la moderne Incrédulité, ne peuvent être soutenues & repoussées avec avantage, que par quelqu'un qui soit suffisamment familiarisé avec tout ce que renferment de connoissances fondamentales, la Physique, l'Astronomie, la Physiologie, l'Histoire Naturelle¹⁵ ». Le défenseur de la religion qui se flatte de faire entendre sa voix dans la République des Lettres doit désormais joindre à une vaste culture générale l'arsenal de « tous les genres de moyens » susceptibles de repousser les attaques adverses. Plusieurs stratégies éditoriales ingénieuses sont employées, afin de plaire à un public déjà sollicité de toutes parts. Olivier Ferret rappelle par exemple que si, « selon la formule de Furetière, “un beau titre est le vrai proxénète d'un livre”, c'est qu'il importe aussi de mettre en œuvre, en particulier à travers le choix du titre, une stratégie de séduction du lecteur¹⁶ ». Louis-Antoine de Caraccioli a bien compris la leçon de Furetière, en offrant au public un ouvrage dont l'intitulé pourrait soulever quelque équivoque : *La Jouissance de soi-même* ! Dans son discours préliminaire, Caraccioli prévient toute critique en affirmant que « *La jouissance de soi-même* n'a paru un titre singulier, que parcequ'on ne se connoît point, & qu'on vit dans un siècle pervers¹⁷ ». Après avoir expliqué que ce titre « ne doit présenter à l'esprit que le bonheur de posséder notre ame & d'en profiter¹⁸ », il confessa « qu'on ne doit peut-être attribuer l'heureux débit de cet Ouvrage qu'à son titre, pris d'une maniere équivoque¹⁹ »... Dans un autre ouvrage, il explique pourquoi il a préféré adopter un genre bref pour exposer sa pensée : « Qui auroit maintenant le courage d'ouvrir un *in-folio*, ce mot seul est capable d'engendrer une migraine ; de simples brochures ont succédé à ces volumes énormes que les miens composerent avec plaisir, qu'ils feuilletèrent

¹⁵ *Ibid.*, p. xxiv-xxv.

¹⁶ Olivier Ferret, *La fureur de nuire*, ouvr. cité, p. 139.

¹⁷ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même, par le marquis de Caraccioli*, nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée, à Francfort, en Foire, chez J.F. Bassompierre, Libraire, à Liège ; chez J. Van den Berghen, Libr. à Bruxelles, 1761, p. vii.

¹⁸ *Ibid.*, p. viii.

¹⁹ *Ibid.*, p. x.

avec avidité. La jeunesse ne connoît plus de Livre que ceux qu'on lit dans l'espace de deux heures²⁰ ». L'abbé Yvon, enfin, justifie la forme qu'il a donnée à l'ouvrage qu'il offre au public : « Après m'être consulté beaucoup, & avoir essayé mes forces, j'ai cru pouvoir mieux remplir mon projet, en donnant à mon Ouvrage la forme historique, que si je prenois le ton de dissertateur dogmatique. *Cette dernière manière a quelque chose de trop sec pour ne pas rebuter les Lecteurs*²¹ ». Ces remarques d'ordre éditorial marquent bien la nécessité pour l'auteur de se plier aux exigences de cette nouvelle République des Lettres : les antiphilosophes, au même titre que leurs adversaires, durent plaire au public en adaptant leur style, leur rhétorique et leurs idées au goût et aux pratiques du temps.

À ce titre, Masseau considère que l'esprit de conciliation qui se manifeste chez certains apologistes de la religion a entraîné des mutations sensibles au sein du genre. L'évolution de l'apologétique après 1750 va évidemment de pair avec la prompt ascension de la philosophie des Lumières – qui se montre à visage découvert, l'*Encyclopédie* étant publiée avec privilège du roi. Combattre l'ennemi de front s'avère désormais une entreprise de plus en plus malaisée, la philosophie moderne jouissant alors d'un ascendant certain sur les esprits. La collusion avec l'adversaire, souligne Masseau, sera parfois purement stratégique : dans un premier temps, le mélange de l'univers religieux et de l'univers philosophique dans une même œuvre produira un effet de publicité à celui qui voudra être lu ; dans un second, il visera à « circonscrire » le « domaine de l'adversaire », « et surtout à poser une limite dont le dépassement constituerait une violation des principes mêmes de la "philosophie"²² ». Plusieurs acquis de la philosophie moderne étant, de fait, devenus incontestables, des auteurs

²⁰ Louis-Antoine de Caraccioli, *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV*, À la Haye [Paris], 1751, p. 108-109.

²¹ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion, ou Histoire de la religion divisée en XII époques*, À Paris, De l'Imprimerie de Valade, rue des Noyers, 1782, p. 3 ; nous soulignons.

²² Didier Masseau, « La position des apologistes conciliateurs », *Dix-huitième siècle*, Paris, PUF, n° 34, 2002, p. 122.

comme Baudisson useront alors du vocabulaire en vogue, en recourant notamment à certains *topoi* des Lumières militantes tel le combat contre « les préjugés reçus ». Si certains apologistes adhèrent en outre à l'idée de progrès, il faut pourtant remarquer, avec Masseau, que c'est le Grand Siècle qui représente pour eux « l'apogée de la lente ascension de la raison critique et de la connaissance²³ ». Cette représentation d'un temps où les connaissances semblent pouvoir s'accumuler – malgré le risque constant d'une nouvelle chute dans la barbarie – s'accommode en revanche fort mal de la défense des croyances liées au christianisme et du maintien « d'un ordre fixe » que nos apologistes cherchent à préserver. Au rebours des jansénistes qui adoptaient une attitude tout-à-fait intransigente face à la modernité, certains apologistes tenteront de concilier la philosophie et la religion, l'idée de progrès et les « croyances fondatrices » du christianisme, « inscrites dans un lointain passé²⁴ » – mais entre ces deux tendances incompatibles, ils auront souvent l'impression de se trouver dans une impasse. Dans un ouvrage qui repose en partie sur l'idée de plus en plus répandue voulant que l'étude des *minores* soit essentielle à la compréhension des enjeux littéraires, philosophiques et culturels d'une époque, Darrin McMahon affirme que le peu de valeur que l'on accorde aujourd'hui aux productions apologétiques du XVIII^e siècle relève sans doute d'un jugement un peu précipité : « *although the century produced no Bossuet or Bonaventure – a fact of which contemporaries themselves were acutely conscious– it did produce a startling volume of work across a wide range of genres and styles, whose poverty has been overstated*²⁵ ». Il remarque en outre que les ennemis des Lumières des autres pays européens se sont largement inspirés des œuvres des apologistes français. Les anti-Lumières (*Counter-Enlightenment*) forment donc un mouvement qui a eu un impact international, et dont la connaissance est indispensable pour une

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 129.

²⁵ Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, ouvr. cité, p. 11.

compréhension plus juste du XVIII^e siècle. Au surplus, chez les antimodernes des deux siècles qui suivront, le contact qu'ils auront avec les Lumières se fera d'ailleurs le plus souvent au prisme des œuvres de leurs ennemis.

À ce titre, McMahon envisage moins les antiphilosophes tel un groupe aux frontières bien définies qu'en fonction d'une vision particulière du monde « *that involved a loose, though identifiable, set of mutual assumptions, a group of postulates, and a rhetorical style –what I term an “anti-philosophe discourse”*²⁶ ». McMahon ajoute un peu plus loin que

*The incipient Right detested that sphere and was convinced that the free exchange of ideas produced devastating social consequences. But in the absence of other, viable means to curtail the Enlightenment's expansion, it was forced to adopt modern methods and modern technology, employing pamphlets, print culture, and the periodical press to compete openly in the new republic of letters*²⁷.

Ce passage suggère que les antiphilosophes n'ignorent pas les mutations importantes que connaît la société et qu'ils se plient aux exigences de cette « nouvelle République des Lettres » en adaptant leur style, leur rhétorique et leurs idées au goût et aux pratiques du temps. Et de fait, la littérature antiphilosophique tente par tous les moyens de séduire un public aux goûts éclectiques ; c'est ce que révèle, par ailleurs, l'aspect éminemment polymorphe de ses productions : dans les dix dernières années de l'Ancien Régime, « *this anti-philosophe reaction took the form of hundreds of books, pamphlets, sermons, essays, and poems*²⁸ ». La multiplicité de ses formes ne doit toutefois pas faire perdre de vue un aspect qui la caractérise dans les années précédant la Révolution : il s'agit de la simplification extrême des thèses et des idées adverses à laquelle elle se livre. C'est ce que montre au mieux le cas de l'abbé Barruel, qui décida d'exposer ses thèses sous la forme plus souple du roman ; le résultat est incontestable : ses

²⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 15 ; nous soulignons.

²⁸ *Ibid.*, p. 27.

Helviennes connaîtront cinq nouvelles éditions augmentées, entre 1781 et 1788 ! En somme, les antiphilosophes qui écrivent dans les dernières années de l'Ancien Régime insistent surtout sur les conséquences désastreuses que ne manqueront pas de provoquer les idées répandues par leurs adversaires : même s'ils se font plus évasifs sur la manière par laquelle l'ordre social sera renversé, « *they were explicit in detailing the end results*²⁹ ». « *A poison, a sickness, a disease, philosophie was corrupting the body of France, and unless arrested it would continue to do so until the body lay lifeless and cold*³⁰ ». Pour les ennemis des Lumières, la pratique de la philosophie bouleversera l'équilibre du pays sur les trois plans de la religion, de la morale et de la politique.

Ces éléments de la rhétorique antiphilosophique sont désormais bien connus : en effet, l'idée qu'ils aient employé des stratégies éditoriales séduisantes pour attirer le regard du lecteur, et présenté la religion sous un visage plus souriant en accommodant son message au goût du jour, ou encore tenté de miner l'*ethos* des philosophes en les présentant telle une secte d'empoisonneur ou de fanatiques n'a plus rien d'étonnant dans les milieux de la recherche dix-huitiémistes. Mais en accord avec l'approche de McMahon, nous croyons qu'il est primordial d'envisager l'antiphilosophie d'abord et avant tout dans sa dimension discursive afin de la bien comprendre : il importe désormais de dépasser les idées d'« accommodement au siècle » et de « fureur de nuire » et de tâcher plutôt de dégager ce qui fait la spécificité des discours antiphilosophiques. Puisque c'est au contact des Lumières qu'ils se sont forgés, nous ne comptons évidemment pas évacuer la place de la philosophie dans notre enquête. Il serait effectivement difficile de les appréhender de façon tout à fait isolée : ces discours semblent en effet condamnés à porter les connotations péjoratives que

²⁹ *Ibid.*, p. 42.

³⁰ *Ibid.*, p. 47.

véhicule un préfixe (« anti ») qui les oppose ou bien à un groupe d'individus (les philosophes), ou bien à un mouvement d'idées (les Lumières) qui, eux, ont marqué positivement la période historique qu'est le XVIII^e siècle, à laquelle ils ont donné leur nom. Pourtant, se contenter d'affirmer qu'il s'agit de discours conservateurs qui ont voulu ou bien plaire au public en recherchant la conciliation avec l'adversaire, ou bien capter son approbation en l'attaquant sans relâche, serait au mieux réducteur, sinon positivement inexact. D'abord, dire des anti-Lumières qu'elles sont réactionnaires reviendrait à commettre un anachronisme grave : pour que l'on puisse parler de « réaction », il faut d'abord tenir pour acquis que les forces actives de la société tendent vers *un* progrès, idée qui ne verra pas le jour avant l'époque révolutionnaire³¹ ; dans le même sens, ce serait négliger un aspect fondamental du rapport à la temporalité qui exerça un rôle dominant durant tout l'âge classique. Pour les hommes de ce temps, la catégorie du passé n'était jamais *dé-passée* : au contraire, elle était investie d'une valeur positive, l'histoire étant d'une part un réservoir d'*exempla* qui pouvaient instruire les hommes, et les institutions séculaires de l'Ancien Régime formant d'autre part le socle sur lequel reposait l'assiette du royaume. Si celles-ci ont été contestées par bon nombre de philosophes, en revanche, les modèles esthétiques de l'Antiquité et du Grand Siècle n'ont pas été célébrés uniquement par leurs adversaires, mais bien par les individus des deux camps en présence.

C'est d'ailleurs au prisme du rapport au temps que nous désirons envisager les spécificités du discours antiphilosophique : il sera ainsi possible de montrer à la fois les

³¹ Jean Starobinski écrit d'ailleurs que « L'émergence du sens moderne de "réaction" [...] est liée à l'avènement de l'idée d'un progrès dans les institutions politiques. Il était nécessaire d'avoir un terme étroitement déterminé pour désigner l'action qui contrarie ce progrès (et donc met en cause deux acteurs opposés) par-delà l'opposition plus simple entre progression et rétrogradation (qui concerne le sens des mouvements d'un seul et même sujet) » ; Jean Starobinski, *Action et réaction : vie et aventures d'un couple*, éd. revue et corrigée, Paris, Seuil, coll. « Librairie du XXI^e siècle », 1999, p. 308.

tensions et les affinités qu'il présente avec les idées des Lumières, et ses particularités intrinsèques. Cet examen aura pour intérêt de relever certaines topiques caractéristiques du discours antiphilosophique, aussi est-ce de façon intentionnelle qu'il embrassera un cadre assez large, allant de l'*Encyclopédie* jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, et des apologistes les plus intransigeants jusqu'aux écrivains antiphilosophes les plus conciliants. Elle n'aura pas en revanche la prétention d'être exhaustive : pour chacun des aspects que nous aurons à gloser, nous nous adosserons d'abord aux travaux savants qui leur ont été consacrés, puis mettrons en lumière les topiques qui se dégagent du discours des adversaires des Lumières en ayant recours à chaque fois à des cas de figure significatifs. Des auteurs tels Louis-Antoine de Caraccioli, Jacques-Joseph Duguet, Rigoley de Juvigny et Antoine-Sylvestre Bergier, qui représentent chacun à leur manière une facette particulière du discours antiphilosophique, nous permettront néanmoins d'en dégager la logique discursive et les principes rhétoriques fédérateurs. Nous constaterons ainsi dans les deux premiers chapitres la présence d'un grand nombre de similitudes entre le discours apologétique religieux et le discours mondain sur les arts et les lettres. Au premier regard, un dramaturge tel Charles Palissot semble partager peu de choses avec un auteur figuriste de sensibilité augustinienne tel Duguet ; tous les deux appelleront pourtant de leurs vœux une régénération des mœurs de leur temps : le premier dans la sphère des lettres, en arguant de la nécessité d'entretenir un commerce avec les grands auteurs de l'Antiquité, et le second dans celui de la foi, grâce au souvenir de Jésus-Christ et des premiers chrétiens. Si par ailleurs les thèmes de régénération ou de renouvellement – qui prennent leur source dans un passé magnifié et, pour ainsi dire, exempt de vices esthétiques ou moraux – occuperont les deux premiers chapitres, nous nous attacherons précisément dans le troisième à la manière dont les antiphilosophes envisagent la

question des mœurs – réflexion qui animera, du reste, la plupart des débats qu'ils auront avec leurs adversaires.

Quelles influences et quels imaginaires viennent nourrir et féconder l'invention littéraire chez ces antiphilosophes ? Qu'est-ce qui constitue son originalité et sa spécificité ? Voilà, sommairement résumées, les deux principales questions qui ont orienté notre réflexion. Nous posons comme hypothèse que les textes antiphilosophiques constituent un lieu privilégié pour interroger une tension essentielle qui traverse toute la période entre, d'une part, le souvenir des œuvres (souvent canoniques et magnifiées) du XVII^e siècle, et, d'autre part, les courants novateurs des Lumières en matière de philosophie et d'esthétique. Mais au-delà de ce mouvement qui inscrit l'écriture antiphilosophique dans un dialogue permanent entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, il y aurait aussi dans ses productions une *originalité* qui le transcende et que nous tâcherons de mettre en évidence. De fait, si elles s'inspirent volontiers de la pensée orthodoxe du XVII^e siècle ou, comme c'est le cas des Jésuites avec Descartes, qu'elles en intègrent certaines figures à une orthodoxie redéfinie (idée qui invite naturellement à complexifier certaines des thèses monolithiques qui avaient cours jadis, chez Sartre par exemple), il apparaît fondamental dès lors d'interroger les éléments qu'elles se réapproprient et d'examiner les infléchissements qu'elles introduisent au sein même de la tradition.

Bien que l'antiphilosophie ne soit pas un phénomène spécifiquement français, nous comptons, enfin, restreindre notre étude essentiellement à la France : embrasser un cadre plus large, englobant l'Europe, voire les colonies américaines de l'Europe, risquerait de rendre cette étude trop ambitieuse, et les résultats obtenus ne pourraient être, de ce fait, que superficiels. Mais s'il est vrai que la Révolution confèrera de surcroît un statut particulier à la question de l'antiphilosophie en France, il faudra également observer que l'œuvre de certains

penseurs étrangers (rappelons-nous de l'influence exercée par le philosophe anglais Edmund Burke) aura un écho déterminant dans les débats français. Ensuite, l'année 1751 semble offrir un point de départ idéal à notre réflexion, puisqu'elle coïncide avec la publication du premier volume de l'*Encyclopédie*, le grand projet de Diderot et d'Alembert. Les ennemis des philosophes verront en effet dans cette publication – qui reçut d'abord l'aval du pouvoir, puisqu'elle parut à l'origine avec un « privilège du roi » – une véritable menace, dans la mesure où, selon eux, cette monumentale entreprise éditoriale véhicule le germe corrupteur de l'ordre social. Le projet encyclopédique semble donc, en quelque sorte, cristalliser la figure et les attributs de l'« ennemi », le rendre plus visible et, surtout, plus dangereux, puisqu'il paraît maintenant à visage découvert. À l'autre extrémité, il nous semble qu'il importe d'arrêter l'enquête avec les premiers grands penseurs de la contre-Révolution. À cette époque, marquée par d'importants bouleversements sociaux, politiques et idéologiques, les frontières entre les camps se redessinent, en fonction notamment de l'interprétation à donner aux rapports entre Lumières et Terreur, si bien que les positions se brouillent ou, pour mieux dire, se reconfigurent à partir de problèmes qui étaient étrangers à la dynamique des Lumières sous l'Ancien Régime.

Chapitre I

Rapport au temps dans la pensée religieuse

I- Rapport au temps et orthodoxie chrétienne : la lecture providentialiste de l'histoire

Interroger le rapport que les penseurs des anti-Lumières entretiennent avec les diverses catégories du temps et de la mémoire ou avec les questions de la Providence et de la prédestination, c'est s'engager dans une réflexion certes vaste, mais fondamentale à la compréhension de l'attitude qu'ils adopteront dans les différents champs du savoir. On peut évidemment songer à l'historien et à la posture qu'il privilégiera face à son objet, mais également au théoricien des mœurs, qui pourra croire que l'homme est toujours « fait de la même pâte¹ », ou, à l'inverse, estimer que sa nature est perfectible. Nous nous pencherons d'abord sur les penseurs qui ont abordé ces questions sous l'angle théologique, puisque ce sont leurs réflexions qui seront les plus représentatives des anti-Lumières – en plus d'être assez généralement reconduites par la doxa antiphilosophique. Aussi importe-il, dans un premier temps, d'aborder les différentes conjectures relatives à l'histoire et à la chronologie du monde : les disputes sur la nature de Dieu, les controverses sur la vérité de la Révélation ou sur les fondements de la religion chrétienne en général prolongent, en effet, ces débats, dont ils font sans cesse entendre l'écho.

Sans surprise, les apologistes du XVIII^e siècle resteront attachés à une stricte chronologie chrétienne. Au rebours d'un discours pyrrhonien qui, nous le verrons, est largement accrédité chez les philosophes depuis Pierre Bayle, ils aperçoivent en elle la thèse

¹ C'est Fontenelle qui, dans sa *Digression sur les Anciens et les Modernes*, écrivait que « La Nature a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne et retourne sans cesse en mille façons, et dont elle forme les hommes, les animaux, les plantes ; et certainement elle n'a point formé Platon, Démosthène ni Homère d'une argile plus fine ni mieux préparée que nos philosophes, nos orateurs et nos poètes d'aujourd'hui » ; Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, éd. établie et annotée par Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001 [1688], p. 296.

la plus claire et la plus assurée : l'abbé Pluche dira, par exemple, qu'« Un petit enfant chez les Chrétiens articule mieux la naissance & les progrès du monde que n'a fait Aristote ou Manéthon, ou le vieux Sanchoniaton² ». Le marquis de Caraccioli affirmera, pour sa part, qu'« en vain les Chinois se parent d'une Chronologie qui remonte à plus de vingt mille ans ; comme ils n'ont pour garant de cette opinion, qu'une imagination égarée qui les met sur ce point en contradiction avec tout l'Univers, leur sentiment ne mérite aucune attention³ ». On peut supposer que ce jugement sans appel sur l'autorité concédée aux annales chinoises repose moins sur une critique exhaustive et sérieuse des sources, que sur l'influence d'une certaine conception du « caractère des nations⁴ » dans l'imaginaire de l'époque, qui associe les Chinois à l'infidélité et à la fourberie⁵. En fait, la rapidité fulgurante de cette réfutation – qui tient en un trait – marque davantage le malaise des apologistes à concilier la chronologie chrétienne avec celle des pays orientaux. Les observations que les voyageurs rapportent de ces *terrae* de moins en moins *incognitae* – on n'a qu'à songer aux *Relations* des Jésuites – ébranleront significativement l'édifice des croyances généralement partagées dans l'espace européen : si l'authenticité de la chronologie biblique est moins assurée, c'est toute la vérité du Dogme qui est en péril.

Le XVIII^e siècle correspond à un tournant dans l'histoire culturelle et religieuse de la France : comme le remarque Denis Richet, pour « la première fois les conceptions

² Noël-Antoine Pluche, *Spectacle de la nature, ou Entretiens sur les particularités de l'Histoire naturelle qui ont paru les plus propres à rendre les Jeunes-Gens curieux, & à leur former l'esprit*, À Paris, Chez la Veuve Estienne, rue S. Jacques, à la Vertu ; & Jean Desaint, vis-à-vis le Collège de Beauvais, t. viii, I^e partie, p. 38.

³ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, Rédigé par l'Auteur de la Jouissance de Soi-même, À Paris, Chez Nyon, Libraire, Quai des Augustins ; à l'Occasion, 1766, p. 8.

⁴ À ce titre, on lira avec profit *L'Europe des politesses et le caractère des nations. Regards croisés*, sous la dir. de Alain Montandon, Paris, Anthropos, série « Exploration interculturelle et science sociale », 1997.

⁵ Montesquieu écrit dans *L'Esprit des lois* que « ce qu'il y a de singulier, c'est que les Chinois, dont la vie est entièrement dirigée par les rites, sont néanmoins le peuple le plus fourbe de la terre. Cela apparaît surtout dans le commerce, qui n'a jamais pu leur inspirer la bonne foi qui lui est naturelle ». Il affirmait également, un peu plus tôt, que « cette infidélité reconnue leur a conservé le commerce du Japon ; aucun négociant n'a osé entreprendre de le faire sous leur nom, quelque facilité qu'il y eût eu à l'entreprendre par leurs provinces maritimes du Nord » ; Montesquieu, *L'Esprit des lois*, dans *Œuvres complètes*, préf. de Georges Vedel, prés. et notes de Daniel Oster, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 645 et 643.

traditionnelles sont sur la défensive⁶ ». Voltaire, par exemple, ne sera pas homme à ménager l'institution ecclésiastique. Lorsque son brahmane du *Dialogue entre un brachmane et un Jésuite* affirme que, s'étant levé du pied gauche un matin, au lieu du pied droit, il est nécessairement à l'origine de la mort du roi Henri IV, il se rappelle que « C'était l'an neuf cent quatre-vingt-trois mille de la révolution de Saturne, qui revient à l'an mil cinq cent cinquante de votre ère⁷ ». Il est significatif que le personnage du brahmane soit opposé, très précisément, à celui du Jésuite : ce dernier ne serait-il pas le plus à même de comprendre que des civilisations ont pu évoluer parallèlement pendant des siècles, et que leurs chroniques historiques ne présentent pas plus d'incohérences que les nôtres – mieux, qu'elles remettent même leur véracité en doute ? Au reste, remarquera encore Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique*, la vraisemblance de tout discours historique est plus que discutable : « ils ne sont tout au plus que probables dans leur origine, quand ils ne choquent point le sens commun, et ils perdent un degré de probabilité à chaque génération. Avec le temps la fable se grossit, et la vérité se perd : de là vient que toutes les origines des peuples sont absurdes⁸ ». Au rebours d'apologistes tels Pluche et Caraccioli, qui affirment péremptoirement la vérité de la chronologie chrétienne, les philosophes et les voyageurs présentent désormais des visions concurrentes du temps qui viennent invalider le discours biblique sur les origines.

⁶ Denis Richet, *La France moderne : l'esprit des institutions*, Paris, Flammarion, 1973, p. 151.

⁷ Voltaire, *Dialogue entre un brachmane et un Jésuite*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, édition Georges Avenel, Paris, Aux bureaux du siècle, 1869, t. VI, p. 68.

⁸ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, chez Firmin-Didot frères, fils et C^{ie}, libraires, Imprimeurs de l'Institut de France, 1869, t. VII, p. 681.

Bossuet et le Discours sur l'histoire universelle

L'apologétique de la seconde moitié du XVIII^e siècle étant aux prises avec des adversaires redoutables, elle deviendra polymorphe, se fera tantôt « conciliante⁹ » – une grande part du discours antiphilosophique se convertissant progressivement aux modes et « au goût du jour¹⁰ » –, tantôt franchement lourde et érudite¹¹. Il s'agit de parer au plus pressé : en mettant en doute la chronologie évangélique, le scepticisme historique des Lumières déposait du même coup contre toute l'autorité de l'Église et de l'Écriture. Ce bouleversement majeur dans la pensée moderne prend ses racines dans le Grand Siècle, même si, « pour beaucoup d'apologistes qui publient dans les années 1680-1730, l'aveuglement des incrédules est présenté comme un fait surprenant, tant les preuves de l'existence de Dieu sont criantes¹² ». Certes, la polémique touchant la question précise de l'existence de Dieu fut moins vive au XVII^e siècle qu'au siècle suivant, une part de plus en plus importante des Lumières affirmant alors ouvertement son incrédulité – bien qu'il s'avère prudent de tempérer quelque peu cette affirmation, et de reconnaître que l'impiété dont firent preuve la plupart des philosophes ne doit pas être systématiquement assimilée à l'athéisme radical de certains groupes, notamment la célèbre « coterie holbachique ». Mais il importe à coup sûr d'ajouter aux observations de Masseau la remarque de Paul Hazard, qui affirme que les « caractères essentiels [de l'esprit des Lumières] se sont manifestés beaucoup plus tôt qu'on ne croit d'ordinaire ; qu'on le trouve tout formé à l'époque où Louis XIV était encore dans sa force brillante et rayonnante ; qu'à peu près toutes les idées qui ont paru

⁹ Voir Didier Masseau, « La position des apologistes conciliateurs », *Dix-huitième siècle*, Paris, PUF, n° 34, 2002, p. 121-130.

¹⁰ Voir Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2000, p. 273-320.

¹¹ « Cette situation divise profondément les apologistes : bien qu'étant de plus en plus nombreux, après 1750, à choisir l'adaptation au siècle, des irréductibles s'obstineront à écrire de lourds traités bien indigestes pour le lecteur moderne, comme ils l'ont sans doute été aussi pour les contemporains » ; *ibid.*, p. 210.

¹² *Ibid.*, p. 213.

révolutionnaires vers 1760, ou même vers 1789, s'étaient exprimées déjà vers 1680¹³ ». L'« audace critique » est assurément un des legs fondamentaux du Grand Siècle, et plus précisément de cette période que Hazard – et d'innombrables commentateurs à sa suite – a désigné sous le nom de « crise de la conscience européenne ».

Historiquement parlant, cette période de « crise » (1680-1715) coïncide avec le crépuscule du Roi Soleil. Alors que la construction de Versailles, les victoires militaires et les réussites économiques inspirées par Colbert ont contribué à l'éclat du règne de Louis XIV, ces succès s'estompent progressivement et s'inversent même à partir de 1680. Malgré des efforts pour freiner ce mouvement descendant, l'image du monarque absolu perd sensiblement de son lustre ; au même moment, la légitimité de la tradition chrétienne et l'authenticité de l'Écriture sont mises à l'examen. Période de déclin, l'heure est sans doute moins aux fastueuses mises en scène et à la célébration des formes reconduisant la légitimité de l'autorité politique qu'aux remises en question et au remodelage des idées – mieux, ce déclin, cette dégénérescence serait comparable à une période de « fermentation, dans tous les sens du terme, avec ses connotations malsaines et putrides et ses connotation germinatives et transformationnelles¹⁴ ». Cette idée invite naturellement à nuancer certaines des thèses monolithiques qui avaient cours jadis, chez Sartre par exemple¹⁵ : « Il n'est pas indifférent, remarquent encore Delon et Malandain, que l'adjectif tiré de "crise" soit "critique", mot

¹³ Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, édition numérique réalisée par Pierre Palpant, Paris, Le livre de Poche, coll. « Références », 1994, p. 5.

¹⁴ Michel Delon et Pierre Malandain, *Littérature française du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 17.

¹⁵ Dans son célèbre essai intitulé *Qu'est-ce que la littérature ?*, Sartre exprime en ces termes le fort consensus social qui régnait à l'époque : « au XVII^e siècle, les convictions sont inébranlables : l'idéologie religieuse s'est doublée d'une idéologie politique [...] personne ne met publiquement en doute l'existence de Dieu, ni le droit divin du monarque » ; Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1997, p. 95-96. Paul Hazard croit à l'inverse que l'esprit hétérodoxe des Lumières se trouvait déjà en germe sous le règne du roi Soleil : « Nous avons eu des contemporains sous le règne de Louis XIV, a déclaré Diderot en parlant de lui-même et des philosophes, ses frères. C'est vrai ; il a eu des contemporains sous le règne de Louis XIV, et non pas seulement dans les dernières années du Grand Roi, où nous savons bien que le corps politique et social allait se décomposant, mais beaucoup plus tôt, à une époque telle que nous n'y voyons, d'ordinaire, qu'orthodoxie assurée et majesté fulgurante » ; Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, ouvr. cité, p. 100.

leitmotiv de cette période, et tout entier tourné vers son versant positif, constructif, fertile¹⁶ ». Il est sans doute possible de filer la métaphore et d'affirmer que toutes les « audaces critiques » des Lumières à venir étaient déjà en germination, entre 1680 et 1715¹⁷. C'est le rationalisme cartésien, dont l'acte de naissance est contemporain de la révolution scientifique, qui est à l'origine de cette orientation des esprits vers l'activité critique : mais il serait faux de croire que cette dernière – tout comme la tutelle de Descartes en général – fit l'unanimité à la fin du Grand Siècle. À cet égard, la figure de Bossuet est représentative, d'une part, de la fidélité à l'ordre qu'impose la Monarchie absolue et, d'autre part, de l'attitude de respectueuse soumission à l'égard de l'Église, dépositaire de l'immuable vérité divine inscrite dans l'Évangile – et sur laquelle repose l'autorité de son magistère.

Après avoir fréquenté les mondains pendant quelques temps, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) rompit avec le siècle dès 1648, année où il donna successivement au public une *Méditation sur la Breveté de la Vie* et une *Méditation sur la félicité des saints*, toutes deux représentatives du caractère de ses œuvres futures, et notamment du rôle central qu'occupera la Providence dans sa pensée. De 1670 à 1682, il remplit la fonction de précepteur du dauphin et d'évêque à la cour. C'est en 1681, alors que son préceptorat s'achève, qu'il écrit son célèbre *Discours sur l'histoire universelle*¹⁸. Le projet initial était de composer pour son élève un abrégé de l'histoire ancienne, qui devait être précédé de réflexions sur les révolutions des

¹⁶ Michel Delon et Pierre Malandain, *Littérature française du XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 18.

¹⁷ Un colloque portant sur la « Critique des savoirs sous l'Ancien Régime » a même proposé que « si l'invention de l'intellectuel engagé, militant, occupé par les grandes affaires du temps constitue l'un des traits caractéristiques du XVIII^e siècle, les idées qui l'occupent, pour être souvent provocantes, participent néanmoins d'une réflexion amorcée depuis plus de deux siècles. Ainsi, bon nombre des questions débattues à l'époque des Lumières s'inscrivent dans le prolongement d'une tradition humaniste souvent animée par un mouvement de contestation qui, depuis la Renaissance jusqu'au seuil de la Révolution, a continuellement travaillé et façonné la République des Lettres » ; « Préface » au collectif *Critique des savoirs sous l'Ancien Régime. Érosion des certitudes et émergence de la libre pensée*, textes rassemblés et édités par Yves Bourassa, Alexandre Landry, Marie Lise Laquerre et Stéphanie Massé, Québec, PUL, coll. « Cahiers du CIERL » n° 4, 2008, p. 1.

¹⁸ Antoine Adam affirme pour sa part que « Le *Discours* fut achevé vers la fin de l'année 1679 » ; Antoine Adam, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, t. 3, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1996, p. 479.

empires : cette « préface » finit par constituer la troisième partie du *Discours*, après une première qui retraçait les « époques » de l'histoire, d'Adam à Charlemagne, et d'une seconde intitulée la « suite de la religion ». Le *Discours* est en fait traversé par deux interprétations complémentaires de l'histoire : la première est de nature religieuse, car « [...] Bossuet prétend expliquer l'histoire universelle par la chute primitive, la révélation mosaïque et la fondation de l'Église catholique. Les révolutions des Empires sont présentées dans son livre comme le résultat des interventions de la Providence, et sont “destinées à humilier les princes”, à leur rappeler le pouvoir suprême de Dieu et de son Église¹⁹ ». La seconde consiste à joindre à cette interprétation théologique des explications politiques des faits positifs : car si les princes sont impuissants, dans l'absolu, face aux interventions de la Providence, il leur importe malgré tout de bien étudier les causes particulières des « révolutions des Empires ».

Les œuvres de certains Pères de l'Église, tels Paul Orose et Salvien de Marseille, ont influencé significativement la composition de l'ouvrage de Bossuet, mais sa source principale est le *De Civitate Dei* (*La Cité de Dieu*) de saint Augustin. Sa conception du temps empruntera, de fait, le sillage qu'avait déjà tracé l'évêque d'Hippone et suppose, nous l'avons évoqué, que l'on explique « l'histoire universelle par la chute primitive, la révélation mosaïque et la fondation de l'Église catholique ». Mais, isolés dans la logique de la théologie chrétienne, ces trois événements fondateurs demeureraient incompréhensibles : ils doivent être, de surcroît, inscrits au sein d'une pensée téléologique. La Chute primitive de l'Homme, faut-il le rappeler, correspond au « péché originel » commis par les parents de l'humanité, Adam et Ève. Mais la formation du concept même de « péché originel », tel que nous l'entendons généralement, revient à saint Augustin : il assimila la « faute » au « péché de chair », suivant en cela le discrédit de la sexualité théorisé par le stoïcisme et le platonisme. L'interprétation

¹⁹ *Ibid.*, p. 480.

augustinienne de ce passage de la Genèse diffère, au reste, de celle retenue par l'islam et toute la chrétienté orientale, notamment parce qu'elle entre en contradiction avec la lettre du texte : le « fruit défendu » est celui « de la connaissance du bien et du mal », expression pouvant signifier « la conscience » par laquelle l'Homme se sépare du règne animal. L'évêque d'Hippone opéra toutefois un transfert du foyer du péché, de la *libido sciendi* à la *libido sentiendi*. Toute la postérité d'Adam se vit ainsi prisonnière des vicissitudes de la chair et condamnée à porter le poids de la faute : rendu le jouet de ses passions, l'Homme devint sujet au mal. Mais sa Chute seule n'offre qu'une intelligence bien imparfaite de la théologie de l'histoire, si nous n'y joignons l'espérance de la Rédemption. L'orthodoxie chrétienne se réclamant de la pensée augustinienne sera sensible à la séparation entre Dieu et ses créatures : ces dernières doivent se résigner à ramper sur la terre et ne peuvent espérer de salut que par la grâce. Le discours eschatologique considère que les vivants et les morts seront jugés lors de la Parousie, soit le retour du Christ à la fin des temps. Saint Augustin oppose ainsi la « cité de Dieu » à la « cité terrestre », et affirme que les justes qui ont vécu ici-bas dans le respect des lois divines seront accueillis dans la première et unis à Dieu. Il apparaît alors clairement que le moment du péché originel et celui du possible salut de l'âme lors de la Parousie constituent dans la chronologie biblique des moments de rupture temporelle fondamentaux : il y a un avant et un après le péché, comme il y a un avant et un après la rédemption ; il y a un début des temps et une fin des temps.

Disciple fidèle de saint Augustin, Bossuet fera sienne cette conception linéaire du temps. Dans ses deux ouvrages les plus significatifs des années 1680, celle-ci sera, d'une part, l'argument principal qu'il objecte à l'Eglise réformée ; de l'autre, une justification supplémentaire en faveur de la légitimité de la doctrine absolutiste – autorité que lui confère sa filiation avec la chronologie évangélique. Horst Günther remarque effectivement qu'en

« [...] tant qu'historien de la Réforme, [Bossuet] associait dans ses *Variations des églises protestantes* (1689) un travail autonome sur les sources et un jugement politique perspicace, [et qu']il s'efforça, dans le *Discours sur l'histoire universelle* (1681) de rattacher *par la ligne la plus droite possible* la monarchie française, qui avait débuté avec Charlemagne, et la création du monde²⁰ ». Le travail d'érudition que présentent les *Variations* tend vers un but unique : la démonstration que l'Église protestante a « varié » ; la logique du *Discours* tend en revanche à exposer la constance de l'Église catholique – et par corollaire, celle de la monarchie française – à travers les âges. Dans *De la manière d'écrire l'histoire* (1783), Gabriel Bonnot de Mably envisagera deux types d'« histoires universelles » qui eurent cours aux XVII^e et XVIII^e siècles ; cette distinction nous permettra de mieux comprendre la théologie de l'histoire de Bossuet et l'emploi apologétique qu'il en fait :

La première est un simple « recueil d'histoires particulières », de sorte qu'elle juxtapose les histoires de chaque nation dans un conglomerat qui, s'il peut avoir ses vertus pédagogiques, fait d'emblée abstraction de tout « sens ». La seconde, au contraire, ramène « tout à quelques peuples célèbres qui se sont succédé sur la scène du monde, et à quelques époques principales qui ont été autant de révolutions pour le genre humain ». Même si Mably dénie catégoriquement à l'historien la prétention de « vouloir pénétrer les secrets cachés de la Providence », il n'en déclare pas moins son admiration pour Bossuet dont l'histoire universelle « fera éternellement les délices » de ceux « qui sont dignes de l'entendre²¹ [...] ».

Avant que Condorcet ne présente son « tableau historique » – et avant la constitution des philosophies de l'histoire –, il fallait donc choisir entre la froide compilation des histoires « de chaque nation » et l'histoire universelle de quelques « peuples célèbres ». Cette dernière cherchait un *sens* dans la succession des époques, des empires et des différentes révolutions qui ont marqué l'humanité : la sélection des peuples à l'étude était ainsi révélatrice, très

²⁰ Horst Günther, *Le temps de l'histoire. Expérience du monde et catégories temporelles et philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque de Dante à Rousseau*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995 [1993], p. 145 ; nous soulignons.

²¹ Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, 2^e éd., Québec, Presses de l'Université Laval, « Collections de la République des Lettres », 2008, p. 27.

précisément, d'un travail *a posteriori* sur le matériau historique – ou, si l'on préfère, d'une *inventio* et d'une *dispositio* sollicitées afin de mettre en évidence le fait qu'une volonté supérieure préside à la succession des événements.

Mably ne pouvait mieux dire lorsqu'il affirmait que Bossuet avait la prétention de « pénétrer les secrets cachés de la Providence » : cette « Divine Providence », que l'Église catholique définit comme « les dispositions par lesquelles Dieu conduit avec sagesse et amour toutes les créatures jusqu'à leur *fin ultime*²² », devient chez l'évêque de Meaux le fil d'Ariane de son *Discours*. Mais comme Bertrand Binoche le signale d'emblée, le caractère pseudo-universel de sa théologie de l'histoire prêterait le flanc à la critique d'au moins deux façons : au niveau temporel d'abord, on lui reprochera notamment « de s'être arrêté à Charlemagne – c'est-à-dire là où Voltaire commence, où il devient possible de sortir des ténèbres des origines » ; au niveau spatial ensuite, on blâmera le caractère judéo-centrique de son *Discours*. En somme, résume Binoche, « Il est clair que cette pseudo-universalité fait corps avec la téléologie apocalyptique puisque c'est celle-ci qui contraint à éjecter du champ historique tout ce qui ne relève pas du *sens* par lequel s'organise celle-ci²³ ». Destiné à la formation du prince, le *Discours* ne doit pas être la vaine compilation d'une multitude de faits ne présentant *a priori* aucun intérêt pragmatique pour le futur monarque : les choix privilégiés par le précepteur doivent au contraire être marqués du sceau de l'exemplarité. Bon élève de saint Augustin, Bossuet désapprouve dans un même élan la « curiosité peccamineuse » des historiens qui auront la manie de la somme érudite ; pourtant, l'objet de son *Discours* n'en présente pas moins un caractère tant soit peu complexe, voire hasardeux, puisqu'il s'agira de

²² *Catéchisme de l'Église Catholique*, § 321 ; nous soulignons. Le *Catéchisme de Trente* définissait pour sa part la Providence comme l'action par laquelle Dieu « soutient et gouverne toute la création », avant d'ajouter que « c'est Lui qui en réalité communique le mouvement et l'action à tout ce qui se meut et à tout ce qui agit ; et de telle sorte qu'Il prévient, sans l'empêcher, l'influence des causes secondes » ; *Catéchisme de Trente*, « Chapitre deuxième – Premier article du Symbole », § VI. – Providence.

²³ Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, ouvr. cité, p. 32 ; nous soulignons.

démontrer la destinée providentielle de l'homme : en elle réside le principe persuasif de son apologétique. Bossuet affirmera d'ailleurs significativement que « la suite des Empires [...] n'est guère moins profitable, je ne dirai pas seulement aux grands princes comme vous, mais encore aux particuliers, qui contemplent dans ces grands objets, les secrets de la divine Providence²⁴ ». Mais la difficulté de l'entreprise est manifeste : si la Providence préside aux plus petites choses comme aux grands événements, on ne peut nier qu'il sera malaisé de la discerner avec assurance puisque, très précisément, elle est présente partout et en tous temps.

Afin de minimiser les discordances de l'histoire sacrée et de l'histoire profane et d'atténuer les difficultés que présente la chronologie des peuples du Levant, Bossuet restreindra quelque peu l'ambition de son *Discours* : comme nombre de commentateurs l'ont souligné, il écrit l'histoire des peuples païens et orientaux en fonction du peuple juif. Cette faiblesse argumentative s'explique à l'évidence, comme l'écrivait Binoche, par le souci de rejeter tout élément qui ne relève pas du sens par lequel s'organise sa théologie apocalyptique ; mais comme cette dernière prend appui sur une lecture de l'histoire dont le caractère est à la fois providentialiste et systématique, les chronologies concurrentes poseront problème. « La visée apologétique, écrit en effet Béatrice Guion, est revendiquée : "Dans cet ouvrage, on voit paraître la religion toujours ferme et inébranlable depuis le commencement du monde" ». Elle ajoute que « Le premier fruit de l'histoire universelle est de faire voir tout ensemble l'autorité et la sainteté de la religion, par sa propre stabilité et par sa durée perpétuelle²⁵ ». La démonstration se veut « systématique », car elle tend à intégrer tous les événements dans la logique providentielle, et à rejeter habilement les histoires particulières qui s'y introduisent mal ou qui la contredisent trop franchement. L'histoire universelle

²⁴ Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, fils et C^{ie}, 1871, p. 428.

²⁵ Béatrice Guion, *Bossuet*, Paris, PUPS, 2008, p. 112.

montre qu'une Providence divine conduit le monde ; les voies qu'elle emprunte mettent en lumière la constance de la religion : la démonstration de cette stabilité est une assurance que la vérité contenue dans l'Évangile est d'origine divine, et du même coup incontestable ; l'Église catholique, qui en est la dépositaire, est ainsi la seule qui repose sur une tradition ininterrompue dont l'autorité soit assurée.

Il allait donc de soi chez lui que les événements prennent sens en regard d'un dessein providentiel ; mais l'histoire universelle mettait également en lumière

[...] l'opposition proprement augustinienne entre l'immutabilité divine et la mutabilité propre aux « choses humaines », plus précisément aux êtres créés. Bossuet, qui adopte sans réserve l'ontologie augustinienne, ne cesse de répéter qu'« il n'y a rien de solide parmi les hommes », qu'« être créature, c'est bien peu de choses » : la créature, « tirée du néant », ne possède d'être qu'autant qu'elle le tient de Dieu²⁶ [...].

Comme le rappelle Guion, « le premier fruit de l'histoire universelle est de faire voir tout ensemble l'autorité et la sainteté de la religion, par sa propre stabilité et par sa durée perpétuelle » ; et cette « stabilité » s'incarne, si l'on peut dire, dans la « durée perpétuelle » de l'Église. Mais l'habitude de plus en plus répandue de l'herméneutique biblique, notamment chez les protestants, rendait beaucoup plus ardu l'apostolat d'un homme comme Bossuet. Le schisme de Luther entre, de fait, en contradiction avec l'affirmation de la perfection de l'Église. La critique de l'Écriture, d'une part, constitue une remise en cause de sa véracité et, corollairement, de l'autorité du magistère ; d'autre part, la pluralité des interprétations qu'il favorise est une hérésie à proprement parler, car elle s'oppose au Dogme de l'unité de la foi : le protestantisme opère un choix, un tri allant à l'encontre de cette unité, ce qui n'est pas sans risque²⁷. La doctrine de l'Église réformée rompait toute attache avec le divin et pactisait avec

²⁶ *Ibid.*, p. 114.

²⁷ Paul Hazard rappelle les périls qui, selon Bossuet, ne manqueront pas de frapper les hommes, s'ils vivent dans l'hérésie : « À cette vérité unique et immuable, l'individu doit se conformer : car si chacun s'avisait d'avoir sa vérité particulière, on aboutirait au chaos, à l'illogisme, étant évident que sur un même sujet, il ne peut y avoir des millions de vérités, ou mille, ou cent, ou dix, ou deux vérités, mais une seule. "Par là s'entend clairement la

la cité terrestre ; c'est ce que l'on devait déduire de l'un des six grands principes du protestantisme : *Ecclesia semper reformanda*²⁸. Mais l'Église était d'abord et avant tout la dépositaire de l'immuable vérité divine, *quod ubique, quod semper*, aussi l'évêque de Meaux trouvait-il aberrante l'idée qu'elle dût « se réformer sans cesse » et favoriser le libre examen de l'Évangile – minant ainsi par la base ce qui établissait son autorité.

Défenseur de l'autorité de la tradition, il montra dans son *Histoire des variations des Églises protestantes* (1689) que la religion prétendue réformée avait « varié ». C'était jeter le discrédit sur elle et engager fortement à la conversion au catholicisme, l'apologétique fondée sur l'idée de tradition ayant, observe Antoine Adam, « de quoi faire impression sur un grand nombre de Réformés » :

Car à l'exception des arminiens et des sociniens, les théologiens protestants n'osaient pas opposer franchement à l'esprit d'orthodoxie la liberté de conscience religieuse, à l'immobilité dogmatique un développement de la foi. Ils soutenaient le libre examen, mais la plupart d'entre eux n'y voyaient guère qu'un moyen de polémique contre le catholicisme romain. Ils se trouvaient donc désarmés en face d'un homme qui invoquait contre eux des valeurs reconnues par eux-mêmes, l'unité religieuse et la fixité des croyances²⁹.

La volonté que manifeste Bossuet de ramener le plus grand nombre de protestants dans le giron de l'orthodoxie s'explique par l'urgence de faire front contre l'expansion de l'esprit critique et de libre examen. Au moment où les protestants et les libertins posent sur l'histoire un regard qui progressivement met à mal la lecture providentialiste traditionnelle³⁰, les

vraie origine de *catholique* et d'*hérétique*. L'hérétique est celui qui a une opinion : et c'est ce que le mot même signifie. Qu'est-ce à dire, avoir une opinion ? C'est suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le catholique est catholique : c'est-à-dire qu'il est universel ; et sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Église..." » ; Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, ouvr. cité, p. 142-143.

²⁸ Cette expression, qui signifie que « l'Église doit se réformer sans cesse », met l'accent sur le caractère humain des institutions ecclésiastiques et reconnaît qu'elles ne sont pas infaillibles.

²⁹ Antoine Adam, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, ouvr. cité, p. 478.

³⁰ « En effet, le *Discours sur l'Histoire Universelle* est marqué par les polémiques contemporaines. Au fil des années et des additions, il devient une machine de guerre contre les libertins : Bossuet réaffirme le rôle de la Providence contre le hasard, réaffirme aussi la validité de la chronologie biblique, et s'emploie à prouver l'authenticité des livres saints. S'appuyant sur le désordre que manifeste l'histoire, qu'ils estiment régie par le hasard, les libertins concluent à l'absence de tout ordre providentiel. Contre une telle vision, Bossuet soutient

éditions successives du *Discours sur l'histoire universelle* expriment l'inquiétude grandissante de leur auteur et son désir d'endiguer le flot des écrits mettant en cause l'autorité de l'Écriture : « Alors que la seconde édition, en 1682, est quasiment identique à la première, des changements importants interviennent dans la troisième, en 1700, près de vingt ans après la première publication. Celle-ci se caractérise par de significatives additions sur l'authenticité des livres saints : l'ouvrage devient par là un plaidoyer destiné à convaincre les libertins³¹ ». En somme, la polémique mettant aux prises Bossuet et les partisans de l'esprit critique subsume la plupart des options philosophiques et théologiques qui divisent les protagonistes lors de la crise de la conscience européenne : l'autorité sur les matières historiques et religieuses revient-elle toujours à l'Église, ou bien doit-on lui préférer une raison individuelle affranchie de tout préjugé ? Le consentement général doit-il toujours l'emporter sur la conscience individuelle, ou bien *les* lumières de la raison peuvent-elles avoir prééminence sur *la* lumière divine ?

*Du consentement universel à la raison critique :
le statut de l'autorité dans l'exercice exégétique*

L'écriture du *Discours*, nous l'avons constaté, constitue un épisode important de la crise de la conscience européenne : cette période vit une rapide transformation du statut de la raison, qui refusait désormais de se soumettre sans examen à une autorité extrinsèque. L'ascendant de la tradition religieuse n'allait donc plus de soi : l'apologétique providentialiste de Bossuet, même si elle avait « de quoi faire impression sur un grand nombre de Réformés », présentait pour les érudits et pyrrhoniens de l'époque des lacunes trop

que le désordre n'est qu'apparent, et résulte d'un art caché : c'est la Providence et non le hasard qui conduit l'histoire » ; Béatrice Guion, *Bossuet*, ouvr. cité, p. 118.

³¹ *Ibid.*, p. 109.

importantes pour ne pas être contestée. Les annales des pays étrangers à l'univers judéo-chrétien posent effectivement des difficultés à l'organisation de son discours historique :

Comme les chronologistes, il fut gêné par les Égyptiens, les Assyriens, et les Chinois encore, qui demandaient tant de siècles pour le développement de leur histoire, qu'ils faisaient éclater les cadres de la chronologie sacrée. Comme le Père Pezron, il indiqua, voulant remédier à la difficulté grave, le recours à la Version des Septante, qui donne cinq siècles de plus pour loger ces gêneurs ; comme lui, il fut amené à décider, pour des raisons de date, entre deux versions de l'Écriture qui ne concordaient pas dans la mesure du temps. Jamais sans doute il n'eut d'embarras plus cruel³².

Guion dira sensiblement la même chose³³, avant d'ajouter que, si Bossuet « est hostile aux recherches érudites des chronologistes, c'est parce qu'il leur reproche d'accroître le libertinage. De fait, dans la seconde moitié du XVII^e siècle la discussion des questions chronologiques quitte une perspective purement technique pour se charger de résonances hétérodoxes³⁴ ». Ces « résonances hétérodoxes », nous les avons abondamment commentées : mise en question de la chronologie biblique, de la vérité de l'Évangile et de l'autorité de la tradition – qu'elle soit religieuse ou politique. Cette période est véritablement celle de la critique, la raison s'étant accordé la liberté de tout soumettre à l'examen, allant jusqu'à mettre en perspective l'empire philosophique du magistère en ce qui a trait à l'explication du monde.

Pour Bossuet, en revanche, la souveraineté de la conscience face à toute autorité transcendante était synonyme d'un orgueil rien moins que criminel :

Ce superbe croit s'élever au-dessus de tout et au-dessus de lui-même, quand il s'élève, ce lui semble, au-dessus de la religion qu'il a si longtemps révérée : il se met au rang des gens désabusés ; il insulte en son cœur aux

³² Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, ouvr. cité, p. 151.

³³ « Ce flottement révèle un malaise. De même Bossuet réduit-il l'antiquité des premiers empires égyptiens : Sésostris, pharaon du XIX^e siècle avant Jésus-Christ, devient le contemporain de Salomon qui a vécu neuf siècles plus tard. Les attaques réitérées contre l'"inutile subtilité" des "chicanes de chronologie" et contre "les raffinements des chronologistes" suffiraient à indiquer à quel point ces disputes l'inquiètent. De cette inquiétude témoignent encore les additions effectuées dans les toutes dernières années de sa vie » ; Béatrice Guion, *Bossuet*, ouvr. cité, p. 120.

³⁴ *Idem*.

faibles esprits qui ne font que suivre les autres sans rien trouver par eux-mêmes ; et, devenu le seul objet de ses complaisances, il se fait lui-même son Dieu³⁵.

La promotion de la raison individuelle ne serait donc que la manifestation inquiétante d'une coupable *libido sciendi* élevée au rang de vertu. L'optimisme moderne, en revanche, sera plus volontiers disposé à voir dans ce changement de paradigme une attitude qui prendra un siècle à s'énoncer positivement et que Kant rendra au mieux par la formule de « sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable³⁶ ». Significatives à cet égard sont les discussions relatives à la force de la raison individuelle face à l'argument du « consentement universel » ou de l'« assentiment général ». Le développement de l'épistémologie sensualiste ne pouvait faire l'économie d'un tel débat ; John Locke affirmera notamment, dans son incontournable *Essai sur l'entendement humain*, que « l'argument du consentement universel, utilisé pour prouver l'existence de principes innés, me semble démontrer leur inexistence : il n'y a pas en effet de principe auquel toute l'humanité donne un assentiment universel³⁷ ». Il réfute dans un même élan le fait que le « consentement universel » pût prouver quoi que ce soit, ni même qu'il y ait dans le genre humain quelque « assentiment universel ». Alors que la réhabilitation de la sensation devait passer par la réfutation de la thèse des idées innées, l'autorité accordée à la conscience du sujet allait pour sa part bénéficier de l'apport décisif du principe d'évidence cartésien, qui se donnait le droit d'octroyer une certitude épistémologique au raisonnement mené avec méthode.

On se rappellera qu'à la suite de Galilée, René Descartes avait tâché de rendre compte de la nature en termes mathématiques. Pour y arriver, il élaborait une méthode

³⁵ Jacques-Bénigne Bossuet, *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague de Clèves*, dans *Œuvres*, textes établis et annotés par l'abbé Velat et Yvonne Champaville, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006 [1961], p. 148.

³⁶ Emmanuel Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 1991, p. 43.

³⁷ John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livres I et II, trad. par Jean-Michel Vienne, Paris, J. Vrin, série « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001 [1689], p. 67.

susceptible d'appréhender l'ensemble du savoir en tâchant de le réduire à ses « principes premiers ». C'est ainsi que la véracité du *cogito* tient à une « évidence » immédiate : en ne recevant « jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle », et en ne comprenant « rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute³⁸ », Descartes veut en arriver à des propositions simples qui, dès qu'elles sont pensées, doivent être tenues pour vraies. Ces « propositions », « principes premiers » ou « intuitions » permettent d'avancer dans la connaissance au moyen de la déduction – c'est-à-dire en liant une série d'intuitions par le raisonnement. Ainsi, depuis Descartes, les différentes sphères d'investigation du réel – des sciences et de la philosophie jusqu'à la théologie – étendirent leur juridiction en raisonnant sur la base de l'évidence. Mais une des conséquences de la méthode cartésienne, on l'a vu, fut d'instituer la conscience individuelle comme autorité ultime dans la recherche de la vérité. Pour les « antimodernes³⁹ » du XIX^e siècle, cette autonomisation du sujet – qui ne devait tenir pour vrai que ce « qu'il connut évidemment être tel » – eut des répercussions sociales qui dépassent largement le simple fait scientifique. L'habitude de tout remettre en question se répandit : aussi un penseur tel Félicité de Lamennais (1782-1854), digne héritier des anti-Lumières en général et de Bossuet en particulier, dira que, dès « qu'on veut que toutes les croyances reposent sur des démonstrations, l'on est directement conduit au pyrrhonisme. Or le pyrrhonisme parfait, s'il étoit possible d'y arriver, ne seroit qu'une parfaite folie, une maladie destructive de l'espèce

³⁸ René Descartes, *Discours de la méthode*, dans *Œuvres philosophiques de Descartes*, publiées d'après les textes originaux, édition M. L. Aimé-Martin, Paris, Société du Panthéon littéraire, 1843, p. 39.

³⁹ Antoine Compagnon s'est intéressé aux antimodernes des XIX^e et XX^e siècles, c'est-à-dire à ces « modernes en délicatesse avec les Temps modernes, le modernisme ou la modernité, ou les modernes qui le furent à contrecœur, modernes déchirés ou encore modernes intempestifs ». L'antimodernité, comme il le montre dans un récent ouvrage, se trouve en germe chez les antiphilosophes qui en avaient déjà théorisé les grandes lignes ; Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 7.

humaine⁴⁰ ». Les effets de l'insoumission à tout principe d'autorité et l'habitude du scepticisme eurent pour effet évident, soutient-il enfin, de provoquer un chaos social : la Révolution.

Au rebours du principe d'évidence promu par Descartes – et avec en tête le souvenir de la Terreur – Lamennais mettra l'accent sur l'importance, à son sens fondamentale, des principes d'ordre et d'unité. Ceux-ci s'appuient au premier chef sur une conception de la nature qui serait fondamentalement « immuable » :

[P]arce qu'elle n'est que l'ordre immuablement voulu de Dieu, elle impose à l'homme des lois immuables comme elle : lois nécessaires, parce qu'elles sont l'expression de rapports nécessaires ; lois hors desquelles on ne trouve ni paix ni félicité, parce que hors d'elles il n'y a que désordre⁴¹.

Si les thèses que revendique ici Lamennais semblent présenter des airs de parenté avec celles de Bossuet, cela ne relève assurément pas du hasard : leur « politique chrétienne⁴² » repose sur une ontologie qu'on ne peut réduire à une « mathématique universelle », car les lois qui la régissent ne sont pas d'ordre scientifique, mais divin. Dans la société, le respect du principe d'ordre se traduira par l'union des hommes entre eux ; le défaut du maintien de l'ordre produira, à l'opposé, la dissolution du lien social : afin d'éviter un tel renversement, il importe que l'on prête une obéissance aveugle à l'autorité. « *Société*, avance Lamennais, signifie *union*, et là où tout se sépare et devient individuel, chacun dès lors se trouve dans l'impossibilité de se défendre contre tous, ou dans l'impossibilité d'exister : d'où il suit que le sacrifice de soi, seul principe d'ordre, est aussi le seul moyen de conservation⁴³ ». Le

⁴⁰ Félicité de La Mennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, dans *Œuvres complètes de F. de La Mennais*, Paris, Paul Daubrée et Cailleux, 1836-1837 [1823], t. II, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*, t. I, p. 225. Lamennais ajoute un peu plus loin qu'« On les reconnoît sans peine à leur antiquité, à leur universalité, à je ne sais quel caractère de simplicité, de grandeur et de force qui les distingue essentiellement, et les conserve indestructibles au milieu des révolutions des mœurs et des vicissitudes des opinions » ; *ibid.*, t. I, p. 226.

⁴² Bernard Plonger, « Entre Bossuet et Lamennais : quelques équivoques historiques de "politique chrétienne" », *Sciences religieuses*, vol. 15, n° 3, 1986, p. 277-301.

⁴³ Félicité de La Mennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, ouvr. cité, t. II, p. xi.

« sacrifice de soi » et l'abnégation au nom d'une autorité toute puissante doivent s'étendre jusqu'aux croyances, afin de « conserver l'ordre général et les êtres eux-mêmes, dont le désordre ou la violation des lois naturelles amène infailliblement la destruction⁴⁴ ». En parfaite opposition avec le principe d'évidence cartésien, la certitude et la soumission aux lois ne reposent nullement sur le jugement individuel, mais bien sur un acte de foi : « les peuples, aussi bien que l'homme, ne vivent que de foi ; ils n'existent que parce qu'ils croient ce qu'ils ne sauroient comprendre⁴⁵ ». Puisque l'on constate chaque jour que la raison individuelle est faillible, l'autorité à laquelle tous doivent obéir est la « raison générale » : les « principes premiers » étant absolument indémontrables, vouloir faire reposer les croyances sur des démonstrations devient dès lors illogique, et conduit fatalement au pyrrhonisme.

Bossuet n'aurait sûrement pas désavoué la manière dont Lamennais expose l'argument du consentement commun et les principes d'unité et d'ordre ; il n'aurait pas davantage contesté l'attaque qu'il porte contre le pyrrhonisme, qualifié de « parfaite folie » et de « maladie destructive de l'espèce humaine » : c'est à Pierre Bayle que Lamennais songe ici, au scepticisme historique qu'il popularisa et auquel les Lumières furent attachées. Mais à l'instar de la raison, qui avait accédé au statut d'instrument positif dans la quête de la vérité, le retour en force du scepticisme était paradoxalement tributaire de la doctrine cartésienne : car si cette dernière lui opposait des propositions certaines, démontrait l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme et semblait, en un mot, être un rempart contre l'indocilité des libertins, « [...] voici qu'elle affermissait le libertinage et le renforçait. Car elle préconisait l'*examen*, la *critique* ; elle exigeait impérieusement l'*évidence*, même en des matières jadis soustraites par l'autorité aux lois de l'évidence ; elle attaquait l'édifice provisoire qu'elle avait

⁴⁴ *Ibid.*, t. II, p. lxix.

⁴⁵ *Ibid.*, t. II, p. lxx.

construit pour abriter la foi⁴⁶ ». La méthode cartésienne avait ainsi frayé la voie au retour du pyrrhonisme historique.

Pour Pierre Bayle, la réfutation du principe même de « consentement universel » permettait d'abord de tracer une limite entre, d'une part, les faits, événements ou miracles que tous les siècles ont rapportés, et d'autre part, leur éventuelle véracité. De fait, sous les apparences de la vérité, des erreurs de jugement et des superstitions archaïques peuvent avoir été transmises jusqu'à nous. À partir du célèbre exemple des comètes, la discussion ne tardera pas à glisser sur des points doctrinaux. Pour Bayle,

L'opinion qui fait prendre les comètes pour des présages de calamités publiques, est une vieille superstition des païens, qui s'est introduite et conservée dans le Christianisme. Car enfin, beaucoup d'erreurs du paganisme se sont maintenues à travers les siècles, et il est facile de les retrouver dans les usages, les cérémonies, et jusque dans les croyances des chrétiens⁴⁷.

La tradition pouvait donc être entachée de certains résidus du paganisme, et ces erreurs, pour être accréditées depuis des siècles, n'en portent pas moins les marques du faux : au contraire, elles furent colportées par la crédulité naturelle de l'homme, tour d'esprit qui lui est naturel et qui entretient « les hommes dans la pensée que les effets de la nature qui avaient quelque chose de remarquable venaient immédiatement du Ciel⁴⁸ ». Au rebours de la lecture providentialiste de l'histoire de l'Église, dont le rôle est d'insister sur sa majesté et son caractère divin, Bayle ne considère donc pas que l'authenticité des Écritures aille de soi. Pire, si le consentement universel n'est qu'une « preuve qu'on avance aux incrédules quand on veut leur prouver l'existence de Dieu », de même récusera-t-il « la tradition, à laquelle les croyants attribuent le pouvoir de maintenir et de perpétuer les vérités de foi⁴⁹ ». Mais si la

⁴⁶ Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, ouvr. cité, p. 96 ; nous soulignons.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁸ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, présentation par Joyce et Hubert Bost, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 166.

⁴⁹ Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, ouvr. cité, p. 114.

critique d'authenticité dont il a été un des pionniers lui apparaît comme un estimable acquis de son époque, c'est à la condition qu'elle n'entre pas en contradiction avec sa conception de l'orthodoxie – aussi mena-t-il « un combat sans relâche contre “la critique à la mode”, dans laquelle il voyait, outre la manifestation peccamineuse de la concupiscence des yeux, un danger pour la foi⁵⁰ ». Bayle et les protestants s'employaient avant toutes choses à débarrasser les Écritures de diverses interprétations fautives accumulées par le temps.

Hostile à ces lumières de la raison dont se réclamera le nouveau siècle, Bossuet demeure fidèle à l'autorité établie et reste attaché à la défense de l'Écriture, de la Tradition, de l'Église et de la Monarchie absolue. Sa lecture providentialiste lui interdit d'inscrire le phénomène religieux dans l'histoire profane, à laquelle il ne peut se résoudre à accorder un statut positif : l'histoire du monde est celle de sa déchéance, aussi l'Homme – également déchu – ne peut être en aucun cas l'agent de quelque progrès positif. « Cette triple négation (de l'inscription du phénomène religieux dans l'histoire, de la conception de cette histoire comme progrès, de la participation responsable de l'homme à ce progrès) constitue un socle d'“impérieuse immobilité” que les Lumières allaient bientôt, de toutes parts, ébranler⁵¹ ». Son *Histoire des variations* reposait d'ailleurs sur la conviction que tout changement induit par l'évolution temporelle était le signe manifeste de l'erreur ; à l'inverse, le *Discours sur l'histoire universelle* cherchait à montrer la constance avec laquelle la Providence conduit son Église et ses créatures jusqu'à leur « fin ultime ». Les nombreuses rééditions de son *Discours sur l'histoire universelle* permettent néanmoins de croire que Bossuet, à la fin de sa vie, entre au moins minimalement en dialogue avec ses adversaires. Quoique hostile à une *libido sciendi* devenue son propre objet, il demeure tout de même attaché à une forme certaine d'érudition : elle constituera un aspect nécessaire de son système argumentatif, dans la controverse qui

⁵⁰ Béatrice Guion, *Bossuet*, ouvr. cité, p. 124.

⁵¹ Michel Delon et Pierre Malandain, *Littérature française du XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 32.

l'oppose aux protestants et aux libertins⁵². Il est conscient que sur la question, précisément, de la chronologie, les discordances entre l'histoire sainte et l'histoire profane suscitent plusieurs objections de la part de certains de ses contemporains. Mais il répondra invariablement que l'on doit, en ces matières, se reposer sur l'autorité de l'Écriture : Moïse, « le plus ancien des historiens », demeure une source indiscutable. Comme le fera ensuite Michel Delon, Antoine Adam avait déjà comparé la doctrine de l'évêque de Meaux à un « bloc immobile » : alors que se développait le mouvement de la critique, il a préféré se lier « aux docteurs de l'Augustinisme, au grand Arnauld et à Nicole », et n'a jamais voulu « admettre l'ombre même d'un développement des croyances et des traditions. Elles se présentaient à lui toutes constituées en un bloc immobile, toutes solidaires entre elles, et l'authenticité d'un seul mot de la *Genèse* lui paraissait aussi essentielle à défendre que la foi en la divinité du Christ⁵³ ».

II- Tensions entre tradition et modernité : le figurisme augustinien au temps des Lumières

La crise de la conscience européenne mettait aux prises le poids de la tradition exégétique et de la tutelle ecclésiastique avec l'essor du scepticisme et de l'autorité toute nouvelle accordée à la raison. La stricte orthodoxie défendue par Bossuet et le pyrrhonisme historique des Bayle, Simon et Spinoza composent assurément les deux points extrêmes du spectre intellectuel auquel était confronté le penseur de l'âge classique quand il devait définir son rapport à la temporalité et à l'histoire. Il serait toutefois inexact de croire que la conception chrétienne du temps se réduise à la seule théologie apocalyptique de Bossuet, car,

⁵² Sur cette question, on lira l'article de Jean-Louis Quantin intitulé « Bossuet et l'érudition de son temps », dans *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire*, Actes du colloque international de Paris et de Meaux, pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet, publiés par Gérard Ferreyrolles, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 65-103.

⁵³ Antoine Adam, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, ouvr. cité, p. 486-487.

si elle représente la posture la plus conforme au Dogme, elle n'est pourtant pas la seule. Des rapports au temps légèrement plus hétérodoxes manifestent la présence de sensibilités diverses dans la chrétienté : en ce sens, la capacité d'adaptation à l'œuvre au sein de la Compagnie de Jésus et la revendication d'un rigorisme intransigeant chez les disciples de Cornélius Jansen forment à leur tour les deux pôles constitutifs du spectre intellectuel dans le monde catholique. Dans le traditionalisme des uns et la modernité des autres, deux expériences du temps semblent à l'œuvre, deux façons d'en appréhender le cours. D'un côté, l'on retrouve le culte du passé, l'idéalisation d'un christianisme primitif ; de l'autre, la pleine acceptation du présent et l'ouverture au changement. Si la rupture avec la tradition, qu'incarnent les libertins et les disciples de Pyrrhon, fut à l'origine de la crise de la conscience européenne, les querelles qui prirent naissance au mitan du XVII^e siècle entre les jansénistes et les jésuites constituent en quelque sorte – dans l'ordre théologique – une querelle des Anciens et des Modernes.

Les deux rapports au temps que nous avons distingués se retrouvent, *mutatis mutandis*, au cœur des conflits qui les séparent : la raison individuelle désormais gratifiée d'une autonomie nouvelle se manifeste par exemple, dans l'esprit de la Société, dans une vision plus optimiste de l'Homme, dans la croyance en son libre arbitre et à la possibilité pour lui de se sauver par ses œuvres ; sourds aux suites du concile de Trente, les jansénistes s'inscrivent en revanche dans un courant plus volontiers angoissé – surtout si l'on songe au poids de la prédestination et à l'importance accordée à la question de la grâce dans leur économie du Salut. Nous pourrions évoquer la faculté typiquement jésuitique d'accommoder le message chrétien aux circonstances et aux interprétations diverses que commande la spécificité des différents « cas » ; chez leurs adversaires, en revanche, chacune des thèses des Pères de l'Église – et en premier lieu de saint Augustin –, chacune des lois du *Décalogue* ont une valeur

absolue que l'on ne peut enfreindre à aucun moment. Il ne s'agit évidemment que d'une comparaison très schématique, puisque nous n'ignorons pas que le pyrrhonisme radical d'un Bayle, par exemple, n'était pas sans heurter les membres de la Compagnie de Jésus, qui ne remettaient pas en cause l'autorité de la tradition – ou, assurément, pas à un même degré ; de même, le jansénisme ne consistait pas en un simple décalque des thèses de Bossuet : ce dernier aurait désavoué leur gallicanisme tout comme leur esprit sectaire. Avant de considérer plus en détail ces deux expériences du temps, et notamment la manière dont elles se manifestent dans les écrits des jansénistes, il importe enfin de préciser, avec Antoine Adam, qu'elles étaient déjà présentes dans le christianisme des premiers siècles ; nous aurons l'occasion de constater qu'elles ont naturellement trouvé un terrain propice à leur réactualisation au cœur des polémiques des XVII^e et XVIII^e siècles.

La « Secte » et la « Grande Église »

Dans *Du mysticisme à la révolte*, Antoine Adam évoque les débuts du christianisme en faisant appel aux concepts de « Grande Église » et de « secte⁵⁴ ». Cette dernière caractérise la communauté des premiers chrétiens, qui partageaient une vision tragique du monde : pénétrés de l'idée de la corruption universelle, ils considéraient que l'essence de leur religion était le salut par le Christ. Convaincus de faire partie d'une communauté secrète d'élus qui échapperaient au châtiment de Dieu, ils ne désiraient rien tant que de fuir le monde et d'échapper à ses séductions. Sans l'élection divine, les hommes étaient soumis à la damnation éternelle, aussi les œuvres étaient-elles impuissantes à les sauver. En butte aux persécutions, mais persuadés d'être dans le chemin de la vérité, ou bien ils se réfugièrent dans la clandestinité, ou bien ils choisirent la gloire du martyre. Avec la conversion de Constantin

⁵⁴ Antoine Adam, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 1968, p. 47-52.

toutefois, le christianisme fut promu au titre de religion officielle de l'Empire : une fois institutionnalisé, il cessa d'être une secte et devint la « Grande Église ». Il n'était plus possible de vouer la plus grande part du genre humain à la damnation éternelle, pas plus qu'il n'aurait été sage de maintenir l'anathème contre les modèles de la sagesse antique : « car comment, demande Adam, aurait-il pu vouer à l'enfer Socrate, Platon et ce Caton qui, pour la majorité des sujets de l'Empire, restait l'exemple le plus haut des vertus humaines⁵⁵ ? » Il fallut alors admettre qu'outre la croyance en la rédemption par le Sauveur, on pouvait également se sauver par les œuvres.

C'est alors qu'un déplacement important s'opéra, l'Église faisant consister le salut dans l'acceptation d'une orthodoxie et dans l'observance d'une discipline : « Pour être sauvé, le chrétien devait croire à l'enseignement de l'Église visible, et se conformer à ses règles. Condition nécessaire de son salut, c'en était aussi la condition suffisante⁵⁶ ». La nature de l'Homme était toujours viciée par le péché originel et caractérisée par son inclination au mal : si cette souillure s'effaçait encore par l'action de la grâce, le fidèle pouvait également espérer accomplir le dessein de Dieu en suivant les prescriptions de l'Église, à qui était confié le dépôt sacré de la foi. Mais la Grande Église devait dès lors être consciente à la fois de l'importance de son magistère et de sa dimension politique ; il fallait tâcher de réduire les tensions lorsque s'affirmaient des idées menaçant l'équilibre entre ce que saint Augustin appellera bientôt la Cité de Dieu et celle des hommes : elle « s'appliquait à maintenir l'esprit du christianisme, tout en ménageant les adaptations nécessaires », et pour y arriver, elle choisit d'endiguer les courants extrêmes. Au III^e siècle, elle réprima certaines sectes « où le radicalisme religieux survivait, et qui refusaient tout compromis avec l'ordre social et naturel,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁶ *Idem.*

avec toute sagesse terrestre⁵⁷ ». Jean Daniélou rappelle, dans un passage qui illustre fort bien la tension provoquée par ces deux conceptions antinomiques, que pour

[...] Novatien, l'Église s'identifie à un petit groupe de spirituels en conflit nécessaire avec la cité terrestre : c'est une église de prophètes et de martyrs. À cela s'oppose la conception des évêques. Pour eux l'Église est un peuple qui doit rassembler tous les hommes. Elle doit donc tenir compte des niveaux divers que représentera nécessairement cette accession des masses dans l'Église. Il y aura place pour une élite de spirituels. C'est à cela que correspondra le monachisme. Mais il y a place aussi pour l'immense foule des chrétiens ordinaires. [...] Cette voie est la grande voie de l'Église. Cyprien et Corneille en sont les grands témoins au III^e siècle et préparent ainsi la voie de l'épanouissement de l'Église constantinienne, tandis que les sectes de « purs », comme Eusèbe appelle les disciples de Novatien, achèvent peu à peu de se décomposer⁵⁸.

Ces deux tendances allaient être remises au jour en France au moment des querelles qui opposeront les solitaires de Port-Royal aux membres de la Compagnie de Jésus : les premiers étant plus près de la « secte » et les seconds de la Grande Église, leur expérience du temps sera vécue de manière différente. De fait, ils ne partagent pas le même « régime d'historicité⁵⁹ », ne connaissent pas une même « façon de traduire et d'ordonner des expériences du temps – des manières d'articuler passé, présent et futur – et de leur donner sens⁶⁰ ». En nous attachant principalement à la catégorie du passé, tentons maintenant de voir comment le rapport au temps, chez les jansénistes, informe leur conception de la vie et de la doctrine chrétiennes.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁸ Jean Daniélou, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1985, p. 212.

⁵⁹ Cette notion, introduite par François Hartog, est conçue comme un « outil heuristique » qui « aid[e] à mieux appréhender, non le temps, mais principalement des moments de crises du temps, ici et là, quand viennent, justement, à perdre de leur évidence les articulations du passé, du présent et du futur ». Les forces contraires qui agitent le christianisme à ses débuts trahissent bien une « crise du temps », qui trouvera plus tard un écho lorsque surviendront, aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, les controverses entre augustiniens et molinistes. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 27.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 118.

L'augustinisme et la théorie savante des figures

La naissance du jansénisme, au XVII^e siècle, s'inscrit dans un vaste mouvement qu'Antoine Adam appelle la Réformation catholique⁶¹ et prend sa source dans l'augustinisme. À la suite des débats ouverts par la Réforme protestante et le concile de Trente⁶², les relations entre grâce divine et liberté humaine dans la quête du Salut constituèrent le point d'achoppement qui allait diviser les jansénistes et les Jésuites. Ces derniers ne pouvaient qu'applaudir à la redéfinition du Dogme, qui accordait désormais à l'Homme un rôle plus important dans l'économie de son salut ; les jansénistes la contestèrent évidemment, et maintinrent leur position sur le caractère arbitraire de la grâce accordée par Dieu à ses créatures. Au V^e siècle, Augustin s'était déjà opposé au moine breton Pélage sur le même sujet : alors que ce dernier soutenait que l'Homme a en lui la force de vouloir le bien et de pratiquer la vertu, Augustin déclarait que Dieu est le seul à décider à qui il accorde sa grâce. Les bonnes ou mauvaises actions de l'Homme, sa volonté et sa vertu n'entrent plus guère en ligne de compte depuis qu'Adam a péché. Dans le dernier tiers du XVI^e siècle, le théologien louvaniste Michel de Bay (Baïus) avait de même nié la réalité du libre arbitre, proposition qui sera condamnée en 1567 par le pape Pie V. En réponse à Baïus, le jésuite espagnol Luis Molina ne tardera pas à soutenir l'existence de la grâce « suffisante » qui, comme la grâce efficace, offre à l'Homme les moyens de son salut, mais n'entre en action que par sa volonté expresse. violemment combattue par les augustinien, la doctrine de Molina avait un tel

⁶¹ Distincte de la Contre-Réforme, elle se caractérise en France par un renouveau spirituel et par la levée de grandes figures qui forment ce qu'Henri Bremond a désigné sous le nom d'« École française de spiritualité » ; Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, nouv. éd. sous la dir. de François Trémoières, Grenoble, J. Millon, 2006.

⁶² Le concile de Trente (1545-1563) soutint contre Luther que le libre arbitre, même après qu'Adam eut prévariqué, n'avait pas été éteint, mais simplement diminué et incliné au mal. Le problème épineux de la grâce et du salut n'ayant pas été résolu de manière satisfaisante pour toutes les parties, la question de la prédestination fut renouvelée et souleva de vieux débats tout au long du siècle – mais l'idée que l'Homme pût se sauver par ses œuvres se profilait déjà et annonçait un thème central de l'Humanisme renaissant.

caractère de nouveauté qu'il était malaisé pour Rome de la recevoir ; en revanche, désavouer le molinisme équivalait à affaiblir la Société, de laquelle le pouvoir pontifical était très proche. La congrégation *De Auxiliis* (1597-1607) tergiversa longtemps, puis recommanda finalement que l'on fit silence sur les questions de la grâce.

En 1628, un autre louvaniste du nom de Cornélius Jansen (Jansénius) s'opposera au collège jésuite et fera fi de la recommandation du Saint-Office : de fait, il entreprit la rédaction d'une somme théologique visant à régler une fois pour toutes le problème de la grâce en faisant une synthèse de la pensée de saint Augustin. Pour celui qui allait donner son nom à la nouvelle sensibilité augustinienne, la question est claire : « Après la chute, ni la liberté morale à l'égard du bien ni la moralité n'ont leur source dans la nature ; l'une et l'autre viennent du Saint-Esprit, unique principe de la charité. L'homme tombé n'a plus de puissance pour le bien dans l'ordre moral et ne peut que pécher⁶³ ». Contrairement à ce qu'affirmait la doctrine de la grâce suffisante embrassée par les molinistes, la grâce efficace aurait un caractère irrésistible mais ne serait pas accordée à tous les hommes. Publié pour la première fois en France en 1640, deux ans après la mort de son auteur, l'*Augustinus* y introduisait réellement le débat sur l'augustinisme. Bien accueilli par les Oratoriens et les Dominicains, il suscita immédiatement l'opposition des Jésuites. Désireux de ruiner les fondements de la morale austère de leurs adversaires, ils condamnaient déjà l'année précédente la technique des renouvellements de Saint-Cyran, qui consistait à s'abstenir de sacrements pendant un certain temps afin de faire le vide en soi et d'être plus apte par la suite à recevoir la grâce divine : selon eux, cette théologie morale trop rigoureuse ne pouvait que décourager les fidèles. La publication de deux ouvrages donnèrent toutefois « au mouvement ce qui lui manquait jusqu'alors pour constituer un courant de spiritualité original

⁶³ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, NRF Gallimard, 1998, p. 18.

et identifié comme tel : une théologie de la grâce avec l'*Augustinus* paru à Louvain en 1640 et un traité de morale pratique avec *La Fréquente communion* d'Arnauld paru à Paris en 1643⁶⁴ ». Ces deux ouvrages paraissent à une époque et dans un climat favorables à l'augustinisme : si Port-Royal est l'emblème du jansénisme, le mouvement s'étendra hors des cadres de l'abbaye et son essor, remarque à nouveau Catherine Maire,

se comprend en liaison avec les deux phénomènes qui ont achevé d'imposer la figure du Dieu séparé, au-delà de sa première cristallisation dans la Réforme : l'affirmation de l'État de droit divin et de « l'État de la raison d'État », dont la France de Richelieu est le théâtre par excellence, et l'avènement de la science mécaniste, dont Descartes illustre les bouleversantes conséquences métaphysiques à partir de son *Discours de la méthode* de 1637. D'où cette intense perception des suites religieuses et morales de l'éloignement de Dieu par rapport au monde qui envahit le catholicisme français dans la seconde moitié du XVII^e siècle. En 1640, l'*Augustinus* tombe en quelque sorte à pic pour formuler la théologie de l'irrémissible scission entre Dieu et les hommes⁶⁵.

Bref, si l'augustinisme français du XVII^e siècle s'attache particulièrement à la question de la prédestination et à l'idée de « l'éloignement de Dieu par rapport au monde », celles-ci sont exacerbées par la politique d'un Richelieu qui désire que tous les pouvoirs du royaume – même religieux – reposent entre les mains du monarque, et par certaines conséquences qu'il était possible de tirer de la théorie cartésienne de l'« animal-machine » – on songera notamment à l'abandon de la thèse de l'existence d'une substance spirituelle pour expliquer la formation de la pensée, au profit d'une interprétation matérialiste. L'opposition entre la « cité de Dieu » et la « cité terrestre », que nous avons déjà développée, sera donc vécue de façon particulièrement dramatique par les augustiniens de l'époque. Toutefois, afin de mieux envisager la manière dont s'exprimera ce bouleversement chez les jansénistes des XVII^e et XVIII^e siècles, il est essentiel de rappeler certains aspects du rapport que saint Augustin entretient avec le temps.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 24.

Le figurisme augustinien

Au cœur de la pensée et de la sensibilité de l'évêque d'Hippone repose la conviction que le temps ne constitue pas une nécessité, mais un défaut : le domaine du temporel est indissociable de la cité terrestre et, à l'instar de cette dernière, connaîtra un début et une fin. Horst Günther ajoute que le « concept de temps est également incomplet sans le concept d'éternité, qui ne s'oppose pas simplement à lui, mais l'englobe et le pénètre. Ce concept qualitatif d'éternité a été perdu par la pensée moderne qui tente de le dissiper dans une extension illimitée ou infinie du temps. Il faut penser l'éternité au-dessus du temps⁶⁶ ». L'éternité est aussi distincte du temps que la cité de Dieu l'est de la cité des Hommes : en effet, le monde va en dépérissant précisément parce qu'il débute avec le temps, qui est une conséquence directe de la Chute, soit la scission avec l'éternité. Toute idée de progrès se trouve du coup impensée et impensable chez saint Augustin, qui fondera plutôt « sa conception de l'histoire, avec Eusèbe et saint Jérôme, sur la vieille théorie des *aetates*, [...] parce qu'elle signifie un vieillissement du temps. Dans son déroulement, le temps met au jour beaucoup de choses étonnantes, admirables et destructrices, mais rien de tout cela n'a de signification pour l'histoire sainte⁶⁷ ». Le monde a connu et connaîtra différents âges, puis une fin – alors que la cité de Dieu est immuable et transcendante. Douze siècles plus tard, la conception augustinienne de l'histoire demeurera sensiblement la même ; parmi mille exemples, nous pouvons songer à la mère Angélique Arnauld qui, en 1637, assure que « Le monde se corrompant tous les jours davantage, nous sommes obligés de nous en séparer toujours davantage⁶⁸ ». Cette affirmation reflète au mieux la pensée augustinienne, où le

⁶⁶ Horst Günther, *Le temps de l'histoire*, ouvr. cité, p. 21.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁸ Citée dans Marie-Josée Michel, *Jansénisme et Paris (1640-1730)*, Paris, Klincksieck, 2000, p. 227.

sentiment de rupture avec le divin peut être compris comme une séparation que l'on pourrait qualifier de « spatiale », mais dont les effets douloureux ne peuvent être ressentis que par l'impression laissée par le temps qui passe : « C'est ainsi qu'il a commencé l'œuvre de ses *Confessions* : "Notre cœur est toujours agité de trouble et d'inquiétude jusqu'à ce qu'il trouve son repos en vous" ("Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" – *Conf.*, I, 1)⁶⁹ ». La toute-puissance de Dieu s'exprime négativement par l'impuissance foncière de la créature déchue, par l'inquiétude qui l'habite et par l'impossibilité pour elle de faire son salut sans le concours de la grâce ; sa souffrance ne la quittera qu'à la fin des temps, c'est-à-dire dans le sein du Seigneur et de l'éternité. Au reste, le V^e siècle est une époque généralement marquée par l'impression dominante de l'attente imminente de la fin du monde, et conçoit cette dernière comme une « métamorphose de sa temporalité en éternité » : « L'ange de l'Apocalypse affirme dans son serment "qu'il n'y aura plus désormais de temps" (Ap 10, 6 ; selon la Vulgate : "Quia tempus non erit amplius"⁷⁰). » Une pareille anthropologie, où toute idée d'évolution est évacuée et où toute espérance réside dans la seule grâce, donnera, on s'en doute, une couleur particulièrement sombre à l'exégèse biblique augustinienne.

Cette dernière s'inscrit, du reste, au sein de la tradition figurative, qui serait parvenue à son « plein épanouissement, nous dit Erich Auerbach, chez presque tous les auteurs de l'Église latine [...] à partir du IV^e siècle⁷¹ ». Tertullien, dès le III^e siècle, évoque dans son *Adversus Marcionem* le personnage Hoshéa, auquel Moïse donnera plus tard le nom de Josué :

On se mit à l'appeler Jésus [...] ce qui, on le remarquera d'emblée, était une *figura* de ce qui devait venir. Car Jésus-Christ allait introduire un second peuple, c'est-à-dire nous-mêmes, qui sommes nés dans le désert de ce siècle, en une terre promise ruisselant de miel et de lait, c'est-à-dire la possession de la vie éternelle, dont rien n'égale la douceur ; et tout cela allait s'opérer non pas par la médiation de Moïse, c'est-à-dire par la

⁶⁹ Horst Günther, *Le temps de l'histoire*, ouvr. cité, p. 26.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁷¹ Erich Auerbach, *Figura*, traduit et préfacé par Marc André Bernier, Paris, Belin, coll. « L'Extrême contemporain », 1993, p. 38.

discipline de la Loi, mais par la médiation de Jésus, c'est-à-dire par la grâce de l'Évangile [...] ; par conséquent, cet homme, destiné à figurer ce sacrement, est même consacré en *figura* par le nom du Seigneur, et on l'a appelé Jésus⁷².

De multiples exemples de ce type de lecture se retrouvent chez saint Augustin⁷³, celui-ci interprétant d'un bout à l'autre l'Ancien Testament à la lumière de l'interprétation figurative – aussi est-ce sans surprise qu'il « en recommanda vivement l'usage dans la prédication et l'apostolat et la fit s'épanouir⁷⁴ ». Très sensible à la dimension eschatologique de la temporalité chrétienne, Augustin accorde également une grande importance à la question des origines : ce qui a jeté l'Homme dans le monde temporel et ce « par quoi Caïn a fondé la “civitas terrena”, Romulus le réitère sur son frère Remus. L'État terrestre est doublement fondé sur le sang et l'injustice⁷⁵ ». L'auteur des *Confessions* veut montrer la misère du genre humain par le truchement d'une interprétation figurative fondamentalement pessimiste : comme l'observe avec justesse Günther, « Tandis que d'ordinaire l'interprétation figurée confirme et vénère, dans l'Ancien Testament, l'annonce d'un événement sacré avec son accomplissement dans le Nouveau Testament, elle devient ici une preuve du malheur de ce monde. L'histoire du monde est une histoire du malheur⁷⁶ ». Cette apologétique produira un effet terrassant sur les esprits, au moins jusqu'à Pierre Bayle.

Un apport de l'évêque d'Hippone à cette méthode nous apparaît incontournable afin de bien comprendre la manière dont elle se déploiera aux XVII^e et XVIII^e siècles, spécialement chez les auteurs partageant une sensibilité augustinienne : l'exégèse étant naturellement tournée vers le passé pour comprendre le présent, cet exercice permet également de diriger son regard vers l'avenir. Si les faits historiques sont ancrés dans une

⁷² *Ibid.*, p. 31-32.

⁷³ Auerbach en donne plusieurs exemples, dans *ibid.*, p. 42-43.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁵ Horst Günther, *Le temps de l'histoire*, ouvr. cité, p. 50.

⁷⁶ *Idem.*

réalité concrète, la figure en elle-même (le *typos*⁷⁷) recèle une dimension intemporelle, aussi Augustin proposa-t-il la possibilité qu'une figure puisse s'actualiser dans deux « accomplissements⁷⁸ » successifs ou, plus correctement, que l'accomplissement d'une figure puisse n'être que la nouvelle « ombre » d'un événement dont l'accomplissement est encore à venir :

[...] chez Augustin, l'opposition des pôles « figure » et « accomplissement » fait [...] place parfois à un processus qui s'effectue en trois temps : la Loi, ou l'histoire des Juifs, donnée pour une *figura* prophétique de la venue du Christ ; l'Incarnation, à la fois comme accomplissement de cette *figura* et comme nouvelle promesse de la fin des temps et du Jugement dernier ; et, enfin, l'avènement futur de ces événements en tant qu'ultime accomplissement⁷⁹.

La figure étant inscrite « dans la perspective intemporelle de l'éternité », Augustin pourra dire, après Tertullien, « que l'avenir est représenté en figure par les événements passés [et] qu'il n'y a aucune *differentia temporis* ("différence temporelle") pour Dieu⁸⁰ ». Dans la perspective figuriste, le temps n'est pas linéaire : Dieu est omniscient et transcende tous les âges. La compréhension des rapports que les événements historiques de l'Évangile entretiennent entre eux (*l'intellectus spiritualis*) n'est donc possible qu'en vertu d'un axe interprétatif vertical : les événements ne s'articulent pas en fonction d'une liaison de continuité, mais d'après des rapports de concordances ou de ressemblances qui permettent de percevoir la relation qu'ils ont entre eux. Les jansénistes des XVII^e et XVIII^e siècles allaient être sensibles à ces deux aspects de la *figura* que leur a légués saint Augustin : d'abord,

⁷⁷ Au contact de la culture hellénistique, le terme *figura* a connu dès le I^{er} siècle un enrichissement conceptuel important. Mais l'emploi qu'on en fit révéla la subsistance du sens primitif, attaché à sa dimension matérielle : ainsi, à partir du terme *typos* (« marque, empreinte ») s'était répandu vers la même époque un usage de *figura* entendu comme « empreinte d'un sceau ». Auerbach ajoute que « l'histoire vénérable » de cet usage « va d'Aristote [...] en passant par Augustin [...] et Isidore [...] jusqu'à Dante » ; Erich Auerbach, *Figura*, ouvr. cité, p. 13.

⁷⁸ « Tertullien utilise à cette fin l'expression *figuram implere* (*figuram sanguinis sui salutaris implere* ; "accomplir la *figura* de son sang rédempteur") ; ou *confirmare* (*Christo confirmante figuras suas* ; "le Christ confirmant ses *figurae*") » ; *ibid.*, p. 34. Désormais, nous parlerons soit de la figure, soit de l'accomplissement, pour désigner chacun de ces deux événements.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 47-48.

sa dimension intemporelle – ou anhistorique – qui permet d'envisager l'histoire moins selon une perspective linéaire et continue qu'en fonction de rapports de ressemblances ; ensuite, sur cette idée que nous venons d'évoquer – et qui sera réactualisée dans un nouveau contexte, au XVII^e siècle – voulant que l'accomplissement d'une figure puisse devenir à son tour la figure d'un nouvel accomplissement.

Le figurisme pascalien

Les *Pensées* de Pascal constituent un cas représentatif de l'emploi, chez un janséniste, du figurisme dans l'interprétation de l'Évangile. L'article X, intitulé « Les Figuratifs », expose de façon exemplaire l'idée selon laquelle il faut appréhender le sens que présentent les faits historiques moins selon une perspective linéaire que verticale – ou, si l'on préfère, en fonction de rapports de ressemblances et non de causalité. À l'instar de saint Paul, cette apologétique se voulait également une arme rhétorique efficace afin de discréditer le judaïsme et d'exalter, dans un même élan, la vérité du catholicisme. Les épîtres pauliniennes, on s'en rappelle, proposaient une interprétation de la première Alliance qui entraînait effectivement en opposition avec celle du judaïsme : les événements relatés dans l'Ancien Testament n'auraient de valeur qu'en vertu de la relation qu'ils entretiennent avec ceux du Nouveau Testament, l'*intellectus spiritualis* venant marquer avec force la dignité et la majesté divine de ce dernier. Saint Paul opposait aux Juifs, qui désiraient interpréter la Loi de façon littérale, une lecture figuriste qui avait essentiellement pour objectif de « [...] dépouiller l'Ancien Testament de son caractère législatif et [de] montrer qu'il s'agit seulement de l'ombre de ce qui devait venir [...] : l'ancienne Loi est surmontée et dépassée, elle n'est plus qu'une ombre et un *typos* ; son observance est devenue inutile et même pernicieuse depuis

que le Christ a tout accompli et opéré la Rédemption par son sacrifice⁸¹ [...] ». En tâchant de miner l'autorité législative de l'Ancienne Alliance, saint Paul mettait en évidence la volonté de plusieurs chrétiens de rompre toute attache avec le judaïsme : pour eux, l'Ancien Testament ne constituait plus le livre de la Loi, mais celui de la promesse et de la préfiguration du Christ. Pascal s'attache de même à une lecture de l'Évangile s'appuyant sur l'idée que l'Ancien Testament n'a qu'une valeur figurative : il affirme dans la pensée 673 que

La religion des Juifs a [...] été formée sur la ressemblance de la vérité du Messie ; et la vérité du Messie a été reconnue par la religion des Juifs, qui en était la figure.

Dans les Juifs, la vérité n'était que figurée ; dans le ciel, elle est découverte.

Dans l'Église, elle est couverte, et reconnue par le rapport à la figure.

La figure a été faite sur la vérité, et la vérité a été reconnue sur la figure⁸².

La filiation avec saint Paul et saint Augustin est on ne peut plus manifeste ; mais contrairement à ces derniers, l'auteur des *Pensées* ne semble toutefois guère avoir pour préoccupation d'ancrer les réalités spirituelles dans des événements historiques concrets – lever le voile sur les vérités que ces réalités charnelles renferment constituant pourtant l'exercice exégétique à proprement parler.

La spécificité et la force de l'interprétation figuriste pascalienne s'adosent sans doute moins à la prétendue réalité des faits décrits dans l'Ancien Testament qu'à une construction discursive logique, semblable à l'argument du pari qu'il emploie ailleurs dans les *Pensées*. Certes, il ne nie pas que les choses devaient se produire comme elles se sont produites, car « Si Adam n'eût point péché, et que Jésus-Christ ne fût point venu, il n'y eût eu qu'une seule alliance, qu'un seul âge des hommes, et la création eût été représentée comme faite en un seul temps⁸³ ». Ce qui se dégage pourtant du texte est que les événements exposés dans

⁸¹ *Ibid.*, p. 57.

⁸² Blaise Pascal, *Pensées*, chronologie, introduction, notes, archives de l'œuvre, index par Dominique Descotes, Paris, Garnier-Flammarion, 1976 [1670], p. 244.

⁸³ *Ibid.*, p. 240.

l'Ancien Testament n'ont en soit qu'une valeur toute relative, Pascal allant jusqu'à les comparer à de « sots contes » ; ce qui importe davantage est ce vers quoi ils pointent :

De deux personnes qui disent de sots contes, l'un qui a double sens entendu dans la cabale, l'autre qui n'a qu'un sens, si quelqu'un, n'étant pas du secret, entend discourir les deux en cette sorte, il en fera même jugement. Mais si ensuite, dans le reste du discours, l'un dit des choses angéliques, et l'autre toujours des choses plates et communes, il jugera que l'un parlait avec mystère, et non pas l'autre : l'un ayant assez montré qu'il est incapable de telle sottise, et capable d'être mystérieux, l'autre, qu'il est incapable de mystère, et capable de sottise⁸⁴.

Il écrit plus loin que, puisque les prophètes avaient « trop bon sens » pour écrire des sottises, il faut donc logiquement qu'ils aient parlé « avec mystère », et que « Le véritable sens [des Écritures] n'est donc pas celui des Juifs⁸⁵ ». Pascal ira plus loin en disant que parfois même la parole est « fausse littéralement » : cela ne l'empêche nullement d'être « vraie spirituellement » : « *Sede a dextris meis*, cela est faux littéralement ; donc cela est vrai spirituellement⁸⁶ ». Ces expressions étaient destinées à faire comprendre aux hommes, qui sont d'une nature bien inférieure à celle de Dieu, des vérités qu'ils n'auraient pu entendre par ailleurs. En affirmant qu'une telle formule « ne signifie autre chose, sinon que l'intention que les hommes ont en faisant s'asseoir à leur droite, Dieu l'aura aussi », et que « c'est donc une marque de l'intention de Dieu, non de sa manière de l'exécuter⁸⁷ », Pascal cherche peut-être non seulement à faire entendre un des fondements du figurisme, mais également à

⁸⁴ *Ibid.*, p. 250. Pascal exprime dans un autre passage l'idée selon laquelle l'importance des épisodes relatés dans la Bible dépend moins de leur véracité que de leur signification : « Qu'on lise le vieil Testament en cette vue, et qu'on voie si les sacrifices étaient vrais, si la parenté d'Abraham était la vraie cause de l'amitié de Dieu, si la terre promise était le véritable lieu de repos ? Non ; donc c'étaient des figures. Qu'on voie de même toutes les cérémonies ordonnées, tous les commandements qui ne sont pas pour la charité, on verra que c'en sont les figures. Tous ces sacrifices et cérémonies étaient donc des figures ou sottises. Or il y a des choses claires trop hautes, pour les estimer sottises » ; *ibid.*, p. 247.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 248.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 249.

⁸⁷ *Idem.*

convaincre les libertins que les mystères divins ne reposent pas sur des rêveries sans fondement⁸⁸.

Figurisme et persécution sous l'Ancien Régime

Nous avons évoqué le contexte dans lequel s'est développé le jansénisme : s'inscrivant dans un courant augustinien dont l'âpreté domina particulièrement la seconde moitié du XVII^e siècle, l'influence de ce christianisme d'expiation – dont l'ascendant s'étendait bien au-delà des cercles étroits du jansénisme militant⁸⁹ – alliait au rigorisme moral une théologie et une pastorale d'inspiration patristique. Le recours aux Saints Pères – et spécialement à saint Augustin – nourrissait donc à la fois le souvenir magnifié de l'Église primitive et l'idéal d'un catholicisme sévère qui ne ménage pas l'effroi aux pécheurs⁹⁰. Les Solitaires vivaient ainsi, nous l'avons constaté avec l'exemple de la mère Angélique Arnauld, dans la certitude que le monde se dégradait sous l'effet corrupteur du temps. Représentative de ce primitivisme janséniste dominé par l'esprit de contrition est *La Fréquente communion* d'Arnauld, livre qui « rendit la confession plus dramatique, et plus difficile l'absolution⁹¹ ». L'auteur prétend rétablir le sacrement dans sa forme première en s'attachant à observer la discipline des Pères de l'Église. Il veut restaurer l'ancienne pratique de la pénitence, « altérée par un relâchement, qui s'étoit glissé peu à peu dans les mœurs de la plus grande partie des

⁸⁸ Il n'est sans doute pas exagéré de voir dans la pensée 650 une forme de précaution oratoire qui leur est destinée : « Il y a des figures claires et démonstratives, mais il y en a d'autres qui semblent un peu tirées par les cheveux, et qui ne prouvent qu'à ceux qui sont persuadés d'ailleurs » ; *ibid.*, p. 239.

⁸⁹ À ce titre, on lira avec profit l'ouvrage de Jean-Louis Quantin intitulé *Le Rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, coll. « Histoire du christianisme », 2001. L'auteur insiste sur le fait que le rigorisme chrétien de l'âge classique constitue une doctrine de théologie morale somme toute assez familière, spécialement dans le catholicisme – et, effectivement, plus spécialement au sein du jansénisme.

⁹⁰ L'abbaye de Port-Royal symbolisa ce retour à une attitude primitiviste, spécialement à partir 1656, année où Arnauld fut condamné et exclu de la Sorbonne, et où Pascal commença l'écriture des *Provinciales* qui, par un humour grinçant, fustigeaient la morale relâchée des Jésuites – faisant par la même occasion le procès des théologiens laxistes qui osaient s'en prendre au Grand Arnauld.

⁹¹ Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1990, p. 84.

Chrétiens⁹² ». À rebours du concile de Trente, qui avait initié un processus de « désangoissement » en promouvant une « pastorale de la responsabilité humaine, encadrée par l'Église, soutenue par la fréquentation des sacrements⁹³ », Arnauld rouvrait la voie à une « pastorale de la peur ».

L'on peut sans doute affirmer que l'idiosyncrasie du jansénisme, face au mouvement plus général de l'augustinisme, émergera réellement à partir de la première condamnation de l'*Augustinus*. En 1642, l'autorité pontificale se prononce contre l'ouvrage dans la bulle *In Eminentissimis*. D'ailleurs, cette bulle ne sera pas la dernière qui touchera directement l'ouvrage du louvaniste : dix ans après qu'Urbain VIII eut sévi contre celui-ci, Innocent X tentera de mettre un frein à l'expansion du jansénisme qui trouvait de plus en plus de partisans. En proclamant la bulle *Cum Occasione*, il ne se contentait pas de mettre en doute l'orthodoxie de l'ouvrage, mais y dénonçait positivement la présence de cinq propositions dites hérétiques. Arnauld déclara se soumettre au jugement de Rome, mais prit soin de distinguer le « fait » et le « droit » : dans les faits, il désapprouve ces propositions, mais nie qu'elles se trouvent dans l'œuvre de Jansénius. En 1656, Alexandre VII renouvela la censure des propositions avec la bulle *Ad Sacram*. Dans l'intervalle, Mazarin avait convoqué les évêques en 1654 et 1655 et leur avait fait signer un « Formulaire » par lequel ils désavouaient la doctrine de Jansénius, tout en recommandant la signature à tous les ecclésiastiques. Sans surprise, on joignit à la nouvelle bulle papale le formulaire de Mazarin, dont les dernières lignes se lisaient comme suit :

[J]e condamne de cœur et de bouche la doctrine des Cinq propositions de Cornelius Jansenius contenues dans son livre intitulé *Augustinus*, que ces deux papes et les évêques ont condamnée ; laquelle doctrine n'est point

⁹² Antoine Arnauld, *De la fréquente communion*, dans *Œuvres*, t. XXVII, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964-1967, p. 120.

⁹³ Alain Tallon, *Le Concile de Trente*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

celle de saint Augustin, que Jansenius a mal expliquée, contre le vrai sens de ce saint docteur⁹⁴.

Mais comme les autorités ecclésiastiques n'entendaient pas tolérer plus longtemps la distinction du « droit » et du « fait » promue par Arnauld et Pascal, plusieurs prêtres et religieuses refusèrent de signer le Formulaire. Louis XIV demandera en 1661 la dispersion des pensionnaires et des novices de Port-Royal-des-Champs et de Port-Royal-de-Paris. Ces événements forment le premier épisode du martyre de Port-Royal.

Tandis qu'elles attendaient de savoir si elles allaient être dispersées ou soumises à une nouvelle abbesse, mère Angélique de Saint-Jean avait d'ailleurs significativement comparé les religieuses de Port-Royal « à ces Martyrs condamnez aux bêtes, qui sont exposez au milieu de l'amphitheatre pendant qu'on lâche les Ours et les Lions contr'eux, et qui n'ont qu'à attendre lequel ce sera qui se viendra jetter sur eux et les mangera⁹⁵ ». La réaction des jansénistes s'inscrit parfaitement dans la logique de l'interprétation figuriste de la persécution, et le cas de mère Angélique de Saint-Jean montre de façon exemplaire le lien fondamental qui unit leur *figura* au supplice des premiers chrétiens. Jean Daniélou rappelle à juste titre que le rapport même des premiers chrétiens à leur martyre ne peut être compris qu'en vertu de la relation fondamentale qu'il comporte avec celui de Jésus :

Victoire sur Satan, le martyre est *configuration* à la Passion du Christ. Mais il est aussi *transformation* en Dieu et *configuration* à la résurrection. Cette aspiration au martyre, comme voie vers la totale *transformation* en Jésus-Christ, qui apparaît déjà chez saint Paul, a trouvé sa plus haute expression dans l'*Épître aux Romains* d'Ignace d'Antioche. Dans aucun texte le martyre, comme participation mystique à la mort et à la résurrection du Christ et comme réalisation parfaite par le chrétien de son essence, n'apparaît davantage : « Il est bon pour moi de mourir pour m'unir au Christ Jésus. C'est lui que je cherche, qui est mort pour moi ; lui que je

⁹⁴ Texte du Formulaire tiré de Jean-Pierre Chantin, *Le jansénisme. Entre hérésie imaginaire et résistance catholique*, Paris, Cerf, 1996, p. 24 : « Je me sou mets sincèrement à la Constitution de notre Saint-Père le pape Alexandre VII du 16 octobre 1656. Je reconnais que je suis obligé en conscience d'obéir à ces Constitutions, et je condamne de cœur et de bouche la doctrine des Cinq propositions de Cornelius Jansenius contenues dans son livre intitulé *Augustinus*, que ces deux papes et les évêques ont condamnée ; laquelle doctrine n'est point celle de saint Augustin, que Jansenius a mal expliquée, contre le vrai sens de ce saint docteur ».

⁹⁵ Citée dans Jean-Louis Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église*, ouvr. cité, p. 585.

veux, qui est ressuscité pour nous. [...] Permettez-moi d'être un *imitateur* de la Passion de mon Dieu... [...]. » Ailleurs être martyr c'est devenir « vrai disciple⁹⁶ ».

En « imitant » la passion du Christ, poursuit Daniélou, les premiers chrétiens aspiraient véritablement à *devenir* de nouvelles figures du Christ lui-même ; l'intemporalité de la *figura* fait en sorte que les Solitaires de Port-Royal peuvent eux-mêmes se « former » à l'image des chrétiens des catacombes, malgré les quatorze siècles qui les séparent. De même, de l'imitation des premiers chrétiens à celle du Christ, il n'y aura pour les solitaires de Port-Royal aucun écart : Catherine Maire remarque par exemple que, « [...] dans les journaux et les relations de captivité, rédigés à la même époque par les religieuses dispersées ou enfermées à Port-Royal de 1665 à 1669, la mystique eucharistique évolue vers la thématique de la passion⁹⁷ ». C'est ce que laisse entendre mère Angélique Saint-Jean, qui affirme que Jésus-Christ « nous a voulu associés à son sacrifice, pour l'honorer par une adoration de *conformité* et d'*imitation* qui nous rende des hosties comme lui pour être immolées à Dieu par la même manière qu'il s'immole à son père⁹⁸ ». Loin de refroidir la ferveur des jansénistes, l'emploi de la force venait donc au contraire « authentifier leurs protestations de fidélité à l'Église primitive », et parce qu'ils étaient « enivrés de leurs propres souffrances et tout nourris de rêves d'héroïsme », les tourments qu'ils éprouvaient leur fournissaient autant de raisons de s'opiniâtrer et de résister. Pour eux, résume admirablement Quantin, « la vie des saints antiques se confondait avec la geste des modernes défenseurs de la vérité⁹⁹ ». Leur compréhension du temps présent s'articulant autour de rapports de concordance avec « la vie

⁹⁶ Jean Daniélou, *L'Église des premiers temps*, ouvr. cité, p. 134 ; nous soulignons.

⁹⁷ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 476.

⁹⁸ Citée dans *idem* ; nous soulignons.

⁹⁹ Jean-Louis Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église*, ouvr. cité, p. 151.

des saints antiques » a ainsi permis « à la potentialité héroïque présente dans [l]a mystique eucharistique de s'accomplir¹⁰⁰ ».

Il n'est pas étonnant que la figure de Port-Royal en soit venue à cristalliser le mouvement janséniste : ce phénomène répondait à la logique de leur théologie de l'histoire et donnait du même coup un sens aux nombreuses persécutions qu'ils eurent et auront encore à essuyer. Car enfin, les jansénistes assistèrent de 1701 à 1713¹⁰¹ à la réouverture de la querelle du Fait et du Droit qui devait conduire à la promulgation de la bulle *Unigenitus* et, ultimement, « [...] à la condamnation d'un second *Augustinus* : le *Nouveau Testament en français accompagné de Réflexions morales*¹⁰² » du père oratorien Pasquier Quesnel. Ce sont les nombreuses similitudes dans les attaques portées contre les disciples de Jansénius, d'une décennie à l'autre – littéralement : leur répétition – qui allaient inciter ces derniers à une lecture figuriste des événements. Le souci de la mémoire et de la célébration de Port-Royal constituera à la fois l'aboutissement de leur théologie de l'histoire, le cœur de leur apologétique et l'outil publicitaire par excellence de la défense face à la bulle *Unigenitus*.

En 1708, le roi demande à Clément XI une condamnation finale du jansénisme ; celle-ci se traduira par une bulle contre le livre de Quesnel, qui sera finalement publiée en 1713 : la bulle *Unigenitus Dei Filius* sanctionne cent une propositions extraites des *Réflexions morales*, considérées comme la somme de la doctrine janséniste. Mais l'*Unigenitus* ne mettra pas fin au courant néo-augustinien, loin s'en faut. Car en s'en prenant aux *Réflexions morales*, elle n'attaquait pas seulement les jansénistes : l'ouvrage de Quesnel développait nombre d'idées gallicanes et richéristes, aussi une partie du clergé voyait-elle dans cette condamnation

¹⁰⁰ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 476.

¹⁰¹ « Si la question du Formulaire n'avait pas été reposée *in extremis* en 1701 par le cas de conscience, entraînant après elle la remise en cause du silence respectueux par la bulle *Vineam* en 1705, puis la censure pontificale d'un nouvel *Augustinus* en 1713, les derniers jansénistes auraient tranquillement poursuivi leurs travaux de diffusion des Écritures et leur mission éducatrice » ; *ibid.*, p. 45.

¹⁰² *Ibid.*, p. 41-42.

une remise en cause des privilèges de l'Église de France ; elle incommodait également, comme nous aurons l'occasion de le constater, le milieu parlementaire. La bulle permit ainsi au jansénisme moribond de trouver un second souffle en provoquant un grand mouvement d'opinion publique – sans doute le premier de cette ampleur – dans le royaume : « En pratique, l'*Unigenitus* va démultiplier l'ampleur de tout ce qu'on avait connu jusqu'alors en fait de controverse. En voulant en finir avec le jansénisme, Louis XIV a fait plus que le ressusciter ; il lui a rendu une vigueur juvénile¹⁰³ ». Au cours de ces années de bataille pour la mémoire de Port-Royal, on vit paraître une nouvelle forme de figurisme dont le centre de rayonnement était le séminaire de Saint-Magloire : de là, les Duguet, d'Étemare et La Borde parvinrent à donner une impulsion nouvelle à la défense de la cause janséniste grâce à l'élaboration d'une théologie de l'histoire résolument militante et qui devait servir le mouvement de résistance à la bulle. Celle-ci s'articulera autour de deux points primordiaux : d'une part, la théorie savante des figures, telle que nous l'avons exposée, et d'autre part, la construction idéalisée de la figure de Port-Royal, matrice des différents vecteurs d'interprétation des événements contemporains.

Du figurisme populaire au figurisme politique

Ce qui marque sans doute le mieux la distinction entre le figurisme militant du XVIII^e siècle et celui du siècle précédent est son caractère nettement plus populaire : dès les premiers instants de la résistance à la bulle *Unigenitus*, les théologiens de Saint-Magloire ont pris soin d'interpeller non seulement les curés et les ecclésiastiques, mais également les laïcs :

Ils s'adressent au « tribunal du public » dans le cadre de ce qu'ils présentent, en recourant à un vocabulaire juridique, comme le « procès de la cause de Dieu ». L'origine de cette énorme publicité de la querelle est

¹⁰³ *Ibid.*, p. 46.

donc loin d'être spontanée. C'est le figurisme qui, en dernier ressort, engendre le phénomène d'acculturation de larges couches sociales au jansénisme¹⁰⁴.

Plus qu'un simple gauchissement de l'exégèse augustinienne sous l'effet des persécutions, le figurisme serait ainsi « à l'origine de l'intérêt de l'opinion publique qui ira croissant pour les "affaires du tems" » en encourageant « la participation des laïques au "témoignage de la vérité"¹⁰⁵ ». Le petit noyau d'exégètes de Saint-Magloire parviendra de cette manière à animer le combat contre la condamnation romaine du livre de Quesnel. Vivien de Laborde, alors directeur du séminaire, est peut-être un de ceux qui a le plus travaillé à la propagation du figurisme : Catherine Maire affirme, dans un article fort éclairant, que c'est son *Témoignage de la Vérité* (1714) qui « exprime [...] la nouveauté de la conception de l'Église figuriste qui s'affirmera encore dans les écrits de d'Étemare et de ses disciples. Elle va imprégner une grande partie de la littérature polémique contre la Bulle¹⁰⁶ ». Véritable programme fondateur du combat janséniste, le *Témoignage* contient en germe les nouvelles bases de l'appel à l'opinion publique¹⁰⁷. Puisque l'auteur cherchait à prouver l'irrégularité de tout ce qui se faisait en faveur de la constitution *Unigenitus* – et par corollaire, contre le jansénisme – l'ouvrage souleva un tollé et essuya bientôt la censure de l'Assemblée du Clergé. Mais ces sanctions n'eurent évidemment pas l'effet désiré. Entre 1710 et 1713, les séminaristes avaient suivi les différentes conférences d'exégèse figuriste dispensées par Jacques-Joseph Duguet et son disciple, Jean-Baptiste Le Sesne de Ménilles d'Étemare. La réaction de cette nouvelle génération de jansénistes fortement imprégnée de la doctrine augustinienne des figures allait donc être conséquente, nous le constaterons, avec la logique inhérente à cette théologie de

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 164.

¹⁰⁵ Catherine Maire, « Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme », *Jansénisme et Révolution*, Actes du colloque de Versailles tenu au Palais des congrès les 13 et 14 octobre 1989, réunis par Catherine Maire, Paris, Chroniques de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, 1990, p. 104.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ Maire ira plus loin et affirmera qu'il contient également « les premiers pas décisifs d'une transposition du raisonnement religieux sur le plan politique » ; *ibid.*, p. 109.

l'histoire. Celle-ci s'accordait d'ailleurs naturellement avec leur sensibilité religieuse, attachée à l'esprit de la secte : « Ils sont mus par la certitude de former le petit reste élu perdu au milieu de la Gentilité aveuglée. Ils se considèrent comme les héritiers des religieuses et des solitaires de Port-Royal¹⁰⁸ ». C'est Duguet qui, le premier, paraît avoir posé les bases de cette interprétation : en 1710, tout juste après la destruction de Port-Royal, il donna une série de conférences exégétiques portant – sans surprise – sur les épîtres pauliniennes, et tout particulièrement sur le onzième chapitre de l'Épître aux Romains.

La signification du système des figures chez d'Étemare – le jeune disciple de Laborde et de Duguet – se nourrit également de la mémoire de Port-Royal : de fait, il élabore dans un premier temps sa théologie de l'histoire au moyen de diverses correspondances entre la figure des Maccabées et celle des solitaires – fidèle en cela à l'interprétation qu'ils donnaient de leur propre martyre. La résistance à la bulle devait alors prendre tout son sens à la lumière de l'enseignement de Port-Royal, qui s'inscrit lui-même dans la longue tradition du dépôt de la Vérité dans l'Église. Le désir de fuir le monde et l'aspiration au martyre étaient, chez les chrétiens des premiers siècles, des preuves qu'ils se trouvaient dans le chemin de la vérité : alors que la figure de Port-Royal constituait l'accomplissement de cette « ombre », le combat des figuristes contre la bulle s'inscrivait de même dans cette filiation et constituait un nouvel accomplissement des figures qui les avaient précédés. Mais Duguet et d'Étemare estimaient au surplus que les diverses persécutions contre les jansénistes et la promulgation de la Constitution *Unigenitus* étaient « autant d'expressions des maux de l'Église dont l'augmentation doit précéder le grand rétablissement général de la vérité par l'accomplissement de la prophétie de la conversion des juifs¹⁰⁹ ». Interprété à l'aune du système des figures, leur martyre venait du même coup légitimer leur cause : la concordance

¹⁰⁸ Catherine Maire, « Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme », art. cité, p. 105.

¹⁰⁹ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 479.

des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament révélant l'existence d'une filiation continue des « dépositaires de la vérité », témoins de la foi persécutée en temps de troubles, les différents malheurs affligeant l'Église de leur temps ne venaient que confirmer qu'il doit « toujours subsister, même petit, un témoignage visible et vivant de la foi à l'intérieur de son corps desséché et mort¹¹⁰ ». D'Étemare s'est ainsi plu à revisiter et réinterpréter les grands événements historiques de l'Église, jusqu'à l'époque de la bulle *Unigenitus*, à la lumière du système de corrélations des figures entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Puisque l'« Histoire de la Religion dans tous les siècles n'est à proprement parler que l'Histoire de la Cause de Dieu sur terre » – les jansénistes étant enclins à croire que Dieu est en procès avec les hommes – il invoquera alors en ce sens la constitution progressive de la communauté des saints. D'ailleurs, nous avons pu le constater, depuis toujours une tension divise l'Église. Cette dichotomie, spécialement palpable en temps de troubles, met aux prises les défenseurs de sa cause et ses détracteurs : saint Augustin et Pélage, Jansénius et Molina, les jansénistes et les Jésuites et, enfin, les appelants et les constitutionnaires incarnent le combat perpétuel entre ces deux tendances.

Avec saint Augustin, l'exégèse figuriste avait connu une première extension de son domaine. Elle apportait une plus grande souplesse à cette théologie de l'histoire en affirmant qu'une même figure pouvait se répéter dans des accomplissements successifs ; au reste, cette interprétation, au lieu de confirmer chez lui « l'annonce d'un événement sacré avec son accomplissement dans le Nouveau Testament, elle dev[enai]t ici une preuve du malheur de ce monde¹¹¹ ». La question de la conversion des Juifs avant l'Apocalypse allait, à partir du XVII^e siècle, provoquer une redéfinition sensible de l'horizon eschatologique traditionnel et appeler à son tour un remaniement de l'exégèse figuriste. Un des points communs aux

¹¹⁰ Catherine Maire, « Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme », art. cité, p. 108.

¹¹¹ Horst Günther, *Le temps de l'histoire*, ouvr. cité, p. 50.

figuristes et à Bossuet est de n'avoir pas restreint la portée des prophéties rapportées dans l'Ancien Testament à la seule histoire d'Israël : sans cette précaution, le sens spirituel découlant de l'exégèse ne pouvait que malaisément démontrer le caractère universel du christianisme. Cherchant un accord entre le sens littéral et le sens figuré, l'évêque de Meaux avait lancé une idée qui sera judicieusement reprise et développée par Duguet, « celle de la multiplicité du sens des prophéties ouvertes sur un avenir historique qui n'est pas encore clos : "Qui ne sait que la fécondité infinie de l'Écriture n'est pas toujours épuisée par un seul sens ? Ignore-t-on que Jésus-Christ et son Église sont prophétisés dans les endroits où il est clair que Salomon, qu'Ézechias, que Cyrus, que Zoroabel, que tant d'autres sont entendus à la lettre¹¹²" » ? C'est dans ses *Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures* (1716) que Duguet développera cette idée en posant les prémisses de sa démonstration, comme nous l'avons déjà évoqué, sur le onzième chapitre de l'Épître de saint Paul aux Romains. Lemaistre de Sacy avait le premier énoncé dans sa « Préface » à la *Genèse* que tous les événements de l'histoire juive sont des « figures » destinées à servir d'instruction à toute l'Église, et qu'ils sont ainsi porteurs d'un sens transcendant. Mais la théologie du directeur de Saint-Magloire avait le défaut de présenter un caractère atemporel, en ce que son histoire serait déjà « accomplie » par le Christ et dans son Église, aussi était-il ardu d'en faire une arme efficace dans le présent du combat contre la bulle. Duguet trouvera la façon de sortir de cette impasse en soutenant qu'il fallait distinguer dans certains cas l'Israël historique, soit le petit nombre à l'époque des apôtres, de l'Israël qui représente l'ensemble de la nation juive : en accord avec la théorie des figures, il réinscrira donc l'histoire du peuple juif dans son contexte concret, tout en relativisant son importance dans le cadre de l'interprétation spirituelle des Écritures. Cette révision du statut de l'histoire juive et de l'histoire de l'Église

¹¹² Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 167.

en général était tributaire de la conscience de ce que l'on appellera le « devenir historique ». Celui-ci allait provoquer une scission de l'horizon eschatologique, puisqu'il aura « pour particularité de disjoindre deux plans traditionnellement associés : la conversion des juifs et l'Apocalypse ». Celle-ci se trouve ainsi reléguée vers un futur indéterminé, alors que la conversion des juifs est désormais considérée comme une figure historique pouvant s'accomplir deux fois. Duguet fait ainsi entrer la perspective de la durée et des vicissitudes inhérentes à l'histoire dans une conscience religieuse qui était traditionnellement déterminée par les décrets cachés, mais inéluctables, de la Providence¹¹³.

C'est dans l'*Explication de l'Apocalypse* (1689) de Bossuet que Duguet découvrira le moyen de s'émanciper, sur ce point précis, de l'autorité de saint Augustin : il conçoit telle une « clé d'un grand usage » l'interprétation que donne l'évêque de Meaux de la ruine de Babylone comme annonce du sac de Rome par Alaric. Ce dernier reconnaît que la prophétie recèle d'autres potentialités devant s'accomplir avant la fin des temps, et Duguet reprendra le même principe en le généralisant : une prophétie pourra connaître plusieurs accomplissements à des intervalles éloignés les uns des autres, puisque

Ce caractère, de rappeler des événements déjà arrivés, pour prédire l'avenir, n'est point particulier à l'Apocalypse seule, quoiqu'il y domine. On en peut remarquer des exemples dans les autres Livres de l'Écriture, dans lesquels, comme parle encore ce sçavant Evêque, ce que l'on verra clairement qu'il y faudra trouver, ne laissera pas d'y être caché sous un sens déjà accompli, & sous des événements déjà passés¹¹⁴.

Le rappel de la conversion des Juifs, nous l'avons vu, procédait de la nécessaire distinction à faire entre ce peuple considéré en tant que « petit nombre », ou compris dans la totalité du

¹¹³ « Cependant, Duguet doit encore surmonter une forte objection, celle représentée par l'opinion de saint Augustin et des Pères qui ont différé la conversion des juifs jusqu'à la fin du monde. Pour lui, ils se sont simplement trompés parce qu'ils ne pouvaient imaginer que l'Église subirait, un jour, de tels affaiblissements intérieurs et de telles pertes extérieures, si contraires aux promesses. Jugement révélateur. C'est en fonction de la conscience d'une histoire pleine de tourments et d'aléas que le théologien est amené à s'écarter des leçons reçues » ; *ibid.*, p. 174.

¹¹⁴ Jacques-Joseph Duguet, *Règles pour l'intelligence des S^{tes} Écritures*, À Paris, chez Jacques Estienne, 1716, p. 187.

« corps de la Nation ». Mais alors que Bossuet se limitait « à une distinction entre le sens historique pour la démonstration et le sens symbolique pour l'édification », en revanche, c'est une « prise de conscience du temps qui s'est écoulé depuis l'Église primitive qui anime Duguet, avec le besoin de rattacher cette longue chaîne d'événements au cadre de la prophétie¹¹⁵ ». S'il n'est jamais entré dans les détails pratiques de la conversion des Juifs, c'est qu'elle demeurerait une abstraction pour lui : il se préoccupait davantage d'élaborer une conception théologique du temps terrestre qui fut libéré de l'imminence de sa fin, tout en introduisant le sens de la durée dans une eschatologie qui serait tant soit peu fidèle à celle de saint Augustin¹¹⁶.

Ce genre de discussion théologique pouvait vraisemblablement paraître exagérément subtil aux appelants faisant partie du peuple ; l'oppression dont ils étaient victimes avait un caractère beaucoup moins abstrait. Ceux qui en appelèrent au soulèvement profitèrent donc de la plasticité de la *figura*, qui, en vertu de rapports de ressemblance¹¹⁷, permettait de discerner l'existence d'une relation entre deux événements : saint Augustin avait proposé que l'accomplissement d'une figure puisse constituer la figure d'un nouvel accomplissement encore à venir ; les figuristes des XVII^e et XVIII^e siècles retinrent cette leçon et la mirent en pratique afin de donner un sens aux différents événements ayant bouleversé l'histoire de l'Église – et dont leur combat ne constitue pas le moindre épisode. Il était sans doute assez aisé, en effet, de faire concevoir au petit peuple jansénisant les diverses similitudes entre la

¹¹⁵ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 179.

¹¹⁶ Ce dernier, nous l'avons vu avec Horst Günther, vivait à une époque où dominait le sentiment suivant lequel la fin du monde était imminente ; c'est donc assez paradoxalement que Duguet lui est demeuré fidèle : « Il reconnaît, en effet, que tous les mystères du salut sont accomplis lors de la seconde alliance. Mais cette dernière s'étire en longueur » ; *ibid.*, p. 180.

¹¹⁷ Quand Tertullien, dans le passage que nous avons cité plus tôt, exposait les nombreuses similitudes entre l'existence de Josué et celle de Jésus, la première paraissait préfigurer la seconde, être une *figura* de ce qui devait venir. Cette « prophétie en acte », affirme donc Auerbach, « est quelque chose de réel et d'historique qui représente et qui annonce autre chose de tout aussi réel et historique. C'est une concordance ou une ressemblance qui permet de discerner la relation entre les deux événements » ; Erich Auerbach, *Figura*, ouvr. cité, p. 32 ; nous soulignons.

situation à laquelle il était confronté et celle des solitaires du Grand Siècle, celle des chrétiens des Catacombes et celle, enfin, de Jésus-Christ lui-même. L'éducation historique dispensée au peuple ne faisait donc pas l'économie d'un certain biais : au contraire, on aura compris que le premier souci des curés dont l'inspiration recourait aux principes du figurisme était moins la compilation érudite de petits faits que la nécessité de présenter à leurs ouailles les bases du système des figures. Ainsi armés contre les troupes constitutionnaires, ils pouvaient faire une lecture des événements présents qui prouvait l'authenticité de leur cause en plus de justifier leur combat. Paradoxalement, c'est peut-être chez les jansénistes – qu'ils proviennent du milieu parlementaire ou des classes les moins favorisées de la société – que l'on jouissait d'une éducation favorisant le plus une certaine autonomie et liberté de conscience.

Il importe effectivement de constater qu'ils ont participé, pour des raisons certes différentes de celles des philosophes, à la valorisation de l'individu, à la réalisation de ses aptitudes et ainsi, jusqu'à un certain point, à l'esprit des Lumières. Le combat mené par les disciples de Jansénius contre l'Église de Rome a promu l'idée de piété individuelle : il leur apparaît primordial que chaque fidèle soit en mesure de goûter, par lui-même, les vérités du message divin. La lecture et la connaissance des bons livres, c'est-à-dire la Bible et les œuvres des Pères de l'Église, font jaillir la lumière sur les chrétiens, en plus de remédier à l'ignorance que les Jésuites répandraient dans l'Église et chez le peuple. Aussi, bien qu'ils paraissent convenir que l'autorité spirituelle revienne ultimement au pape, ils laissent néanmoins entendre que c'est leur parti qui est le bon – tout comme l'était celui des chrétiens de l'Église primitive et des solitaires de Port-Royal, qu'ils font revivre à nouveau. À cet égard, les récits de vie que l'on retrouve dans *Les Nouvelles ecclésiastiques*, l'organe janséniste, « portent en [eux] l'affirmation d'une piété individuelle plus indépendante du magistère ». Comme l'écrit Marie-Hélène Chopard, il importe de remarquer que le « portrait du chrétien exemplaire [que les

journalistes des *Nouvelles ecclésiastiques*] ne se lassent pas de modeler est aussi le portrait de celui qui résiste à l'autorité¹¹⁸ ». Pour sa part, Jean Sgard a bien montré que le recours à la forme de la « gazette », par les jansénistes, trahit un désir bien temporel de réfuter ponctuellement leurs adversaires et le souci de donner une « voix » à une classe sociale qui n'en avait jamais eu, mais qui se montre de plus en plus intéressée aux « affaires du tems », celle des pauvres¹¹⁹. Les appelants veulent en outre montrer tout le ridicule qu'il y a à s'attarder aux futiles et mensongers articles de la bulle, alors qu'il importe davantage au vrai croyant de s'attacher à la compréhension du message qu'apportent les bons livres.

C'est la raison pour laquelle Charles Rollin et, plus tard, son disciple Jean-Baptiste-Louis Crevier, insisteront tous les deux sur un point qu'ils jugent essentiel : l'éducation dispensée aux jeunes élèves doit d'abord avoir pour but de donner de la *justesse* à leurs raisonnements : « Nous naissons dans les ténèbres de l'ignorance et la mauvaise éducation y ajoute beaucoup de faux préjugés. L'étude dissipe les premières, et corrige les autres. Elle donne à nos pensées et à nos raisonnements de la *justesse* et de l'*exactitude*¹²⁰ ». S'il n'est pas étonnant de lire une telle remarque dans un « Traité des études », il faut en même temps remarquer qu'elle est révélatrice de l'esprit qui anime les jansénistes ; pour eux, comme plus tard chez les philosophes des Lumières, il y a une corrélation évidente entre mauvaise

¹¹⁸ Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « Les *Nouvelles Ecclésiastiques* et les Lumières (année 1750) », dans *Dix-huitième siècle*, n° 34, « Christianisme et Lumières », Paris, PUF, 2002, p. 87.

¹¹⁹ En ce sens, il remarque que « Les jésuites distribuent auprès de la hiérarchie ecclésiastique et des sympathisants éclairés une petite gazette qui leur parvient irrégulièrement et qu'on jette après usage – ce que tend à prouver le faible nombre des collections conservées. Les jansénistes répandent parmi le petit peuple des croyants une gazette qui est leur seul moyen d'information et de communication. Ils recourent à toutes sortes d'imprimeurs dévoués qui travaillent la nuit sur leurs presses, et de colporteurs bénévoles qui répandent la feuille dans toute la province. Ils sont seuls à posséder un réseau militant, qui leur permettra de surmonter les interdictions, les arrestations, les perquisitions ». À l'évidence, chez les gens du peuple attachés au courant janséniste, les *Nouvelles ecclésiastiques* sont investies d'une valeur affective certaine. Jean Sgard, « La presse militante au XVIII^e siècle : les gazettes ecclésiastiques », dans *Cahiers de textologie*, vol. 3, 1990, p. 33.

¹²⁰ Charles Rollin, « Discours préliminaire » au *Traité des études, ou de la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres*, Paris, Jacques Lecoivre, 1853 [1726-1728], vol. 1, p. 4 ; nous soulignons.

éducation et préjugé : Louis-Antoine de Caraccioli écrira dans son *Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens* que l'on doit

desirer avec toute l'ardeur possible, que l'éducation qui est le développement des connoissances, & presque toujours la règle de notre vie, ait pour base les vérités de la Religion telles qu'on les trouve dans la tradition de l'Eglise & dans les Livres Saints : mais tandis qu'on devroit inculquer aux enfans, dès leur premier âge, les principes du Christianisme, on remplit leur esprit de bagatelles & de frivolités : des fables font ordinairement la première leçon qu'on leur fait réciter, & l'amour de la mondanité est le premier sentiment qu'on leur inspire, c'est-à-dire, qu'on commence par faire germer dans le cœur des Chrétiens une morale entièrement contraire au Christianisme¹²¹.

Les mauvais préceptes que l'on enseigne à la jeunesse l'éloignent de la connaissance de Dieu et l'attachent à ce qu'il y a de plus vain, soit « l'amour de la mondanité ». Crevier écrira d'ailleurs dans un mémoire intitulé *De l'éducation publique* que l'exemple domestique est « la première leçon, & la plus puissante sur un jeune cœur » : « Mais cet enfant, ajoute-t-il, sera homme ; il est destiné à marcher seul, & peut-être à conduire les autres : il lui faut des principes à l'épreuve des circonstances. Or un *discernement* éclairé est le meilleur guide de l'ame¹²² ». « Justesse » et « discernement » : voilà les dispositions fondamentales que l'on désire développer chez les élèves, afin qu'ils demeurent toute leur vie sur le chemin de la vérité – à l'inverse, l'éducation que dispensent les Jésuites ne ferait qu'« inculquer [...] une morale relâchée¹²³ ». La découverte de soi, thème par excellence du programme éducationnel des Lumières, ne fut donc pas exclusive aux philosophes. Monique Cottret remarque en effet que, si les

[...] appelants sont des militants et [que] leur cause doit toujours trouver de nouveaux adeptes, [...] de façon plus fondamentale, les jansénistes

¹²¹ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 154-155.

¹²² Jean-Baptiste-Louis Crevier, *De l'éducation publique*, reproduction de l'édition d'Amsterdam, Paris, Hachette, 1976 [1762], p. xvii ; nous soulignons.

¹²³ « Ce sont les jésuites qui n'hésitent pas à introduire dans les collèges des dangereuses méthodes de l'éducation moderne, et à inculquer à leurs élèves une morale relâchée, à recourir aux séductions même du théâtre pour distraire un jeune public qui a besoin de connaître la contrainte pour apprendre à maîtriser ses mauvais penchants » ; Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 112-113.

souhaitent un peuple chrétien éduqué qui puisse comprendre les beautés de l'Évangile, et ne pas se laisser séduire par les propos insidieux des faux prophètes et des laxistes¹²⁴.

Bien que le terme « préjugés » ne recouvre évidemment pas la même réalité chez les philosophes et les jansénistes, il apparaît qu'ils ont un égal souci d'en garantir leurs élèves. La condamnation des idées reçues renvoie dans les deux camps à une topique de la lumière et de l'éclaircissement – mais les disciples de Jansénius vont plus loin, leur objectif étant d'instruire les écoliers, surtout les pauvres, dans un contexte où ils ont en vue d'insuffler à cette partie du peuple le sens de la critique et l'esprit de libre examen. En somme, remarque encore Cottret, s'ils n'enseignent pas la « rébellion, [...] ils pratiquent une relativisation des valeurs, ils frondent avec une telle bonne conscience les autorités, que le modèle qu'ils véhiculent au sein des [...] écoles [...] n'est pas un modèle de soumission. Le culte des pauvres est une valeur évangélique qui peut facilement devenir révolutionnaire¹²⁵ ». Bien que le combat des appelants ne soit pas le même que celui des philosophes, on observe, en somme, qu'ils s'entendent avec leurs adversaires sur certains points : la nécessité de combattre les préjugés et de résister à l'autorité, lorsque celle-ci est aveugle ou illégitime.

C'était déjà l'esprit qui animait d'Étemare lorsqu'il affirmait, quelque cinquante ans plus tôt, que « Le jugement d'autorité sur la foi ne convient qu'aux pasteurs, mais [que] le jugement de *discernement* est le partage de tous les fidèles¹²⁶ ». Les théologiens de l'Appel se faisant de moins en moins nombreux, ils tâchèrent de mobiliser les fidèles en les informant sur les origines et les développements de la querelle. C'est en ce sens que le

[...] figurisme sous-tend également tous les ouvrages plus historiques de vulgarisation de la dispute comme le *Catéchisme historique et dogmatique* de

¹²⁴ Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel de l'histoire », 1998, p. 253.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 263.

¹²⁶ Jean-Baptiste Le Sesne de Ménilles d'Étemare, *Conférence*, cité dans Catherine Maire, « L'Église et la nation. Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII^e siècle », *Religion et société*, vol. 46, n° 5, 1991, p. 1182 ; nous soulignons.

Fourquevaux publié en 1729. L'histoire des défenseurs de la vérité dans l'Église passe désormais par « Port-Royal » qui est présenté pour la première fois au grand public comme l'emblème par excellence de la nouvelle lutte¹²⁷.

Pour quiconque s'intéresse au XVIII^e siècle, il n'est pas sans intérêt de savoir que l'utilisation de l'histoire chez les appelants avait un caractère déjà militant qui a assurément contribué, dans une certaine mesure, à la naissance des Lumières. Si, avec Monique Cottret, on considère que ces dernières ont émergé du dialogue entre différents interlocuteurs, il faut alors convenir que les jansénistes occupent une place non négligeable au cœur des débats intellectuels et culturels de leur temps. Elle affirme en outre qu'une « même conception de l'histoire jette des passerelles entre ces deux rives de la pensée [le jansénisme et les Lumières¹²⁸] » ; cette « même conception de l'histoire » se traduit d'abord par la présence, dans les deux camps, de la figure de « l'historien-militant » : celui-ci ne fait pas appel au passé dans un pur souci d'érudition et de compilation, mais plutôt pour le constituer comme un modèle qui servira la critique du présent, ou comme un moment idéal sur lequel ériger le futur. Voltaire s'attachera par exemple à observer « l'histoire universelle » afin d'y traquer « le progrès des Lumières¹²⁹ ». Il ne conteste pas, dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, que l'humanité se soit livrée à bien des errements et à des crimes sans nom, mais discerne dans l'apparent chaos des chroniques de l'histoire une raison en marche qui finira par imposer sa voix. Mais souvent, il faut l'avouer, le traitement de l'histoire opéré par Voltaire et par nombre de ses confrères philosophes relèvera d'une sorte de « grand bricolage » qui les aidera à légitimer rétrospectivement les intérêts de certains corps ou de certains groupes. De même, les jansénistes s'intéresseront « à l'histoire de façon plus quotidienne et moins savante. Convaincus que l'Église dominante se trompe, ils recherchent dans l'Antiquité

¹²⁷ Catherine Maire, « Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme », art. cité, p. 112.

¹²⁸ Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 217.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 221.

chrétienne la démonstration de leur bon droit¹³⁰ ». Comme nous aurons l'occasion de le voir plus en détail, ils opposeront aux chrétiens modernes l'exemple des premiers chrétiens, qu'ils considèrent tel un modèle de perfection à imiter. Mais à l'instar de leurs adversaires, les jansénistes parviendront à cette représentation mythique de l'Église primitive grâce à « un travail sur l'histoire qui relève du bricolage. Certaines sources sont sollicitées, d'autres au contraire soigneusement occultées. Parmi les témoins de l'Antiquité, les jansénistes font appel aux auteurs chrétiens¹³¹ ». Au premier regard, il semble que le recours à l'histoire chez les appelants s'effectue dans un dessein qui a peu à voir avec celui des philosophes : l'« utilisation polémique » du passé leur est en revanche commune et situe les deux camps dans un même imaginaire où le présent se réfléchit à la lumière des conflits du passé. L'Église primitive revêt pour les jansénistes les attraits d'une « utopie chrétienne » où règne entre les individus une « transparence totale ». L'héroïsme qui lui est immanent est l'un de ses traits majeurs, les membres qui la constituent étant prêts à tout pour la défendre. Cette Église prendra donc, pour les jansénistes, valeur d'*exemplum* absolu, aussi tâcheront-ils de reproduire le mode d'existence des premiers chrétiens en vivant dans une autarcie similaire à la leur. Au nom d'un passé glorifié sur lequel ils font reposer leur salut, ils refuseront de céder au mirage de toute idée d'évolution : adapter le christianisme au goût du jour est une trahison, « ce qui était exigé des premiers chrétiens demeure d'actualité¹³² ». Dans un siècle corrompu par la fausse morale des philosophes et par une Église où règne également le plus grand dérèglement, c'est l'exemple des premiers chrétiens qui doit inspirer les hommes à bien vivre. Les jansénistes introduiront littéralement une rupture avec l'Église de leur époque, en

¹³⁰ *Ibid.*, p. 228.

¹³¹ *Ibid.*, p. 234-235.

¹³² *Ibid.*, p. 230.

valorisant celle qui était plus près du « temps du paradis, celui d'avant la faute¹³³ » : par un processus d'identification total avec cette dernière, ils en viendront paradoxalement à la négation même de toute histoire – l'idée d'évolution étant synonyme, on l'a vu, de corruption.

Sans mettre en cause la justesse des analyses d'un Jürgen Habermas sur l'émergence de l'« espace public » au XVIII^e siècle, le phénomène décrit ici nous aide en revanche à rendre avec peut-être plus d'exactitude la complexité de son acte de naissance : selon nous, si les concepts d'« opinion publique » et d'« espace public » sont largement tributaires de « la sphère publique bourgeoise¹³⁴, l'univers religieux qui était alors en pleine mutation n'a pas peu contribué à l'exercice de diffusion des idées qui deviendra de plus en plus fréquent à mesure que le siècle va avancer. Catherine Maire dira par exemple, de manière très significative, que si le figurisme permet à la potentialité héroïque présente dans le martyre de Port-Royal de s'actualiser, c'est qu'elle est désormais justifiée par l'« [...] appel à l'opinion publique. Elle lève les scrupules qui auraient pu s'opposer à la rédaction des relations de captivité, si peu conformes à la règle cistercienne de silence et de modestie¹³⁵ ». La prégnance de l'exégèse figuriste dans les classes les plus modestes de la société ne fait d'ailleurs aucun doute ; l'apparition des convulsionnaires fut – pour le malheur des modérés – la manifestation la plus spectaculaire de sa pénétration dans les milieux populaires de Paris.

¹³³ *Ibid.*, p. 236.

¹³⁴ Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1997. Cette « sphère de personnes privées rassemblées en un public » s'oppose progressivement au pouvoir monarchique par l'entremise d'un médium inédit « et sans précédent dans l'histoire : [...] l'usage public du raisonnement » (p. 38). La source du pouvoir devient, en quelque sorte, apolitique grâce à l'essor d'une « économie d'échange », et repose désormais entre les mains d'individus privés qui peuvent dès lors contester la légitimité de l'État monarchique. Mais cette possible contestation de l'autorité politique par des individus privés n'aurait pas été possible sans la naissance, précisément, de la subjectivité, « qui a pour origine la sphère intime de la famille restreinte » (p. 40). Les individus privés qui constituent la « sphère publique bourgeoise » se définissent donc, *mutatis mutandis*, en deux moments : d'abord par le pouvoir économique qu'ils possèdent – « le noble est ce qu'il représente, le bourgeois, ce qu'il produit » (p. 24-25) ; ensuite, par la prise de conscience d'une vie de l'intériorité qu'ils revendiquent.

¹³⁵ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 476

Malgré l'attitude conciliante de Benoît XIII, les années 1720 furent à nouveau marquées au sceau de la persécution, les pouvoirs temporel et spirituel demeurant le plus souvent hostiles aux jansénistes¹³⁶. Quand débute l'affaire des convulsionnaires du cimetière Saint Médard¹³⁷, le jansénisme n'est plus désormais victime de la seule animosité des constitutionnaires, mais également considéré avec dérision par quiconque adopte une position modérée dans les débats religieux. Hostile aux jansénistes, Mgr de Vintimille, le successeur de Noailles à l'archevêché de Paris, procédera à la fermeture du cimetière le 15 juillet 1731 et obtiendra un décret du pape interdisant le culte du diacre Pâris. Ces mesures auront pour effet de provoquer une véritable inflation des miracles, à partir du mois d'août¹³⁸. « Tout se passe, écrit Catherine Maire, comme si les convulsionnaires cherchaient à prouver par le corps ce qui ne peut plus convaincre immédiatement les âmes » :

Ils tentent de sauver cette omniprésence figurative du passé en l'incarnant et en la mettant en scène, démonstration d'impuissance qui joue comme un révélateur. Ce théâtre sacré n'est pas du goût des figuristes de la première heure qui se désolidarisent de « l'œuvre des convulsions¹³⁹ ».

¹³⁶ Au concile d'Embrun, en 1727, on déposa Soanen, évêque de Senez, parce qu'il était un adversaire résolu de la bulle ; Noailles, l'archevêque de Paris, céda sous la pression et publia l'année suivante son acceptation inconditionnée de cette même bulle.

¹³⁷ À la suite de la mort du diacre François de Pâris (1690-1727), janséniste fervent et apprécié du peuple pour sa générosité sans bornes, des foules de sympathisants se réunissent sur sa tombe où, rapidement, se produiront des guérisons miraculeuses. Un culte se poursuivra durant plusieurs années, mais la controverse éclate véritablement au mois de novembre 1730, quand Anne Le Franc rédige une relation de sa maladie et des circonstances miraculeuses de sa guérison. Cette année-là, le pouvoir royal avait tranché en faveur d'une application plus stricte de la bulle, considérée désormais comme loi d'État.

¹³⁸ Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard : miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, coll. « Archives 95 », 1985, p. 76 à 80.

¹³⁹ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 47-48. Dans le même ordre d'idées, elle considérera ailleurs que la multiplication des miracles durant les années importantes des convulsions était symptomatique d'une « recherche désespérée de l'attestation » et de « la nécessité d'une légitimation et d'une probation publique » : « La multiplication des miracles d'abord – jamais on n'en avait vu (jamais plus on n'en verra) autant dans un laps de temps si court, cent seize miracles répertoriés, et combien d'autres que nous ignorons, en sept ans, de 1728 à 1735 – comme si seule leur surabondance pouvait encore prouver quelque chose. Et la recherche désespérée de l'attestation ensuite, la nécessité d'une légitimation et d'une probation publique, qui ne font que confirmer le contraire de ce qu'on voudrait démontrer, à savoir que, décidément, le miracle ne va plus de soi. L'abondance de la preuve en arrive à signifier la vanité de la preuve » ; Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, ouvr. cité, p. 86-87.

On peut supposer que le succès immense que remportent la même année les trois *Vie du diacre*¹⁴⁰, ouvrages figuristes à l'usage des simples fidèles, marque l'influence réciproque entre une littérature populaire de la résistance et cette résistance elle-même. Mais pourtant, lorsque le ministre Fleury fait fermer le cimetière en 1732, les guérisons prodigieuses semblent cesser tout aussi subitement¹⁴¹. En fait, il serait plus exact de dire que l'œuvre des convulsions s'est poursuivie en d'autres lieux et sous d'autres formes¹⁴². Cette « mémoire incarnée¹⁴³ » des persécutions commises envers le petit nombre des élus, quoique parfaitement inscrite dans le schéma figuriste, se réalise désormais dans des manifestations dont le caractère outrancier mettra bientôt l'ensemble du mouvement janséniste dans l'embarras.

Les membres du parlement de Paris, ennuyés pour la plupart par l'attitude des convulsionnaires, prendront finalement position contre eux en 1735, afin de ne pas perdre tout crédit dans leur lutte contre le pouvoir royal. En fait, à partir de la déclaration de 1730 qui imposait la Constitution comme « règle de foi et loi du Royaume », la dispute religieuse entourant la bulle *Unigenitus* avait adopté un caractère nettement plus politique : encouragés par les figuristes, avocats et parlementaires reprennent le flambeau du « témoignage de la vérité », car si c'est au nom de la défense du « dépôt de la vérité dans l'Église » que les figuristes

¹⁴⁰ Pierre Boyer, *La vie de M. de Paris, diacre*, Bruxelles, chez Foppens, à l'Enseigne du Saint Esprit, 1731 ; Barthélémy Doyen, *Vie de M. de Paris, diacre du diocèse de Paris*, Paris, 1731 ; Jean-Louis Barbeau de la Bruyère, *La Vie de M. François de Paris, diacre*, Paris, 1731.

¹⁴¹ Une anecdote pour le moins plaisante rapporte d'ailleurs que le 30 janvier 1732, soit le lendemain de la clôture officielle du cimetière, un janséniste aurait par raillerie posé une pancarte sur la porte du cimetière, sur laquelle on pouvait lire : « De par le Roi, défense à Dieu de faire miracle en ce lieu ». Un convulsionnaire ayant rapporté l'affaire à l'abbé Terrasson, l'académicien et professeur de philosophie aurait répondu : « Ce que je trouve de plus plaisant, c'est que Dieu ait obéi ! » Anecdote rapportée par Edmond Guérard dans le *Dictionnaire encyclopédique d'anecdotes modernes, anciennes, françaises et étrangères*, Paris, Librairie de Firmin Didot frères, fils et C^{ie}, vol. 2, 1872, p. 97.

¹⁴² Si à Saint Médard elles n'étaient que semi-clandestines – quoique de moins en moins au goût des « figuristes de la première heure » –, elles se déroulent maintenant en groupes fermés dans des résidences privées, où se mélangent en revanche des membres de la classe populaire et des gens de condition. La différence principale réside toutefois dans la symbolique même des convulsions : alors que ce « symptôme morbide [signifiait] la manifestation visible et positive du processus de guérison », elles seront désormais la figure des persécutions dont l'Église est victime ; Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, ouvr. cité, p. 103.

¹⁴³ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 47.

« entreprennent de rejeter la constitution romaine ainsi que toutes les exclusions perpétrées sous son autorité », c'est également « au nom de l'obéissance au *dépôt des lois fondamentales de l'État* que les avocats et les parlementaires unis sous l'étendard de Port-Royal opposeront une résistance passive à l'intérieur de la monarchie¹⁴⁴ ». L'association entre figurisme et « témoignage de la vérité » connaît effectivement une transfiguration politique qui s'incarnera dans les luttes parlementaires. En fait, de 1713 à 1760, de l'opposition à la bulle jusqu'à la fin de l'Affaire des billets de confession¹⁴⁵, Port-Royal demeurera l'emblème des parlementaires dans la bataille contre la Compagnie de Jésus, « l'utopie lumineuse opposée à la légende noire du *complot jésuite*¹⁴⁶ ».

Le thème du « complot » sera, au reste, appelé à une fortune considérable dans la rhétorique antiphilosophique et paraît avoir vu le jour dans les années 1730 à 1750 : de l'apparition des convulsionnaires jusqu'aux débuts de l'*Encyclopédie*, certaines positions de principe unissaient les différents *jansénismes* contre les Jésuites, qu'ils accusent notamment d'enseigner une morale relâchée à leurs élèves. De nombreux « apologistes de la mouvance janséniste vont jusqu'à accuser les jésuites de se faire les alliés objectifs, voire les complices volontaires des Philosophes¹⁴⁷ ». En phase avec la doctrine figuriste, ce lieu commun a l'avantage de présenter les magistrats comme les réels garants des lois fondamentales du royaume et des droits de la nation que les Jésuites, par leurs intrigues, chercheraient à renverser. Cette idée est chère aux rédacteurs des *Nouvelles ecclésiastiques*, qui tâchent d'en

¹⁴⁴ Catherine Maire, « Le figurisme, de l'abbé d'Étemare à l'abbé Grégoire », dans *Politica hermetica* n° 10, *L'histoire cachée entre histoire révélée et histoire critique*, Paris, éd. L'Âge d'Homme, 1996, p. 37.

¹⁴⁵ Depuis 1747, on exigeait des mourants des billets de confession signés par des prêtres adhérents à la Constitution *Unigenitus*, sous peine de se voir refuser l'extrême-onction. Certains tribunaux ont défendu les droits des jansénistes, alors que certains évêques, avec l'aval du pouvoir royal, ont tenté de leur refuser les derniers sacrements. Les parlements et le pouvoir se sont affrontés jusqu'en 1756, lorsqu'une encyclique de Benoît XIV mit fin à l'affaire des billets de confession.

¹⁴⁶ Catherine Maire, « Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme », art. cité, p. 113 ; nous soulignons.

¹⁴⁷ Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 113.

promouvoir la diffusion ; au reste, ces derniers se posent également comme des gardiens de l'orthodoxie : ils vont s'en prendre sans relâche aux écrits des philosophes et aux rédacteurs du *Journal de Trévoux*, dont la lenteur à réagir aux mauvais livres trahit une attitude complaisante face aux idées nouvelles – et qui serait elle-même révélatrice des tractations entre philosophes et disciples de Loyola visant à bouleverser l'ordre du royaume.

III- Disparition des Jésuites et constitution de la topique de la décadence dans le discours antiphilosophique

L'ascendant des Parlements devient de plus en plus manifeste à mesure que l'on s'approche du milieu du siècle. L'Affaire des billets de confession et l'exil des parlements en sont des exemples éloquents : quand, en 1749, l'archevêque de Beaumont a tenté d'imposer aux fidèles la nécessité de présenter un billet de confession signé par un directeur de conscience favorable à la Constitution, le parlement de Paris s'agitait tant et si bien que le gouvernement n'aura d'autre choix que de faire marche arrière – comme ce sera également le cas lors de l'épisode de l'exil des parlements, en 1754.

Une série d'événements qui bénéficieront de l'interprétation figuriste de l'histoire vont provoquer un renversement complet de la situation et permettre une attaque aussi brusque que décisive contre la Compagnie de Jésus. Après l'attentat raté du 5 janvier 1757, les *Nouvelles ecclésiastiques* établiront bientôt une relation entre la Déclaration royale de décembre 1756 enlevant à la bulle la dénomination de règle de foi et le geste régicide de Damiens :

Il ne peut s'agir que d'une vengeance de la part des Jésuites : « Que ces deux événements se touchent de près ! Ce concours est-il un effet du hasard ? Et combien fait-il naître de soupçons contre des hommes qu'on sait d'ailleurs avoir des principes tout formés, et une tradition de doctrine détestable sur le parricide des Rois. » Dès ce moment initial, se trouvent

soulignées l'incompatibilité de la Compagnie avec les maximes de l'État et la nécessité de sa limitation, voire de son élimination¹⁴⁸.

Quelques mois plus tard éclate le scandale des missions des Jésuites au Paraguay, propre à nourrir ce schéma d'interprétation et à provoquer un sentiment anti-jésuitique qui va en se généralisant. On murmure que le zèle que manifestent les Jésuites pour la conversion des Indiens cacherait en réalité les véritables aspirations des membres de la Société : ceux-ci désireraient former une souveraineté indépendante de leur propre roi, et la mettre en état de se maintenir par les armes. Louis-Adrien Le Paige est un de ceux qui ont tâché de transférer « à l'intérieur de l'État le schéma de guerre intestine entre les jansénistes et les Jésuites, à l'intérieur de l'Église, conformément à l'inspiration qu'il a puisée dans les écrits figuristes de la première crise parlementaire de 1728-1732¹⁴⁹ [...] ». Son *Analyse des Constitutions et privilèges de la Compagnie de Jésus* (1760) ne se limite pas à l'évocation maintes fois rebattue des théories régicides et ligueuses de la Compagnie : l'originalité de son argumentation repose plutôt sur la liaison qu'il établit entre les velléités supposément souverainistes des Jésuites et leur morale relâchée qui, en flattant « l'orgueil et l'esprit de domination, relève d'une intention politique¹⁵⁰ [...] ». Plusieurs *Compte rendus* des Constitutions que publieront les parlements cherchent à prouver que la Société représente un véritable danger pour l'État : démonisée, celle-ci n'est plus simplement accusée d'être une « Compagnie à la solde de l'étranger », mais aussi d'avoir un esprit incompatible avec celui de la nation. La logique figuriste prévaudra finalement en 1762, lorsque les jansénistes enregistreront leur plus retentissante victoire contre leurs ennemis de toujours : on assiste à la condamnation des Jésuites en 1762, puis à la suppression de l'ordre en 1764.

¹⁴⁸ Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 503.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 505.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 506.

La victoire des jansénistes allait pourtant faire long feu, car avec la disparition de leur adversaire traditionnel, ils se voyaient privés du même coup de leur raison d'être : l'absence d'un bouc émissaire incarnant la Grande Église – ou l'essence du despotisme politique, dans le cas des parlementaires – devait nécessairement aboutir à leur disparition progressive du débat public. Mais ils tâchèrent de la retarder en reconduisant et maintenant vivace la thèse du complot jésuite et en continuant d'attribuer à leur vieil ennemi les différents « maux dont souffre le pays et, en particulier, la montée en puissance de l'incrédulité¹⁵¹ » : bref, en tentant de réanimer le cadavre moliniste, les jansénistes, figures de la communauté des élus en rupture avec le siècle, assuraient pour un temps leur propre survie. Les années 1760 marquent toutefois un tournant dans l'histoire des idées et, conséquemment, de l'apologétique : les écrits philosophiques prirent alors d'assaut l'espace public, et le militantisme des Lumières fit d'inéluctables progrès, situation qui exigea des défenseurs de la religion chrétienne un certain assouplissement doctrinal, voire quelque adaptation au nouvel esprit du temps. La situation des jansénistes devint particulièrement délicate : « Pris dans d'insolubles dilemmes, entre la défense de leur rôle traditionnel et les nouvelles aspirations du siècle, au sein d'un appareil monarchique lui-même en sourde mutation, les magistrats sont incapables de formuler un programme clair ». Fidèles à leur esprit gallican et sous le signe de l'union avec le monarque, ils se défendront néanmoins d'aspirer à représenter la nation, « attachés qu'ils sont au principe absolutiste¹⁵² ». Comment parviendront-ils alors à donner un sens à leur position, alors que la logique figuriste est privée d'un élément majeur qui lui donnait toute sa cohérence ? Catherine Maire rappelle « l'inexistence de quelque littérature d'opposition parlementaire » en dehors du réseau de l'avocat Le Paige : « Il n'y a

¹⁵¹ Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 157.

¹⁵² Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, ouvr. cité, p. 514.

aucune offre intellectuelle alternative¹⁵³ ». Le triomphe de la logique figuriste allait ainsi correspondre au moment de son basculement, « le début du déclin tout à la fois pour les jansénistes, qui n'ont plus d'ennemis, et pour les parlements qui, par leur unité, ont effrayé le monarque¹⁵⁴ ». De fait, le roi n'allait pas se borner à leur dispenser quelque blâme, comme il en avait pris l'habitude : par la Déclaration du 3 mars 1766, il annonce sa ferme volonté de supprimer définitivement toute prérogative politique aux parlements.

Quant aux jansénistes, ils poursuivront sans relâche leur critique jusqu'à la Révolution – mais celle-ci ne brille pas par son originalité : dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, « Ce sont les mêmes griefs assénés avec une régularité obsessionnelle et lassante : *l'ère de la décadence générale est advenue*¹⁵⁵ ». En revanche, plus nous approchons de la fin de l'Ancien Régime, plus le schéma figuratif de la persécution quitte les milieux populaires et tend à disparaître. À partir de 1780, explique Michel Albaric,

Il y a bien encore [...] quelques « persécutions », en particulier des refus de sacrements aux mourants ou de bénéfices à de vieux ecclésiastiques, mais elles sont devenues rares ; les tensions entre les Parlements de province et les évêques sont presque inexistantes. *À s'en tenir aux informations contenues dans ce périodique*, le jansénisme pur et dur est le fait d'intellectuels, somme toute assez peu nombreux mais actifs et virulents¹⁵⁶.

Mus par la volonté de devenir les martyrs de la religion en un siècle trompé par l'impiété et aveuglé par les lumières de la raison, mais devenus marginaux à une époque où les débats théologiques quittaient les papiers trop savants et les lourds *in-folio* pour être mieux intégrés dans le discours philosophique, les jansénistes réalisèrent sans doute avec quelque chagrin qu'on ne se mêlait plus de leur offrir les châtements qu'ils désiraient tant, mais qu'on préférerait les considérer au mieux avec un certain amusement – sinon avec dédain. Le figurisme

¹⁵³ *Ibid.*, p. 515.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 518.

¹⁵⁵ Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 161 ; nous soulignons.

¹⁵⁶ Michel Albaric, « Regard des jansénistes sur l'Église de France de 1780 à 1789 d'après les *Nouvelles Ecclésiastiques* », *Jansénisme et Révolution*, ouvr. cité, p. 67.

populaire disparut donc presque complètement, et le jansénisme « pur et dur » redevint le fait des érudits. L'axe principal des *Nouvelles ecclésiastiques* prit une direction plus proprement doctrinal ; nées en réaction à la promulgation de la bulle afin de tenir le peuple au courant des affaires l'entourant – et de pouvoir mettre sous les yeux des exemples édifiants de martyres – elles s'en tenaient désormais strictement aux questions de dogmes : « Au centre, la théologie de la grâce élaborée par Jansénius d'après saint Augustin. Vaste bulletin critique des écrits, des thèses, des prédications touchant la création, la chute et le péché, le salut, la volonté et le libre arbitre et tout ce qui tourne autour de la bulle *Unigenitus*¹⁵⁷ ». Mais le thème central de la corruption des temps et de la déchéance de l'Homme allait, pour sa part, être décliné de mille manières dans le discours antiphilosophique, de l'imprécation la plus sévère à la nostalgie d'un passé idéal, mais révolu.

Si les jansénistes s'effacent progressivement des débats publics à partir de 1764, nous aurons l'occasion de constater qu'ils auront légué certains plis mentaux au courant des anti-Lumières, généralement disposées à jeter sur le passé un regard empreint de la nostalgie de la pureté des origines. Qu'il s'agisse, comme dans le cas précis des augustiniens, de l'idéalisation de la vie et du martyre des chrétiens des premiers siècles, ou du lettré antiphilosophe qui voit dans le Grand Siècle l'apogée et la perfection des arts – position qui sera du reste partagée par nombre de philosophes, notamment Voltaire – ils seront le plus souvent portés par un régime d'historicité passéiste. Dans un entretien récent, on a demandé à François Hartog si « L'historiographie [dépendait] du régime d'historicité » ; il répondit de cette manière :

Sans introduire aucune relation mécanique, le lien existe. Si le futur est la catégorie prépondérante, il s'ensuit qu'on écrit volontiers des histoires portées par des formes diverses de téléologie, inversement, si l'on est dans

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 70.

un régime d'historicité où prédomine la catégorie du passé, c'est plutôt le modèle de l'*historia magistra* qui prévaut¹⁵⁸.

Même s'ils ne sont pas tous d'obédience janséniste, ces apologistes, polémistes ou écrivains sont tous marqués à un degré plus au moins grand par cet héritage, qui n'est toutefois plus assumé avec la même énergie que chez les convulsionnaires : il a imprégné le paysage culturel et est devenu, progressivement, une topique. C'est ce que nous aurons l'occasion de constater, notamment à travers le cas exemplaire d'une personnalité intellectuelle aux contours idéologiques incertains, celle du marquis Louis-Antoine de Caraccioli.

Topique figuriste et émergence des Lumières dans l'œuvre de Louis-Antoine de Caraccioli

Parcourir quelques-unes des œuvres de cet honnête polygraphe nous permettra, en effet, d'appréhender les principales transformations que connut le discours apologétique dans la seconde moitié du XVIII^e siècle : celui-ci subit d'abord, au contact des Lumières, une évidente « anamorphose¹⁵⁹ » qui a été remarquée par la plupart des commentateurs ; mais s'il a dû intégrer en son sein certains éléments de la philosophie, que ce soit pour s'en réclamer ou encore pour la réfuter, souvent, cette attitude ne met pas tant au jour une volonté de transiger avec l'esprit du siècle qu'une stratégie pour se faire entendre d'un public plus large, et ainsi de faire front, paradoxalement, contre les idées nouvelles. Martine Jacques a montré de façon convaincante comment, chez le marquis de Caraccioli, l'apparente conciliation avec

¹⁵⁸ Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, « Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec François Hartog », *Historicités*, Paris, La Découverte, série « Armillaire », 2009, p. 142.

¹⁵⁹ Le cas de Caraccioli est tout particulièrement représentatif de cette transformation, sa trajectoire littéraire ayant épousé les lignes de force du discours intellectuel de l'époque et cherché par tous les moyens à éviter, nous dit Martine Jacques, de se trouver dans la « marge » : « Pour justifier de sa foi, écrit-elle, il va tenter de montrer qu'elle repose sur les mêmes valeurs que les Lumières. On assiste ici sinon à la décomposition d'une pensée du moins à sa perversion latente. Désormais la norme est constituée par les Lumières tandis que la pensée religieuse ne peut plus se justifier qu'en s'y rattachant » ; Martine Jacques, « L'œuvre de L.-A. Caraccioli, ou les anamorphoses de la littérature apologétique face aux lumières. Un parcours de la norme à la marge », dans *Les Marges des Lumières françaises (1750-1789)*, éd. Didier Masseur, Droz, Genève, 2004, p. 276-77.

l'esprit du siècle manifestait sans doute moins un esprit d'accommodement qu'une tactique consistant à intégrer des éléments de la pensée des Lumières à son discours, afin de montrer qu'elle ne contredisent en rien les principes de la religion, mais qu'au contraire elles doivent les exalter. Mais si Caraccioli gauchit certaines idées philosophiques en se les appropriant, l'emploi qu'il fait de la séculaire théorie des figures subit également quelques changements sous sa plume. Le plus apparent est qu'elle ne constitue pas le cœur de la démonstration – alors que c'était le plus souvent le cas dans les ouvrages des figuristes de la mouvance de Port-Royal et des appelants – mais qu'elle apparaît désormais davantage tel un simple argument en faveur de la foi : en un mot, son emploi n'est plus systématique, mais plutôt ponctuel.

Le fait que le souvenir du figurisme soit surtout vivace dans les premiers écrits du marquis n'est sans doute pas étranger à son récent passage à l'Oratoire : là, un certain nombre d'ouvrages figuristes lui avait assurément passé sous la main, surtout lorsque l'on sait que le jansénisme y était encore très prégnant. Si les archives restent muettes sur sa formation, il fut probablement un élève assez brillant, « [...] puisque selon un modèle fréquent chez les oratoriens, il est devenu un professeur laïc de l'ordre. Il y a progressé rapidement durant dix ans en terminant sa carrière comme régent de première au collège de Vendôme¹⁶⁰ ». En somme, écrit Martine Jacques, le premier moment de son œuvre sera celui de « l'intransigeance », ce qui, une fois de plus, s'explique par l'influence de l'austérité janséniste au cœur de sa formation ; mais cet ascendant, poursuit-elle, « surtout dans les préceptes de vie austère qui l'accompagnent, va très vite diminuer. Il paraît qu'au contact de ses voyages et du monde, Caraccioli en arrive assez vite à une philosophie beaucoup plus

¹⁶⁰ Martine Jacques, « L.-A. Caraccioli et son œuvre : la mesure d'une avancée de la pensée chrétienne vers les Lumières », *Dix-huitième siècle*, Paris, PUF, n° 34, 2002, p. 292.

ournée vers la sociabilité, le bien-être, le développement du cœur et de l'esprit¹⁶¹ ». Sans prétendre rendre compte de tous les aspects de la pensée de cet auteur, l'étude de certains de ses textes nous permettra pourtant de constater chez lui une mutation ou, mieux, une indécision dans son rapport au temps. En mettant en regard les différentes attitudes mobilisées dans ses œuvres face à la temporalité, il est de fait possible de constater les fluctuations d'une pensée, une irrésolution venant marquer au mieux la constitution de certains lieux argumentatifs classiques en topiques – dont la théorie savante des figures, au premier chef. À ce titre, l'œuvre de Caraccioli peut être comparée à un microcosme grâce auquel il est possible d'appréhender les éléments les plus représentatifs de la doxa antiphilosophique, ainsi que certaines des stratégies rhétoriques que commandera bientôt une bonne part de cette littérature. L'ouvrage apologétique intitulé *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens* (1766) est peut-être celui qui caractérise le mieux la période « intransigeante » de Caraccioli, tout comme il est celui qui cristallise le plus grand nombre d'aspects qui tendront à devenir topiques dans le discours des ennemis des philosophes – nous ne bornerons toutefois pas notre analyse à ce seul livre.

Sans surprise, l'œuvre du marquis propose une lecture providentialiste de l'histoire de l'Église qui est en phase avec le discours catholique le plus traditionnel : il argue d'une part de son antiquité, affirmant que « [...] nous appercevons une généalogie de Saints qui remonte jusqu'au premier homme, & une multitude de prérogatives & de promesses qui chez les Prophètes comme chez les Apôtres, annoncent l'Eglise, & la caractérisent l'Épouse de Jesus-Christ¹⁶² » ; il évoque d'autre part la prophétie touchant la conversion des juifs avant

¹⁶¹ Martine Jacques, « L'œuvre de L.-A. Caraccioli, ou les anamorphoses de la littérature apologétique face aux Lumières. Un parcours de la norme à la marge », art. cité, p. 276.

¹⁶² Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle. Par l'auteur de la conversation avec soi-même*, À Paris, Chez Nyon, Libraire, Quai des Augustins, près du pont Saint Michel, à l'Occasion, 1765, p. 203-204.

l'Apocalypse, assurant que « [...] le Seigneur est fidele dans ses promesses », et que « [...] le renouvellement qui doit se faire dans son Eglise, & qui a été prédit, arrivera¹⁶³ [...] ». À l'instar de Bossuet, Caraccioli insiste donc sur les origines et la fin de l'Eglise, selon une perspective temporelle toute linéaire et téléologique : la naissance et le destin de celle-ci, prophétisés depuis l'origine des temps, est absolument immuable. L'opposition entre l'immutabilité de la Cité de Dieu et la mutabilité de la Cité terrestre qu'appelle nécessairement une telle idée se trouve d'ailleurs mise de l'avant dans bon nombre de ses ouvrages ; il écrira par exemple que

Nous devons [...] rendre grace de ce que le Christianisme, après tant de révolutions de la part des Idolâtres, des hérétiques & des pécheurs, après tant de scandales & tant de schismes, subsiste encore aujourd'hui tel qu'il est. Si le relâchement & la corruption l'ont défiguré, au moins enseigne-t-il les mêmes vérités qu'on a toujours prêchées. L'Eglise est aussi pure, & aussi sainte dans l'essence de sa doctrine, qu'elle l'a toujours été, parceque, comme dit l'Apôtre, elle est le regne immuable de Dieu¹⁶⁴.

Si cette distinction est on ne peut plus convenue depuis saint Augustin, elle n'en sert pas moins le projet apologétique de Caraccioli : faut-il se départir des dogmes pérennes du christianisme et sacrifier à l'esprit de nouveauté propagé par les philosophes quand il est question d'instruire ses lecteurs de la vérité de la religion ? Celle-ci est la même de toute éternité, aussi serait-il « sans doute bien étonnant de ne voir éclore [sic] qu'au dix-huitieme siecle, des raisons propres à nous convaincre des vérités du Christianisme. Les meilleurs Apologistes de la Religion ne font que répéter ce que les Peres de l'Eglise ont écrit¹⁶⁵ ». L'opposition entre la mutabilité des choses terrestres, qui ne peuvent nous procurer que des

¹⁶³ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 386.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 110-111. Caraccioli consacrait d'ailleurs tout le chapitre V de son *Cri de la vérité contre la séduction du siècle* à la question de la prééminence de l'Eglise, affirmant par exemple « [Qu']Il n'y a jamais eu, & il n'y aura jamais que la Société fondée par Jesus-Christ même, qui puisse s'applaudir de son indéfectibilité. Tous les Empires ont fini, toutes les Nations ont successivement disparu excepté les Juifs, parcequ'ils doivent entrer un jour dans la structure de l'Eglise, pour en être des pierres vivantes » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. 202.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. ix-x.

jouissances imparfaites, et l'immutabilité de la *Civitas Dei*, au sein de laquelle les élus goûteront un bonheur sans mélange, constituera d'ailleurs le socle de *La Conversation avec soi-même*. Plus qu'un simple *distinguo*, l'antagonisme doit être pour le chrétien une source de réflexion sur la vanité du monde et sur l'importance d'une vie intérieure lui permettant de s'éloigner des créatures et de se rapprocher du Créateur¹⁶⁶. Sachant le petit nombre qui jouira de l'élection divine le jour du jugement, tout être de bon sens devrait regarder ce monde – source de perdition – avec horreur et se rappeler avec saint Augustin qu'être homme, c'est être peu de chose : « les horreurs du néant¹⁶⁷ » qui précéderent son apparition sur terre devraient lui faire craindre celui qui l'attend après sa mort. Caraccioli considère ainsi, à la suite de Pascal, que l'Homme n'est qu'un songe entre deux infinis ; au surplus, sa nature peccamineuse le rend aveugle à l'être suprême : Dieu a pourtant voulu lui laisser des signes de sa présence, des preuves de son existence.

Mais les parents de l'Humanité ayant prévariqué, il ne peut désormais se présenter directement à ses yeux : attaché aux choses du monde, affirme Caraccioli, l'Homme est aveugle à la vérité : « Nous sommes nés pour la vérité, & nous ne pouvons souffrir son abord¹⁶⁸ ». Cette affirmation n'est pas sans évoquer un des principes qu'aimeront à rappeler les moralistes classiques, selon lequel « non seulement le vrai p[eut] paraître sous la figure du faux, mais qu'il fa[ut] encore en conclure que la fiction fasse de l'artifice séducteur et de

¹⁶⁶ « Quelque utile que soit la société publique, souvent elle retombe sur des connoissances temporelles, sur des affections purement terrestres, enfin sur des riens. La conversation intérieure nous rappelle à des objets bien plus admirables. L'âme placée entre le Créateur & les créatures, ne voyant rien au-dessous que des corps, se tourne naturellement du côté de l'un pour abandonner les autres. C'est lui faire violence, que de l'incliner ailleurs » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *La Conversation avec soi-même, par le marquis de Caraccioli*, À Liège, Chez J.F. Bassompierre, Libraire. À Bruxelles, Chez J. Van den Berghen, Libraire, nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée, 1766, p. 16.

¹⁶⁷ « O HOMME, tel que vous soyez, noble ou artisan, riche ou pauvre, docte ou ignorant, Ecclésiastique ou Séculier, Religieux ou Militaire, Souverain ou Sujet, descendez en vous-même, & dans un silence que rien ne puisse interrompre, réfléchissez sur les horreurs du néant qui précéderent votre conception » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. 1-2.

¹⁶⁸ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même, par le marquis de Caraccioli*, nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée, À Francfort, en Foire, chez J.F. Bassompierre, Libraire, à Liège ; chez J. Van den Berghen, Libr. à Bruxelles, 1761, p. 95.

l'illusion trompeuse la condition aussi paradoxale que nécessaire de la recherche de la vérité¹⁶⁹ ». Un antiphilosophe tel Louis Poinsonet de Sivry fait par exemple dire à Ulysse, dans sa tragédie intitulée *Ajax* (1762), qu'il a déjà voulu garantir ses sujets de la superstition :

Je la bannis d'Ithaque ; & nos tristes autels
Ne furent plus souillés par le sang des mortels.
Je confondis l'orgueil & les fables des Prêtres.
L'indiscret Interprète eut le destin des traîtres.
Le Mensonge & l'Erreur, de leur chute effrayés,
Idoles de la Crète, y furent renvoyés.
Mais, de mes longs travaux, je jouissais à peine,
Quand le Peuple indocile, au sortir de sa chaîne,
Et de tous ses remords à la fois délivré,
Voulut braver son Roi, qui l'avoit éclairé.
Il fallut, à mon tour, appeler les prodiges,
Ramener le vulgaire aux antiques prestiges,
Le traîner aux autels que ma main lui ravit,
Et le rendre à l'Erreur, qui seule l'asservit¹⁷⁰ ?

Les paroles du héros homérique semblent être une amplification de l'aphorisme fontenellien d'après lequel « l'esprit humain et le faux sympathisent extrêmement », le fanatisme caractéristique du peuple constituant de fait une des conséquences possibles du goût de l'esprit pour la fable. Un passage d'un petit ouvrage du marquis de Caraccioli paraît également lier l'idée touchant les principes d'acquisition de la connaissance et la posture de l'Homme face à la vérité, à une explication visant à éclaircir les raisons pour lesquelles Dieu a voulu se révéler à ses créatures et exprimer l'immutabilité de son Église par le truchement des figures :

¹⁶⁹ Marc André Bernier, « Scepticisme et rhétorique du parallèle dans les *Nouveaux dialogues des morts* de Fontenelle », *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, sous la dir. de Marc André Bernier, Québec, Presses de l'Université Laval, « Collections de la République des Lettres », 2006, p. 56. Dans un de ses dialogues des morts, Fontenelle fait tenir ces propos à Homère : « Vous imaginez que l'esprit humain ne cherche que le vrai, demande-t-il à Ésope ; détrompez-vous. L'esprit humain et le faux sympathisent extrêmement. Si vous avez la vérité à dire, vous ferez fort bien de l'envelopper dans des Fables, elle en plaira beaucoup plus. Si vous voulez dire des Fables, elles pourront bien plaire sans contenir aucune vérité. Ainsi le vrai a besoin d'emprunter la figure du faux pour estre agréablement reçu dans l'esprit humain ; mais le faux y entre bien sous sa propre figure, car c'est le lieu de sa naissance & de sa demeure ordinaire, & le vrai y est étranger » ; Fontenelle, « Homère, Ésope », *Nouveaux dialogues des morts*, éd. Jean Dagen, Paris, Librairie Marcel Dider, 1971, p. 143.

¹⁷⁰ Louis Poinsonet de Sivry, *Ajax*, tragédie par M. Poinsonet de Sivry, Représentée sur le Théâtre de la Comédie Française en 1762, À Paris, Chez Moutard, Imprimeur-Libraire de la Reine, de Madame, & de Madame Comtesse d'Artois, rue des Mathurins, Hôtel de Cluni, 3^e édition, 1789, p. 20.

Les figures, les paraboles, les emblèmes sont toujours des ornemens nécessaires pour qu'elle [la vérité] puisse s'annoncer ; & soit qu'on craigne qu'elle ne découvre trop brusquement le défaut qu'on voudroit cacher, ou qu'enfin elle n'instruise avec trop peu de ménagement, on veut, en la recevant, qu'elle soit déguisée. Etrange misere de l'homme, qui n'ose voir en face ce qu'il ne peut s'empêcher d'aimer¹⁷¹ !

Depuis le péché originel, l'humanité est encline au mal, et par corollaire, à l'erreur ; « sympathisant » avec celle-ci, les enfants de Dieu ne peuvent malgré tout « s'empêcher d'aimer la vérité » ; et, quoique cette dernière soit, à l'image du Créateur, toujours la même, ils ont tendance à l'oublier, ou plutôt à s'égarer eux-mêmes dans le siècle et à la chercher là où elle n'est pas, en suivant les penchants de leurs passions déréglées¹⁷². L'apologète doit donc rappeler inlassablement à ses prochains les vérités éternelles et insister sur celles « de la Religion, parce que ces vérités sont d'une telle importance, qu'on ne peut trop les retracer ». Caraccioli ajoute ensuite une remarque qui fait écho à l'idée de *libido sciendi*, la coupable curiosité inhérente à la nature humaine, lorsqu'il écrit que « des personnes souvent insensibles à la lecture d'un ouvrage connu, se réveillent lorsqu'un nouveau Livre paroît ; & ce qui n'est peut-être qu'un effet de la curiosité, devient par la suite un moyen d'instruction & de sanctification¹⁷³ ». Obligé de s'accommoder à la faiblesse de l'homme et à son incapacité à saisir la vérité sous son vrai visage, sans recourir aux « fables » ou aux « paraboles », l'auteur du *Chrétien du tems* prolonge donc dans certaines de ses œuvres l'antique tradition figuriste : le recours à celle-ci, pour ne pas briller par une très grande originalité, lui semble néanmoins nécessaire, les figures étant les « ornements » par lesquels la vérité s'annonce ; cette dernière, pour être entendue, doit être répétée et reformulée de mille

¹⁷¹ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même, par le marquis de Caraccioli*, ouvr. cité, p. 95.

¹⁷² C'est ce qui fait dire à Caraccioli que les « réponses » de la vérité « [...] sont au-dedans de nous, & nous les entendons quand nous y voulons rentrer. Mais l'homme toujours éloigné de lui-même, n'a garde d'ouïr la vérité, il ne la cherche que dans ses passions & dans l'égarement de ses sens. Nous tenons tous au mensonge par quelqu'endroit ; & soit dans nos actions, soit dans nos récits, nous altérons presque toujours la vérité » ; *ibid.*, p. 96.

¹⁷³ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. xi.

manières, ce qui justifie le fait que des auteurs continuent à écrire de « nouveaux » livres pour en rendre compte.

Bien que les port-royalistes du XVII^e siècle et les appelants du XVIII^e firent un usage polémique du figurisme, cette méthode exégétique eut toujours pour fin ultime de convaincre les lecteurs de la réalité et de la grandeur de la religion. Les apologistes, depuis saint Augustin, lui attribuaient ainsi une valeur d'abord et avant tout rationnelle dans la discussion du dogme : en montrant que le récit de la Révélation relaté dans le Nouveau Testament était préfiguré dans l'Ancien, et que toutes les choses qui avaient été prophétisées s'étaient effectivement accomplies avec la Nouvelle Alliance, l'Église catholique établissait sa légitimité et son autorité en vertu d'un raisonnement qui se voulait logique. Au XVIII^e siècle, plusieurs défenseurs de la religion s'appuient toujours sur cette démarche interprétative, même si sa valeur a été remise en question depuis Bayle. Or, dans un chapitre du *Cri de la vérité contre la séduction du siècle* consacré très précisément à la démonstration rationnelle de la nécessité de la Révélation, le développement de Caraccioli ne s'adossera que ponctuellement à la logique figuriste : le fait que les événements significatifs de l'existence du Christ aient été prophétisés dans l'Ancien Testament ne semble faire aucun doute ni appeler un développement trop abondant, le marquis affirmant sommairement que « [...] tous les Sacrifices de l'Ancien Testament ont été la figure la plus expressive de toutes les circonstances de sa Vie & de sa Mort¹⁷⁴ [...] ». C'est un raisonnement logique basé sur une lecture figuriste de l'histoire qui prévaut encore, quand il veut prouver que Jésus est d'une nature réellement divine :

Quel Prophète s'il n'étoit pas Dieu, eut été promis pendant quatre mille ans, désiré de tous les Justes, figuré par tous les sacrifices & par toutes les

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 73. Plus loin, il écrira de la même manière qu'« Il n'y a point de sacrifice dans l'ancienne Loi qui ne se rapporte au Messie, de sorte que s'il n'étoit pas Dieu, la Religion Judaïque qui condamna toutes les Idolâtries seroit elle-même idolâtre » ; *ibid.*, p. 144.

cérémonies, montré dans tous les âges ? Quel Prophète s'il n'étoit pas Dieu, eut été annoncé pour être le Législateur des Peuples ; la lumière des Nations, le salut d'Israël ? Ah ! c'est bien alors que Dieu lui-même nous eut induit en erreur, c'est bien alors qu'il auroit vraiment égalé sa créature à lui¹⁷⁵.

Ce type de preuve, pour être encore d'usage dans l'argumentaire antiphilosophique, rencontre toutefois de moins en moins de crédit chez leurs adversaires. Voltaire en fera d'ailleurs la satire dans un passage de *La Pucelle* où il raille les allégories bibliques :

Denis alors d'une voix assurée
En vers heureux chanta le bon berger
Qui va cherchant sa brebis égarée,
Et sur son dos se plaît à la charger ;
Le bon fermier, dont la main libérale
Daigne payer l'ouvrier négligent
Qui vient trop tard, afin que diligent
Il vienne ouvrir dès l'aube matinale ;
Le bon patron qui, n'ayant que cinq pains
Et trois poissons, nourrit cinq mille humains ;
Le bon prophète, encor plus doux qu'austère,
Qui donne grâce à la femme adultère,
A Magdeleine, et permet que ses pieds
Soient gentiment par la belle essuyés.
Par Magdeleine Agnès est figurée¹⁷⁶.

Frappé de caducité depuis la révolution provoquée au cœur des études historiques par les disciples de Pyrrhon, puis ridiculisé par les philosophes au siècle suivant, le figurisme perd donc sensiblement ses lettres de noblesse lorsque l'on mit en doute sa valeur démonstrative et son caractère rationnel.

Il serait toutefois inexact de croire que les apologistes l'aient alors dédaigné : lorsqu'ils durent combattre l'adversaire sur son propre terrain, nos défenseurs de la religion s'accommodèrent certes – nous aurons l'occasion de la constater dans le troisième chapitre – de l'autorité désormais accordée au fait objectif¹⁷⁷, du recours à la multiplicité des

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 156-157.

¹⁷⁶ Voltaire, *La Pucelle*, chant XVI, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire, Paris, Chez Didot frères, fils et C^e, 1870 [1755], t. 2, p. 448.

¹⁷⁷ Voir les pages que Didier Masseau consacre à cette question : Didier Masseau, « La Religion prouvée par les faits », *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, ouvr. cité, p. 219-222.

témoignages des acteurs de l'histoire et de la confrontation du récit des chrétiens avec celui des païens, afin de mettre en lumière leur concordance, relativement aux événements relatés dans l'histoire sainte – prouvant du coup la vérité du récit biblique et de la Révélation. En revanche, le discours moral ne pouvait et ne voulait faire l'économie de la théorie des figures : l'image de Jésus-Christ, au premier chef, devait être au centre de toute vie moralement réglée. On l'a tout particulièrement constaté avec l'exemple des premiers chrétiens et celui des solitaires de Port-Royal : la vie et la Passion du Christ animaient l'ardeur du chrétien à bien vivre et à bien mourir, et le poussaient ultimement à rechercher la gloire du martyr – ce dernier, comme nous le rappelait Jean Daniélou, étant « *configuration* à la Passion du Christ ». Appliqué à la vie morale, le figurisme est donc inséparable du concept d'« imitation » : alors que la divine majesté de la figure du Christ était exaltée par le fait qu'elle avait été prophétisée, le « Chrétien du temps » doit chercher, sans vanité, à en être au quotidien un nouvel accomplissement. Cette idée, appelée à une grande fortune dans les ouvrages de piété, constitue d'ailleurs le principal motif à la base de la rédaction du petit ouvrage fort célèbre de Thomas A Kempis intitulé *L'Imitation de Jésus-Christ*. La dichotomie entre la cité de Dieu et la cité terrestre, répétée à l'envi dans les quatre livres qui forment *L'Imitation*¹⁷⁸, doit pousser l'honnête chrétien à trouver son Salut en suivant les traces du Sauveur, écrit-il dans son célèbre incipit :

Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, dit le Seigneur. Ce sont les paroles de Jésus-Christ, par lesquelles il nous exhorte à imiter sa conduite et sa vie, si nous voulons être vraiment éclairés et délivrés de tout aveuglement du cœur.

¹⁷⁸ Parmi mille passages de l'ouvrage qui insistent sur l'importance de fuir le monde, regardé avec mépris par le vrai chrétien puisqu'il s'agit du lieu où il peut perdre son âme, retenons ceux-ci : « Celui-là est vraiment sage, qui, *pour gagner Jésus-Christ, regarde comme de l'ordure, du fumier toutes les choses de la terre* » ; il insistera, un peu plus loin, sur les périls qui attendent l'homme qui se répand dans le monde : « Évitez autant que vous pourrez le tumulte du monde, car il y a du danger à s'entretenir des choses du siècle, même avec une intention pure » ; Thomas A Kempis, *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduit du latin par Félicité de Lammenais, Paris, éd. du Seuil, coll. « Livre de vie », 1999, p. 17 et 23.

Que notre principale étude soit donc de méditer la vie de Jésus-Christ¹⁷⁹.

Le marquis de Caraccioli recommande d'ailleurs expressément la lecture de *L'Imitation*, ouvrage qui, au rebours de ceux des philosophes, est à la fois simple et rempli des vérités les plus nécessaires au chrétien¹⁸⁰. L'influence du livre de Kempis est sensible tout au long du *Chrétien du tems confondu par les premiers chrétiens*, où l'auteur insiste à plusieurs reprises sur l'idée que « [...] Jésus-Christ est la voie unique du salut, parcequ'il étoit impossible de trouver sans lui le chemin de la vérité », et que « Jésus-Christ est notre vrai modele, & que nous devons être ses copies¹⁸¹ », écrit-il dans ce passage qui n'est pas sans rappeler les premiers mots de *L'Imitation*. Prévenant ailleurs la nécessité de ne pas se conformer à l'opinion des profanes, qui n'ont « d'autre guide qu'un bourdonnement confus qui les dirige », il avertit son lecteur que le vrai chrétien risque souvent de passer pour un original, puisqu'« [...] il n'y a que le petit nombre des Elus qu'on regarde comme une troupe vile & insensée, qui s'arrache à la multitude, & qui suit l'épineux sentier que Jésus-Christ lui-même a tracé¹⁸² ». C'est la seule voie que l'on puisse emprunter si l'on désire sauver son âme, car bien qu'il puisse être tentant d'envier la « vie sensuelle » des « riches et [d]es grands », il faut malgré tout « [...] prendre la route du Calvaire pour pouvoir mourir avec Jésus-Christ, pour ressusciter avec lui¹⁸³ ».

L'usage du figurisme ne se décline toutefois pas uniquement dans cet appel on ne peut plus usité à mener une vie sobre et tempérée, à l'exemple de Jésus : alors que ce dernier

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸⁰ « L'Imitation de Jésus-Christ, écrit Caraccioli, quoiqu'un Ouvrage des derniers siècles, ne peut-être lue trop souvent ; elle nous offre des consolations & des remèdes, dans quelque situation que nous puissions nous trouver ; & son apparente simplicité renferme plus de connoissances, que tous les Livres des Philosophes » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 427.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. xii-xiii.

¹⁸² *Ibid.*, p. 195.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 324. Dans un autre passage qui évoque l'intemporalité de la figure, Caraccioli rappellera à son lecteur la nécessité d'imiter la vie de Jésus-Christ : malgré l'antiquité de ce modèle, écrit-il, « [...] il n'en est pas moins vrai [...] que nous sommes obligés de nous mortifier, de renoncer à nous-mêmes, de faire pénitence, & de porter notre croix, ainsi que dans les premiers siècles de l'Eglise. Il n'y a pas deux Evangiles, un pour ces tems-là, & un pour celui-ci ; & l'on périra infailliblement, si l'on ne se conforme à la vie de Jésus-Christ » ; *ibid.*, p. 116.

constitue l'*exemplum* absolu pour les chrétiens qui désirent éviter la damnation en réglant sur lui leurs mœurs et leurs mauvais penchants, Caraccioli constate avec mécontentement que la plupart d'entre eux négligent aujourd'hui un soin aussi simple et fondamental que la lecture de l'Évangile, le premier pas vers l'imitation du Christ. Pour lui, il ne fait aucun doute que cette indifférence « ne soit la cause du relâchement de notre siècle¹⁸⁴ » : l'homme qui néglige d'étudier le Nouveau Testament s'oublie lui-même, tout comme son origine et sa destination, et « vit à la manière des animaux, victimes de toutes les passions & de toutes les sensualités¹⁸⁵ ». Ainsi, après avoir exploité les dimensions rationnelle et morale du figurisme, l'auteur du *Chrétien du tems* glissera à l'occasion dans le registre polémique, n'hésitant pas à attribuer les égarements de son siècle à l'exercice d'une philosophie mal entendue, qui confond la sagesse avec l'« animalité » : en effet, écrit-il,

Cette conduite est sans doute la plus surprenante ; mais ce qui doit étonner davantage, c'est de voir qu'on l'honore du nom de Philosophie, & qu'un homme qui assure être de même nature que la bête, passe pour Philosophe. Eh ! depuis quand l'étude de la sagesse sera-t-elle le regne de l'animalité ? Eh ! depuis quand la gloire se trouvera t-elle dans le centre de l'ignominie ? Quelle révolution la mode n'a-t-elle pas opérée dans les esprits, en détruisant toutes les notions qu'on avoit eues jusqu'ici de la Philosophie & de l'extravagance, pour les confondre l'une & l'autre indistinctement¹⁸⁶.

Si, d'une part, lever le voile sur les vérités spirituelles renfermées dans les réalités charnelles constitue l'exercice exégétique figuriste à proprement parler, la philosophie moderne, d'autre part, jette un éclairage superficiel sur le monde, puisqu'elle ne peut voir au-delà de la pure matérialité, qu'elle tient pour sa fin ultime. La critique de la philosophie semble ici prolonger une forme de parallèle qu'appelle naturellement le figurisme, soit la comparaison avec les autres religions, que l'on doit tenir pour fausses. Dans un passage significatif, le marquis

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 150.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 151-152.

célèbre dans un premier temps la sainteté du christianisme, au détriment des autres formes de culte :

Plus saint que la loi des Juifs qui n'étoit que son ombre & sa figure, il [le christianisme] ne prêche que la destruction des passions, que le regne des vertus. Aussi voyons-nous qu'il élève les plus foibles mortels au plus haut degré de gloire, qu'il rend en quelque sorte leurs corps impassibles, leurs esprits angéliques, & qu'il les unit tellement à Dieu, qu'ils semblent ne faire qu'une seule & même chose avec lui. Ni les Loix de Solon, ni celles de Confucius, ni celles de Mahomet ne peuvent *entrer en parallèle* avec l'Evangile, ce témoignage éternel du Dieu vivant, témoignage qui seul apprend aux hommes à renoncer à eux-mêmes, & à connoître l'abnégation¹⁸⁷.

Caraccioli annonce ensuite, sans transition :

La Philosophie ne fait que des orgueilleux, & l'Evangile forme des Saints. Plus on le lit, plus il paroît lumineux ; plus on le pratique, plus on ressemble à la Divinité¹⁸⁸.

Ce glissement, qui consiste à dire d'abord que les lois de Solon, Confucius et de Mahomet « ne peuvent entrer en *parallèle* avec l'Evangile », pour ensuite affirmer que « La Philosophie ne fait que des orgueilleux, & [que] l'Evangile forme des Saints », montre la grande plasticité du figurisme : sa parenté avec le parallèle – que l'auteur mentionne d'ailleurs positivement – et sa dimension polémique permettent à Caraccioli d'exprimer une critique de la philosophie, qui incarnerait en son siècle la nouvelle figure de l'ennemi.

Le figurisme, pendant chrétien du parallèle oratoire

L'antique exercice du parallèle oratoire consiste, on le sait, en un discours épideictique devant servir l'éloge ou le blâme d'un homme, d'une idée ou d'un événement appartenant au passé ou au présent, et effectué à la faveur d'un rapprochement avec un autre homme, idée ou événement. À la suite de Plutarque, qui avait voulu comparer des Grecs et des Romains illustres, ce genre oratoire permettait d'introduire, apprend-on dans le *Dictionnaire de*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 148-149 ; nous soulignons.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 149.

l'Académie française, une « comparaison par laquelle on examine, on explique les rapports & les différences que deux choses ou deux personnes ont entre elles¹⁸⁹ ». Le caractère historique de ce mode d'écriture est net, car les auteurs comparent des choses ou des individus qui, le plus souvent, n'ont pas été contemporains : celui qui se réclame d'un régime d'historicité passéiste portera souvent un jugement plus favorable aux hommes du passé ; à l'inverse, l'écrivain qui favorise les hommes et les idées de son temps accordera généralement la palme à ces derniers. Marc André Bernier remarque d'ailleurs avec justesse que « le dialogue entre Anciens et Modernes sert l'expression d'une hésitation fondamentale à l'égard de l'histoire [...] » : « même chez le représentant le mieux accrédité des Modernes, écrit-il, rien n'autorise donc à penser une conception unifiée et euphorique des diverses formes de progrès¹⁹⁰ [...] ». Il rappelle aussi que Fontenelle, partisan résolu des Modernes, avait composé ses fameux *Dialogues des morts* (1683) à l'imitation du modèle antique de Lucien ; au XVIII^e, l'exemple de Diderot n'est pas moins éloquent : si à cette époque « le parallèle dynamise l'imaginaire du “retour à l'antique” qui dessine si puissamment le paysage mental des Lumières », Diderot en

résume peut-être au mieux la fonction dans l'une de ces exclamations qui ponctuent son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778-1782), alors qu'il relève à quel point « les ennemis de nos philosophes ressemblent quelquefois merveilleusement aux détracteurs de Sénèque », pour mieux proclamer ensuite : « Érasme a dit : “Peu s'en faut que je ne m'écrie : *Sancte Socrates*” ; j'ai dit : Peu s'en faut que je ne m'écrie : *Sancte Seneca*. » Aux adversaires des Lumières, Diderot n'oppose pas le triomphe inéluctable du progrès [...], mais se fait plutôt le contemporain, voire le prochain, de Sénèque, dessinant ainsi les traits d'une modernité où le temps de l'expérience historique, toujours réversible, reflue et tourbillonne sans cesse¹⁹¹.

Si l'on sait que le parallèle fut l'instrument par excellence de la critique littéraire pour nombre d'auteurs sous l'Ancien Régime, les potentialités intrinsèques au genre permettaient de ne pas

¹⁸⁹ Académie Française, « Parallèle », *Dictionnaire*, Paris, Veuve de Bernard Brunet, imprimeur de l'Académie française, 1762, 4^e édition, t. 2, p. 294.

¹⁹⁰ Marc André Bernier, « Le siècle des Lumières et la communauté des Anciens : rhétorique, histoire et esthétique », *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, ouvr. cité, p. 5.

¹⁹¹ *Idem*.

s'y limiter : bien que l'auteur des *Dialogues des morts* ait pu célébrer son époque par le truchement d'un genre antique, l'intérêt que présente l'exemple de Diderot ne réside pas dans le fait qu'il applaudisse les lettres d'une certaine époque – à laquelle il donnerait l'avantage plutôt qu'à une autre – qu'en ce qu'il rapproche son *ethos* de celui de Sénèque, et confronte celui des ennemis des philosophes de son temps à celui des ennemis de Sénèque. En un mot, le parallèle n'admet pas uniquement un jugement esthétique, mais également éthique.

La logique qui sous-tend le figurisme et celle à la base du parallèle sont donc, *mutatis mutandis*, les mêmes¹⁹². Le titre même du *Chrétien du temps confondu par les premiers chrétiens* fait sans doute davantage écho à la tradition du parallèle qu'au figurisme à proprement parler : d'ailleurs, on l'a déjà relevé, bien que celui-ci constitue un argument récurrent de l'œuvre, son emploi ne relève guère d'un esprit de système. Caraccioli y fait certes l'éloge des premiers chrétiens, mais c'est afin de mieux mettre des cas de vies exemplaires sous les yeux des « Chrétiens du tems », et ainsi leur faire apercevoir le peu de cas qu'ils font de la grâce : « Cependant, le dirai-je, la grace du Sauveur est la chose qui nous touche le moins ; & pendant que les Pénitens des premiers siècles passaient toute leur vie à jeûner & à pleurer afin de l'obtenir, nous ne faisons pas le moindre effort pour nous la procurer¹⁹³ ». L'origine oratoire du parallèle et la plasticité de la *figura* offrent ainsi à la controverse théologique les potentialités propres aux différentes inflexions de la parole pamphlétaire¹⁹⁴.

¹⁹² Bernier écrira à propos de ce dernier qu'il peut s'agir d'un « lieu oratoire », « [...] puisque c'est en fonction de ce que les anciens rhéteurs appelaient le lieu de la ressemblance et de la dissemblance que s'organise le récit et s'ordonne l'argument » ; *ibid.*, p. 7. Auerbach, on s'en rappelle, affirmait sensiblement la même chose à propos de la *figura*, une « prophétie en acte » où « une concordance ou une ressemblance [...] permet de discerner la relation entre [...] deux événements » ou deux individus ; voir *supra*, note n° 117.

¹⁹³ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 371.

¹⁹⁴ Bernier remarque que le parallèle, « [...] genre pourtant hérité des lettres profanes et païennes, fut encore mobilisé en faveur de la longue tradition de l'exégèse allégorique et figuriste, héritée des Pères de l'Église, mais frappée de discrédit depuis le *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle, puis sans cesse raillée par les philosophes des Lumières » ; Marc André Bernier, « Le siècle des Lumières et la communauté des Anciens :

C'est le caractère de grande pureté accordé à la catégorie temporelle du passé et la valeur indépassable des origines qui justifient, on l'aura compris, la position d'un antiphilosophe tel que Caraccioli dans la polémique l'opposant aux sectateurs de la nouveauté. Cette fascination allait se manifester chez lui de deux façons complémentaires, qui mettent au jour une inquiétude traduisant sa conception augustinienne du temps : d'abord, en accord avec la théorie des *aetates*, dans l'idée que le monde va en vieillissant et que, porteur de potentialités destructrices, il va en se corrompant toujours davantage ; ensuite, lorsqu'il dénonce l'oubli même des sources du christianisme, qui se traduit à son sens par la négligence de l'étude de la Bible : « C'est donc faute de réfléchir que la vigueur de l'esprit Chrétien s'affoiblit, qu'il décline d'âge en âge dans les particuliers, & de siècle en siècle dans le corps de l'Eglise¹⁹⁵ ». La dégénérescence provoquée par la distance toujours croissante avec les origines – et qui présuppose une conception linéaire du temps – est certes inéluctable : mais Caraccioli, en phase avec le figurisme, appréhende également les événements historiques en vertu d'un rapport interprétatif vertical, la conformité qu'ils ont entre eux devant abolir leur écart temporel. C'est la raison pour laquelle il insiste à ce point sur la lecture des Écritures et sur l'imitation du Christ, qui offrent au chrétien la possibilité d'être au monde des images vivantes de leur Sauveur. La corruption du monde pousse les hommes, hélas, à porter davantage intérêt à leurs coupables appétits, qui les rendent aveugles à l'exemple du Christ, des Saints, des premiers chrétiens¹⁹⁶, des Pères de l'Église et de tous ceux qui ont vécu ici-bas sans paraître avoir jamais eu quelque commerce avec le monde : le

rhétorique, histoire et esthétique », *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, ouvr. cité, p. 12.

¹⁹⁵ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 99-100.

¹⁹⁶ « Il n'y avoit pas moyen de résister à l'exemple des premiers Chrétiens : le seul aspect de leurs prieres, de leurs aumônes, de leurs jeûnes, de leurs larmes, de leur paix, de leur union, désarmoit les Tyrans, & fit souvent des Confesseurs de la foi, de ceux mêmes qui étoient persécuteurs ; mais aujourd'hui tout éloigne l'Infidèle & le Payen de venir à nous. Ils rougiroient de s'unir à des hommes dont la corruption est si publique & si générale, à des hommes qui souvent se moquent de ce qu'ils paroissent croire, & se jouent impunément de ce qu'il y a de plus saint » ; *ibid.*, p. 182.

marquis écrit, dans *La Jouissance de soi-même*, que « [...] ce n'est qu'en constituant notre bonheur sur le rapport de nos sens, que nous troublons l'harmonie de notre individu, que nous dégénérons de notre origine & que nous ravalons notre raison. Il faut écouter les sens, mais en maître qui leur fait la loi, qui leur détermine la route qu'ils doivent tenir, & qui n'est point leur dupe¹⁹⁷ ». Notre apologiste insiste donc sur la nécessité de rompre toute attache avec la cité terrestre et de privilégier la conversation intime :

La premiere cause de la décadence des mœurs des Chrétiens, écrit-il en effet, c'est le défaut de réflexion sur la Loi de Dieu, qui est la lumiere de l'ame. Cette réflexion nous est partout inculquée dans les Ecritures Saintes : d'où vient, s'écrioit le Prophète Jérémie, que toute la terre est remplie de désolation ? C'est qu'il n'y a personne qui réfléchisse. Rappelez-vous votre derniere fin, nous dit le Sage, & vous ne pécherez jamais¹⁹⁸.

Au XVIII^e siècle, l'idée d'imitation paraît inhérente à tout débat entourant l'esthétique, que ce soit chez les philosophes ou leurs adversaires ; elle couvre en revanche un plus large spectre chez ces derniers, qui se réclament à la fois des antiquités païenne et chrétienne, à la fois du parallèle dans les arts et du figurisme pour ce qui regarde la morale.

Il est ainsi possible de mieux comprendre la remarque de Caraccioli touchant les annales chinoises, citée au début de ce chapitre¹⁹⁹ : remarquer qu'il employait un raccourci intellectuel peu honnête, en faisant l'impasse sur tout un pan de la complexe historiographie asiatique au profit d'un lieu commun tiré du caractère des nations, c'est négliger l'évidence que revêt pour lui l'antiquité du christianisme. Le premier chapitre du *Chrétien du tems*, qui s'intitule significativement « De l'Origine du Christianisme », cherchait à montrer qu'il est présent depuis la création du monde ; Caraccioli achève d'ailleurs cette partie sur une habile conclusion, qui se veut un renversement de l'argument voltairien selon lequel le christianisme

¹⁹⁷ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même, par le marquis de Caraccioli*, ouvr. cité, p. 72-73 ; nous soulignons.

¹⁹⁸ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 96-97.

¹⁹⁹ Voir *supra*, note n° 3.

ne serait qu'une religion somme toute relativement récente, comparée notamment à celle des Chinois :

Mais si le Christianisme est aussi ancien que le monde, toutes les sociétés qui ne sont pas Chrétiennes, ne peuvent passer que pour des Sectes nouvelles, que pour des Sectes où il n'y a ni grace, ni salut ; & le Chrétien au contraire doit être regardé comme l'homme de Dieu, comme celui que le Seigneur a choisi pour pallier ses miséricordes & ses grandeurs, & qu'il a revêtu, en quelque sorte, de l'éclat de sa Majesté²⁰⁰.

Malgré la « Majesté » dont est « revêtu » le chrétien, et en dépit de l'antiquité et de la divinité des origines du christianisme, le providentialisme de Caraccioli n'en sera pas moins teinté de pessimisme : s'il n'évoque qu'avec dédain les idées propagées par les « nouveaux philosophes », entendant par là que leurs sophismes n'ont précisément rien d'original²⁰¹, ces derniers semblent tout de même être pour lui une source réelle d'angoisse. Appréhendant les modernes Lumières à l'aune d'une sensibilité augustinienne naturellement tourmentée par les virtualités purement néfastes dont le temps est porteur, il enjoindra les chrétiens à porter une attention aiguë aux périls du siècle : « Plus une présomptueuse & fausse philosophie ose attaquer les vérités du Christianisme, & plus on doit les défendre par ses paroles & par ses exemples²⁰² ». En fait, il n'apparaît pas exagéré d'affirmer que les philosophes furent à la source d'une crainte – parfois réelle, parfois exagérée ou contrefaite – de la fin du monde : leurs fausses lumières seraient l'évidente manifestation des progrès de la corruption des siècles, l'incrédulité et la licence morale le signe avant-coureur de l'Apocalypse : « Une telle décadence, soit dans les mœurs soit dans la foi, ne peut que nous conduire à cette affreuse apostasie prédite dans les Livres saints. Je le dis en tremblant, nous frayons les voies à

²⁰⁰ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 11-12.

²⁰¹ Caraccioli écrira par exemple ces lignes sur le déterminisme : « En vain, quelques prétendus Philosophes se plaisent à rajeunir l'ancien système de la Fatalité, & à le présenter à notre siècle avide de toute nouveauté, comme quelque chose qui mérite son attention ; il n'y a personne, qui de sang froid ne reconnoisse & n'avoue que nous sommes maîtres en tout tems & en tout lieu de vouloir ou de ne pas vouloir » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. 58-59.

²⁰² Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 232.

l'Antechrist, & rien ne lui sera plus facile que de séduire les âmes après les exemples que nous avons laissés²⁰³ ». Puisque dans l'eschatologie chrétienne la figure de l'Antechrist est précurseur du retour du Messie sur terre, le chute du monde semble certaine, et prochaine la damnation du plus grand nombre : Caraccioli prophétise alors au détour d'une alarmante prolepse que « [...] nous regarderons ces jours comme le prélude de cette séduction qui doit entraîner l'Univers, excepté les Elus, & comme les avant-coureurs de ces terribles événemens qui annonceront le grand jour du Seigneur²⁰⁴ » – c'est d'ailleurs, écrit-il ensuite, ce que laisse présager un certain nombre de phénomènes naturels alarmants auxquels notre concupiscence et la honteuse philosophie nous rendent aveugles²⁰⁵...

C'est dans *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle* que la prose de Caraccioli emprunte le plus volontiers des accents apocalyptiques : dans un passage qui convoque les différents éléments glosés dans les dernières pages, il laisse augurer que

nous touchons à ces tems prédits par l'Apôtre, où le mystère d'iniquité commence à se former ; & si les Incrédules emploient tout leur esprit & tout leur artifice à outrager la vérité, nous devons la défendre de toutes nos forces. Plus nous avançons, plus les jours deviennent mauvais, *dies mali sunt*, S. Paul. La séduction se répand de la Capitale dans les Provinces, & il n'y a plus que les bons Livres qui puissent prémunir contre ces malheurs. Dieu veuille que cet Ouvrage ait un pareil succès²⁰⁶ !

Effets néfastes du temps corrompateur, mauvais exemple répandu par la philosophie et hantise de la fin du monde : l'expression de ces idées laisse croire fermement à l'« intransigeance » de

²⁰³ *Ibid.*, p. 104.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 433.

²⁰⁵ « Déjà, écrit-il, le Ciel nous y prépare par des phénomènes en tout genre : nous avons beau lire de semaine en semaine, dans ces écrits qui conservent la date des faits intéressans qu'ici on a aperçu le plus étonnant météore, que là on a ressenti les plus violentes secousses, qu'ici la mer s'est élevée avec une impétuosité dont nos Pères n'avoient pas vu d'exemples, que là des villes ont été consumées par le feu du Ciel ; nous sommes insensibles à ces récits, parceque la Religion n'est ni le mobile de nos actions, ni l'âme de nos pensées, parceque nous sommes tous terrestres & tous charnels.

Une misérable philosophie qui, suivant l'expression de l'Apôtre, est selon les élémens du monde, & selon la tradition des hommes, s'est tellement répandue, & a si fortement saisi tous les esprits, qu'on veut tout ramener à la nature, & que les prodiges en conséquence, ainsi que les plus grands miracles, sont regardés comme des jeux du hazard, comme une suite de l'arrangement du monde » ; *ibid.*, p. 433-434.

²⁰⁶ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. xii-xiii.

notre apologiste. Le lecteur pourra cependant envisager la possibilité que, si à un certain moment de sa vie elles furent pleinement assumées – tout spécialement dans *Le Chrétien du tems* et dans *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle* – elles ont pu fluctuer très sensiblement au gré de sa trajectoire littéraire et de son *ethos* d'apologiste. Les rapports au temps sollicités dans le *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV* et dans *Le Voyage de la Raison en Europe*, en parfaite contradiction avec la doxa augustinienne, permettent d'illustrer avec netteté la validité de l'hypothèse selon laquelle le figurisme est devenu une topique dans la seconde moitié du siècle.

L'esprit du siècle dans l'œuvre de Caraccioli

Le *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV*, publié au mitan du siècle et antérieur au *Chrétien du tems* et au *Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, s'intéresse davantage aux progrès des arts et des lettres depuis l'Antiquité qu'aux débats sur la morale – même si Caraccioli met par ailleurs en avant un certain nombre de considérations relatives au travail du temps. Composé au moment où commençaient seulement à paraître les premiers volumes de l'*Encyclopédie*, le *Dialogue* propose un regard sur les Lumières qui n'a rien de péjoratif. Quinze ans plus tard, il est vrai, il opposera l'exemple du Grand Siècle à son époque, qu'il dépeindra comme un temps dominé par la corruption morale : celle-ci se traduit par l'esprit, le persiflage, la lâcheté intellectuelle et, ultimement, la décadence des lettres :

Mais pour bien décrire la dissipation des hommes, il faut peindre notre siècle. Jamais on ne vit un regne plus fécond en gens d'esprit, & plus dénué en même-tems d'hommes solides [...]. On ne se donne pas le tems d'unir ensemble plusieurs pensées, & d'en former une conséquence : ce ne sont que des saillies qui font la matiere des Livres & des entretiens. La premiere idée qui passe par l'esprit, devient une démonstration aux yeux du grand nombre. [...] Tout est superficie, & rien n'est substance. Nous avons perdu ce beau jour, enfanté par les lumieres des vrais Savans, pour

ne plus entrevoir que de petits éclairs. C'est uniquement à cette lueur qu'on veut démêler aujourd'hui l'erreur, de la vérité, & l'on ne s'aperçoit pas qu'on confond l'une & l'autre, & qu'à force de trop subtiliser, on énerve jusqu'à la langue même, qui n'a plus la noblesse du siècle dernier. Telles sont les pensées, telles sont les expressions²⁰⁷.

L'esprit a perdu de son aplomb, il ne fait plus que papillonner d'un sujet à l'autre, sans rien approfondir ; par conséquent, la langue a perdu sa vigueur, s'est efféminée : en un mot, il est devenu impossible de composer des ouvrages qui puissent soutenir la comparaison avec ceux du Grand Siècle, la langue n'ayant plus la même force, et le persiflage ne pouvant tenir lieu de raisonnement²⁰⁸. Dans son parallèle entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, charmante prosopopée où les deux époques devisent sous le regard attentif du temps (idée qui suppose, même minimalement, un rapport avec ce dernier qui ne fut pas complètement dépréciatif), le lecteur pourrait être enclin à croire dans un premier moment que Caraccioli avait déjà sur son siècle la même perception que celle qu'il aura au moment de la rédaction de la *Conversation* ou de *La Jouissance de soi-même*, lorsque tôt dans le dialogue il fait tenir ces paroles au Grand Siècle :

Je suis l'ouvrage même de toutes les Années ; elles contribueront toutes à m'illustrer. Dès l'origine du Monde, je fus annoncé par ces jours sereins qui embellirent ce Paradis fameux, aussi chéri du premier homme que regretté de ses descendants. Homere, le divin Homere, ainsi que l'ingénieux Théocrite, sembloient lire dans l'avenir, les privilèges dont je devois jouir²⁰⁹.

Le jugement que le XVII^e siècle porte sur lui-même dans le domaine des arts se situe en phase avec le discours de nombre de philosophes et d'antiphilosophes qui, de concert, ont contribué à l'établir dans l'imaginaire comme le Grand Siècle, et celui qui a suivi comme une

²⁰⁷ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Conversation avec soi-même*, ouvr. cité, p. 233 à 235.

²⁰⁸ Caraccioli rendra sensiblement le même jugement au début de *La Jouissance de soi-même* : « Déjà ce siècle, si stérile en vertus, & si fertile en phénomènes & en horreurs, se trouve à plus de moitié de son cours, & nous n'avons que des Romans insipides, que de misérables Pièces de Théâtre, que des Systèmes impies, que des Opinions extravagantes à offrir à ceux qui viendront après nous. [...] En un mot, ils [nos Pères] méditoient, & nous parlons ; ils approfondissoient, & nous effleurons ; ils raisonnaient, & nous radotons » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même, par le marquis de Caraccioli*, ouvr. cité, p. x-xi.

²⁰⁹ Louis-Antoine de Caraccioli, *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV*, À la Haye [Paris], 1751, p. 8.

époque de décadence. Ce jugement est lui-même tributaire d'un parallèle qui a façonné tout l'imaginaire lettré de cette époque, qui rêva le XVII^e siècle comme une nouvelle latinité d'or, avec Cicéron pour modèle, et le XVIII^e « comme une "latinité d'argent"²¹⁰ » inspirée par les grands auteurs de la décadence romaine. Hormis chez le Diderot de l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, ce parallèle se fait presque toujours à l'avantage des premiers : Cicéron et Virgile ont atteint la perfection, et ceux qui suivirent, ne pouvant rivaliser avec ces grands modèles, créèrent un nouveau style. En somme, il apparaît que le discours de Caraccioli touchant les arts soit davantage redevable à l'univers du paganisme qu'à une vision augustinienne de l'histoire : c'est ce que suggère le parallèle implicite avec l'Antiquité, qui ne mobilise plus une eschatologie apocalyptique mais davantage une conception cyclique de l'histoire. Il apparaît alors clairement que le travail du temps, en ce qui a trait aux arts, n'est en soit ni bon, ni mauvais : la succession d'époques fastes et d'époques de décadence serait plutôt à la merci de bonds pour le moins capricieux.

Mais l'auteur ne semble pas adhérer entièrement au discours que tient le XVII^e siècle. L'ensemble du dialogue se trouve d'ailleurs étonnamment bien partagé, les deux interlocuteurs exposant les fleurons qu'ils ont produits dans les domaines divers de la physique, des sciences, de l'astronomie, de la peinture, de la sculpture et des lettres, chacun concédant de bonne foi l'avantage à l'autre sur un article, pour mieux montrer par la suite sa supériorité par rapport à un autre. Caraccioli semble même accorder la palme aux penseurs de son temps, en ce qui a trait à la philosophie : avec un grand aplomb, le XVIII^e siècle répond en ces termes à son interlocuteur qui lui fait remarquer que son époque n'a engendré aucun homme comparable à Descartes :

²¹⁰ Marc André Bernier, *Libertinage et figures du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval ; Paris, l'Harmattan, « Les collections de la République des Lettres », 2001, p. 90.

Je veux qu'aucun des miens n'ait égalé le célèbre DESCARTES ; il suffit pour l'emporter sur vous, que la Philosophie soit aujourd'hui plus perfectionnée. [...] J'ai des Sçavans qui démontrent que celui qui n'admet point de vuide dans l'Univers, en laissa dans ses Ecrits. DESCARTES fit le Roman de la Nature, mes Philosophes en font l'Histoire. Plus jalouse du vrai, qu'éblouie du merveilleux, l'Académie des Sciences bâtit tous les jours des Systèmes vraiment solides, elle laisse courir vos Sçavans après des chimères d'une vaine Philosophie, & elle se rabat sur ce qu'il y a de réel²¹¹.

Il n'est pas étonnant d'entendre ici le XVIII^e siècle dénigrer quelque peu le rationalisme du Grand Siècle. Mais alors qu'un Voltaire en critiqua les manifestations les plus extrêmes, notamment lorsqu'il ridiculisa dans *Candide* certains aspects de la pensée de Leibniz, les Lumières naissantes ne l'ont pas entièrement rejeté – loin s'en faut – pas plus qu'ils ne l'ont assimilé à une entreprise purement chimérique ; en revanche, il va de soi que le XVIII^e devait plutôt célébrer ce qui faisait l'originalité et la force de son temps : les progrès de la philosophie empirique, à laquelle les sciences étaient redevables de nombre d'avancées significatives.

Après un échange aussi honnête qu'animé, il revient au temps de trancher l'issue du débat : celui-ci déclare la joute nulle, les deux siècles étant également brillants :

Mais afin de ne point vous allarmer, & de rendre à chacun de vous la justice qui lui appartient, écoutez ces paroles, & qu'elles soient la conclusion de votre Procès. L'aimable vérité qui s'éloigne également de tout excès, déclare que pour atteindre la perfection on a besoin des connoissances du dix-septième, & du dix-huitième Siècles. Il sort de ces deux Siècles une lumière ravissante qui donne le plus beau lustre à l'Univers. Oui, vous semblez tous les deux vous donner la main pour l'ornement du monde. Qu'à jamais l'on vous respecte l'un & l'autre, comme les Siècles fameux, les Siècles par excellence, qu'on vous inscrive dans les Fastes de l'Histoire à titre d'époques de la Science & de la Valeur ; je le veux, je l'ordonne ; c'est de vous que la postérité apprendra tout ce qu'elle doit suivre & faire²¹².

Pour le Caraccioli du *Dialogue*, son époque se trouverait donc sur un pied d'égalité avec le Grand Siècle, en plus d'être regardée d'un œil tout aussi favorable par la postérité. On

²¹¹ Louis-Antoine de Caraccioli, *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV*, ouvr. cité, p. 38-39.

²¹² *Ibid.*, p. 159-160.

pourrait toutefois arguer qu'il s'agit d'un texte de jeunesse ; que la conception et la représentation du temps exposées dans ce dialogue ne sont guère significatives, puisqu'en ne mettant en cause que les options artistiques de leur auteur, elles ne dépeignent en rien son adhésion métaphysique à un temps fondamentalement corrompueur ; que sa veine plus franchement antiphilosophique, enfin, allait se manifester plus tard, au moment de la publication des œuvres phares des Lumières. Ce serait oublier que c'est très précisément dans sa jeunesse, comme le relevait Martine Jacques, que la sensibilité janséniste de Caraccioli s'est révélée la plus intraitable et, bien que ce texte sollicite davantage une opinion en matière d'esthétique qu'il ne met en cause quelque article de foi, le jugement qu'il porte sur le XVIII^e siècle n'est rien de moins que dithyrambique : comment est-il possible, d'une part, d'affirmer qu'il s'agit de l'époque de décadence spirituelle qui doit préfigurer la venue de l'Antéchrist, et d'autre part, de faire dire au temps que la postérité le regardera avec le XVII^e comme « les Siècles fameux, les Siècles par excellence », comme une époque « de la Science & de la Valeur » ? La conclusion de ce *Dialogue* semble à l'évidence porteuse d'un procès qui transcende la simple esthétique. Au reste, si *Le Chrétien du tems* et *Le Cri de la Vérité*, composés quelque quinze années plus tard, expriment des idées en phase avec le discours antiphilosophique des années 1760, ces deux œuvres ne sont pas pour autant emblématiques des productions futures du marquis. Ce dernier semble plutôt s'ouvrir progressivement à certaines lumières, surtout à partir de son *Voyage de la Raison en Europe*²¹³ : au rebours de ses œuvres apologétiques, où transpirait un indéniable sentiment d'inquiétude, l'auteur angoissé de *La Conversation avec soi-même* paraît désormais franchement plus optimiste. Dans cette nouvelle prosopopée, c'est maintenant la raison elle-même qui met au jour son appréciation sur le travail temps. Visitant les différentes contrées européennes, elle observe que l'on

²¹³ Martine Jacques, « L'œuvre de L.-A. Caraccioli, ou les anamorphoses de la littérature apologétique face aux lumières. Un parcours de la norme à la marge », art. cité, p. 272.

trouve, dans chaque nation, du bien et du mal, des vices et des vertus : il n'en demeure pas moins à son avis que les lumières vont en progressant. Évoquant la figure emblématique de Galilée, la raison affirme que

S'il paroissoit maintenant à Rome, il ne subiroit surement pas le même sort qu'on lui fit éprouver dans les siècles d'ignorance. [...] Les tems amènent l'instruction, & plus le monde vieillit, plus il se rajeunit. N'y eut-il que l'expérience qu'on acquiert en avançant en âge, il s'instruiroit par lui-même d'une manière étonnante²¹⁴.

La comparaison que fait Caraccioli entre les différents âges de l'homme et de l'histoire l'amène à une conclusion parfaitement opposée à celle qu'offrait la théorie des *aetates* dont se réclament les différents courants augustinien : au lieu de dépérir, l'humanité rajeunit ; et plutôt que de sombrer dans les ténèbres, le monde, comme il l'écrira plus loin, « s'éclaire en vieillissant²¹⁵ ».

À l'instar d'un grand nombre d'apologistes qui tentent de concilier la religion avec la philosophie du siècle, il cherche à récupérer le discours des Lumières en faisant du catholicisme à la fois leur précurseur et leur inspirateur. Dès 1763, il invoquait la raison en termes élogieux, en affirmant qu'elle est l'organe par lequel se manifeste la présence de la marque divine imprimée en l'homme : « Précieuse Raison, écrit-il, gloire et essence de l'Humanité, entrez dans vos droits [...] apprenez que votre plus belle prérogative est de savoir soumettre vos Lumières à celle de la Foi²¹⁶ ». À partir des années 1760, on l'a vu, les apologistes sont désormais persuadés de la nécessité de présenter la religion sous un visage plus souriant : c'est ce qu'attend maintenant une opinion publique désireuse de pouvoir

²¹⁴ Louis-Antoine de Caraccioli, *Voyage de la raison en Europe*, dans *Voyages imaginaires, songes, visions, et romans cabalistiques, Ornés de Figures*, Amsterdam, et se trouve à Paris, Rue et Hotel Serpente, t. xxvii, 1788 [1772], p. 218-219.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 246.

²¹⁶ Louis-Antoine de Caraccioli, « Avant-propos », *Le Langage de la Raison par l'auteur de la Jouissance de soi-même*, À Avignon, chez Louis Chambeau, Imprimeur-Libraire, 1763, p. v.

accorder religion et bonheur terrestre. Le malebranchisme avoué du marquis²¹⁷, notamment, le rapprochera des philosophes sur certains points, tout en constituant une autorité dont l'orthodoxie est assurée : c'est l'idée de la conciliation entre vision en Dieu et raison humaine qui marque la réhabilitation de cette dernière et permet d'expliquer l'humanisme affiché par Caraccioli. En somme, comme l'écrit très justement Martine Jacques, il va s'efforcer de réinvestir les Lumières « [...] dans une perspective chrétienne. Désormais la raison humaine est exaltée comme chez les Philosophes mais bien sûr dans la mesure où elle permet à l'homme de sentir son essence divine et de percevoir la véracité des dogmes chrétiens. Sur ce plan, les textes les plus éclairants sont sans conteste le diptyque constitué par *Le Langage de la Raison* (1763) suivi du *Langage de la Religion* (1763)²¹⁸ ». Plus le siècle progresse, plus Caraccioli doit justifier sa foi auprès des défenseurs des Lumières en tentant de montrer qu'elle repose sur les mêmes valeurs que celles partagées par ces derniers. L'intransigeance dont il faisait preuve s'est érodée : on assiste à la lente perversion d'une pensée qui se trouve progressivement du côté de la marge quand la philosophie du siècle tend à devenir le discours dominant, et que la pensée religieuse peine à se légitimer si elle ne tente pas de s'y rattacher.

Cette volonté d'accommodement aux idées promues par la philosophie des Lumières peut être illustrée de façon probante à l'aide d'un dernier cas de figure : dans certains passages où perce le souvenir de l'abbé Pluche (lui-même d'obédience janséniste), l'emploi particulier que Caraccioli fera du figurisme s'effectue sur un ton qui n'est ni celui de la dispute théologique, ni celui de la polémique. Le marquis cherchera à nouveau à exalter la

²¹⁷ Il écrivait dans les premières pages du *Cri de la Vérité* que « la Métaphysique soupire après les jours de Mallebranche, & désespère de les voir jamais renaître » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. xii.

²¹⁸ Martine Jacques, « L.-A. Caraccioli et son œuvre : la mesure d'une avancée de la pensée chrétienne vers les Lumières », art. cité, p. 298.

raison humaine, tout en montrant que les beautés qu'offre la nature doivent être regardées comme des signes indéniables de la présence et de la bonté de Dieu. À l'instar de l'auteur du *Spectacle de la nature*, il écrira dans son *Cri de la vérité* qu'« Il ne s'agit point ici de démontrer des Mysteres qui donnent le prix à la foi, & que la seule vie future nous dévoilera » – signifiant par là, précisément, que certaines vérités ne sont pas accessibles à l'homme ici-bas – mais qu'il « [...] est simplement question de faire voir que les dogmes de la Religion Catholique si souvent contestés, n'ont rien qui répugne à la raison. En effet notre lumiere, rayon de la splendeur divine, & à l'aide de laquelle nous découvrons les convenances & les rapports, nous fait apercevoir dans des phenomenes sensibles la possibilité des Mysteres²¹⁹ ». Dépeignant ailleurs le monde comme « l'ennemi de Dieu » et un lieu « tout entier dans la malice & dans la corruption²²⁰ », il affirmera pourtant que les plus petites créatures, et même les insectes en apparence les plus viles, tels les polypes, sont des « merveilles » : le processus de « réduplication » de ces derniers est d'ailleurs « la vive image de cette admirable multiplication & divisions d'hosties, qui toutes, ou séparément contiennent véritablement le Corps entier de Jesus-Christ²²¹ » ! Pour être parfaitement mauvais et corrompu, le monde n'en serait pas moins la figure des vérités les plus élevées qu'il importe à l'Homme de pouvoir méditer – bien qu'il n'en ait jamais que des idées imparfaites, tant que dure son existence terrestre.

À mi-chemin entre le pessimisme anthropologique d'un Pascal et le naturalisme riant de Pluche, Caraccioli sacrifie à l'occasion à une forme de figurisme qui se veut sans doute moins effrayante pour le lecteur. L'idée même que le monde pût présenter des signes de la

²¹⁹ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. 286-287.

²²⁰ « L'EVANGILE ne nous parle jamais du monde, que comme de l'ennemi de Dieu, qui n'a point connu la vérité, qui ne peut recevoir l'Esprit Saint, & qui est tout entier dans la malice & dans la corruption. Aussi Jesus-Christ nous dit-il que ses Elus ne sont point de ce monde, & que le monde les hait souverainement » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, ouvr. cité, p. 78.

²²¹ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. 293.

présence et de l'omnipotence divine n'était d'ailleurs pas étrangère à Pascal lui-même, qui dans ses *Pensées* écrivait que « Dieu, voulant faire paraître qu'il pouvait former un peuple saint d'une sainteté invisible et le remplir d'une gloire éternelle, a fait des choses invisibles. Comme la nature est une image de la grâce, il a fait dans les biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire l'invisible, puisqu'il faisait bien le visible » ; en somme, conclut-il, « Dieu a donc montré le pouvoir qu'il a de donner les biens invisibles, par celui qu'il a montré qu'il avait sur les visibles²²² ». Mais au moment où Pascal tient pour preuve des biens invisibles dont Dieu est capable les biens visibles qu'il nous met sous les yeux, le lecteur sait que l'auteur des *Provinciales* ne tient pas pour autant le monde pour un lieu de délices, qu'elles soient charnelles ou spirituelles : la preuve, encore une fois, paraît plus logique que sensible. C'est chez Pluche que l'on retrouve un figurisme qui néglige sans doute un peu plus l'aspect purement rationnel de la *figura*, au profit de l'exaltation de la sensibilité du lecteur. Un passage des plus éloquents de son *Spectacle de la nature* est celui où il tient la beauté des fleurs pour témoignage de l'existence de Dieu, preuve pré-rationnelle qui ne nécessite pour ainsi dire aucun effort de compréhension. Lorsque le prieur affirmera que les fleurs peuvent faire bien davantage que de simplement embellir la Création, le personnage du chevalier demandera à son instituteur : « Que peuvent-elles faire de plus ? » Celui-ci lui répond en ces termes :

Elles nous instruisent : elles nous conduisent sans effort à la connoissance du premier Etre, qui a daigné les tailler, les peindre, & y mettre tant de beauté. Quelle beauté est-il lui-même pour être ainsi la source d'une infinité d'autres, auxquelles il ne cesse de communiquer un éclat qui est encore le même que le jour où elles parurent pour la première fois sur la terre ? Et s'il veut bien habiller si magnifiquement des créatures si peu durables qui seront séchées demain & foulées aux piés, comme l'herbe des champs, que fera-t-il pour nous qui sommes l'objet de sa complaisance ? Quelles richesses ne nous prodiguera-t-il pas, quand il

²²² Blaise Pascal, *Pensées*, ouvr. cité, p. 237-238.

remplira les désirs qu'il a lui-même mis en nous, & lorsqu'il embellira les esprits²²³ ?

Le spectacle de la nature doit certes nous persuader que Dieu peut nous offrir les biens invisibles, puisqu'il a pris tant de soin à donner à ceux qui sont visibles tous les charmes et la beauté dont son pinceau et ses ciseaux sont susceptibles ; mais ce que Pascal n'affirmait en aucune façon, c'est qu'un tel tableau se révèle grandement rassurant pour le chrétien, en atténuant son inquiétude touchant sa destinée : si le Créateur a pris tant de soins pour « habiller si magnifiquement » un être qui ne vivra qu'une journée, on doit être enclin à croire qu'il réserve pour notre âme – qui est un chef-d'œuvre beaucoup plus grand qu'une simple fleur – des biens qui en sont dignes.

La conception d'un figurisme où « le monde physique [est] la copie du monde moral » et où « l'ordre de la nature nous représente [...] celui de la grace » doit donc nous amener, écrit Caraccioli, à « chercher dans les choses visibles, les moyens de nous élever aux invisibles²²⁴ ». La meilleure façon d'y arriver est « en nous examinant nous-mêmes, ainsi que tous les objets exposés sous nos yeux²²⁵ ». Cette simple remarque appelle au moins un commentaire : la manière de parvenir à la connaissance des choses invisibles peut être de regarder le monde qui nous entoure, c'est-à-dire le spectacle de la nature. Mais ce spectacle se trouve également au sein de chaque individu, ce qui met à nouveau en lumière une conception moderne du moi, héritée à la fois du jansénisme et du malebranchisme. Appelée au départ à réfuter la Loi juive tout en célébrant l'autorité du Nouveau Testament, employée ensuite pour appuyer la lutte des Solitaires puis des appelants contre la Grande Église, la théorie des figures a ainsi connu un dernier infléchissement dans la seconde moitié du XVIII^e siècle : le spectacle de la nature était désormais l'image du monde invisible, une figure

²²³ Noël-Antoine Pluche, *Spectacle de la nature*, ouvr. cité, t. II, p. 21-22.

²²⁴ Louis-Antoine de Caraccioli, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, ouvr. cité, p. 287-288.

²²⁵ *Ibid.*, p. 288.

devant s'accomplir dans les biens infinis, invisibles aux yeux des mortels. Alors que son usage était encore parfaitement rationaliste chez Pascal, elle tâchera plutôt de mobiliser la sensibilité du lecteur d'une manière qui, avec l'auteur du *Spectacle de la nature*, semble annoncer le rousseauisme ; avec Caraccioli, elle est destinée à flatter un public de plus en plus rebuté par les aspérités de la discipline religieuse, tout comme à servir de rempart contre la philosophie matérialiste. Refusant de ne voir dans les productions de la nature que le résultat de jets de matière lancés de façon aléatoire²²⁶, le figurisme qui sera celui des apologistes – ou des simples écrivains – ennemis des philosophes se veut tout à la fois sévère quant aux devoirs qu'appelle une religion bien entendue, et rassurant envers le chrétien du temps. De fait, ce dernier est déchiré entre, d'une part, la tradition catholique empreinte d'austérité qui avait prévalu lors du Grand Siècle, et de l'autre, l'option de la philosophie matérialiste à tendance athée qui fait du monde un endroit où toute spiritualité a été évacuée, et vidé de son mystère par la méthode empirique moderne qui, sans répondre aux angoisses inhérentes à la condition humaine, lui procure plutôt de nouvelles raisons de s'inquiéter.

Le figurisme, devenu progressivement une topique dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, se manifeste donc sous différents avatars dans le discours antiphilosophique : il s'agissait de réinvestir les sphères culturelles, intellectuelles, artistiques et religieuses du sentiment de la pureté des origines, de l'austérité des préceptes et du respect que l'on doit avoir envers la tradition, c'est-à-dire les différentes figures tutélaires en matière de morale et les figures d'autorité en matière d'art.

²²⁶ Caraccioli affirme en ce sens que Dieu veut « dès-à-présent nous faire connoître que ni la Trinité, ni l'Incarnation, ni l'Eucharistie ne sont point des vérités absurdes & impossibles, & que l'incrédulité qui veut tout ramener à la nature, est confondue par cette même nature, dont les opérations nous peignent les plus grands prodiges de la grace & de la Religion » ; *ibid.*, p. 294-295.

Chapitre II

Rapport au temps au sein de la République des Lettres

I- La Querelle des Anciens et des Modernes au temps du combat contre l'*Encyclopédie*

L'Église catholique opposait au grand principe protestant *ecclesia semper reformanda* la constance de la vérité divine, *quod ubique, quod semper* ; de même, pour des jansénistes tels Arnould, Saint-Cyran ou Duguet, « seule l'Antiquité, temps originel au-dessus et hors de l'histoire, détient et définit le dépôt immuable de la foi et de la discipline que la Tradition se borne à perpétuer, *stabilis et fixa consuetudo*, sans quoi *nihil erit in Theologia fixum*¹ ». Reconduisant, ou, pour mieux dire, accomplissant à travers les siècles la pureté de ce temps originel, les défenseurs du « dépôt immuable » furent toujours aux prises avec des hommes qui s'éloignaient de la Vérité ou qui la mettaient en péril, en voulant apporter quelque variation à la « Tradition » ; Pélage, Molina, les Jésuites opposés à Port-Royal au XVII^e siècle et aux constitutionnaires au siècle suivant incarnent cet égarement. La pleine acceptation du présent et l'ouverture que manifestaient les Pères de la Compagnie face au changement les ont, en revanche, conduits à formuler une anthropologie moderne marquée au coin de l'optimisme : Marc Fumaroli affirme en outre que la philosophie laïque des Lumières a pris racine dans l'humanisme des Jésuites, qu'elle doit beaucoup à l'idée favorable qu'ils ont eue de l'homme et qu'ils ont transmise autant dans leur enseignement que dans leurs travaux savants². La formation rhétorique des membres de la Compagnie les initiait très tôt à la réversibilité des arguments et, partant, à une vision du monde qui invite moins à l'absolutisme qu'au relativisme, moins à la recherche de la Vérité qu'à celle d'un compromis

¹ Marc Fumaroli, « Temps de croissance et temps de corruption : les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, n° 131, 1981, p. 159.

² Marc Fumaroli, « The fertility and the shortcomings of Renaissance rhetoric: the Jesuit case », *The Jesuits: cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, vol. 1, John W. O'Malley (dir.), Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 90-106.

acceptable. Centre nerveux de la pensée jésuite, la rhétorique constitue à la fois une position philosophique, une épistémologie et un rapport au temps nouveaux. En ce sens, elle redéfinit également le rapport au monde et entraîne un nouveau mode de penser³. Mais l'idée d'une perpétuelle adaptation aux temps et aux circonstances vide de son sens l'idée d'une nostalgie des origines, d'une conception tragique de l'histoire vécue comme un appauvrissement consécutif à l'éloignement de la perfection première. Sans invalider le passé, l'accommodation aux temps ménage des possibilités de s'en nourrir, d'enter sur lui de nouvelles possibilités. À la faveur d'une vision plus moderne du christianisme, les Jésuites s'écartaient ainsi d'une attitude fondamentale faisant de ce dernier « une Idée qui, fixée une fois pour toutes, n'a pu qu'être répétée intacte ou être trahie par les temps ultérieurs⁴ ». En s'attachant à saisir l'Église dans sa durée vivante, à concilier son historicité et sa transcendance, les Jésuites n'ont pas considéré la tradition comme une totalité close. Car penser une histoire cumulative qui voit chaque époque accroître les horizons du catholicisme, c'était aussi autoriser les modernes à ajouter leur pierre à l'édifice commun et, potentiellement, à frayer de nouvelles voies.

La valeur que les Jésuites et les jansénistes attribuent au travail du temps relève *in fine* d'un rapport différent à l'Antiquité : celle-ci constitue chez les uns un moment privilégié de l'Église, mais non indépassable, et un temps « hors de l'histoire » se confondant avec la divinité, chez les autres. Mais cette foi en la pureté des origines, caractéristique de la

³ John O'Malley écrit en ce sens qu'« [...] un aspect de la *forma mentis* rhétorique est son insistance sur l'adaptation : il correspond à la manière de procéder des jésuites, avec profondeur et conviction tout ensemble. [...] En commençant par les *Exercices* eux-mêmes, les jésuites sont constamment appelés, pour tous leurs ministères, à conformer ce qu'ils disent et ce qu'ils font aux temps, aux circonstances et aux personnes. La dimension "rhétorique" du ministère jésuite dépasse en ce sens la prédication ou l'enseignement qui les occupe, et jusqu'aux fondements de la casuistique qu'ils pratiquent – c'est là un principe de base de tous leurs ministères » ; John O'Malley, *Les premiers jésuites (1540-1565)*, trad. Édouard Boné, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 364.

⁴ Marc Fumaroli, « Temps de croissance et temps de corruption : les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française au XVII^e siècle », art. cité, p. 154.

sensibilité augustinienne, peut également investir l'Antiquité profane, l'érudition qu'elle convoque « se mou[ant] volontiers dans le concept platonicien de réminiscence, qui fait remonter à l'âme le fleuve boueux du temps vers la pureté des sources des Idées⁵ ». Il importe dès lors de remarquer que si c'est la doctrine de saint Augustin qui allait devenir en France la pierre de touche de la tradition orthodoxe pour les questions relatives à la foi, il en est autrement de la sphère esthétique :

Ce que nous avons observé dans le cas de l'Antiquité sacrée, référence de la vérité religieuse, peut nous guider dans le cas de l'Antiquité profane, référence de la beauté littéraire. Ici encore, le sens commun de l'humanisme concilie la notion d'un temps corrompateur, qui a ruiné le sens antique de la forme belle, et celle d'un temps de croissance, où la beauté trop longtemps oubliée et souillée réapparaît et triomphe⁶.

C'est donc au prisme d'un humanisme pétri des enseignements de l'« Antiquité profane » que s'articule le jugement que les Anciens et les Modernes porteront sur les Lettres. Mais alors que l'esprit rhétorique de la Société de Jésus lui confère, on l'a vu, un optimisme qui la rapproche des Modernes, la France du XVII^e siècle allait pendant un long moment se rallier à un classicisme partageant une certaine parenté avec la sensibilité augustinienne, puisque sa spécificité sera son attachement à trois traditions séculaires : les Antiquités profane, chrétienne et gauloise⁷ – Fumaroli précisant d'ailleurs que, « quels que soient les débats entre ces différents mythes, ils ont en commun d'exalter la prodigieuse certitude de la France à détenir le secret de la beauté, et de répudier l'esprit de synthèse accumulatrice et éclectique cher aux Jésuites⁸ ». La doctrine classique sera toutefois progressivement battue en brèche à

⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁷ C'est la conclusion à laquelle arrive Fumaroli : « On pourrait dire, en résumé, que la France a été l'écueil de la culture internationale jésuite du XVII^e siècle. Quelle que fût la capacité de synthèse de la puissante Société, elle dut céder devant celle, moins concertée mais plus puissante encore, d'un Royaume en train de saisir sa chance historique de régner par sa langue et sa culture sur l'Europe. Et le paradoxe français, qu'elles qu'en fussent les composantes, et elles étaient nombreuses et contradictoires, fut de créer une modernité à partir de mythes du retour radical à l'Origine, que celle-ci fût l'Antiquité classique, l'Antiquité chrétienne ou l'Antiquité "gauloise", trois Ages d'or de la raison, du *logos* » ; *ibid.*, p. 167.

⁸ *Idem.*

partir des débuts de la crise de la conscience européenne, et ce, jusqu'au déclin du Roi-Soleil. Les hommes de la fin du XVII^e siècle, héritiers de la révolution scientifique et contemporains de l'essor de la critique, prirent également la mesure des progrès et de l'éclat de la littérature de leur époque, éléments qui furent conjointement à la source d'un important questionnement touchant l'expérience du temps, le « contraste entre le culte de l'Antiquité et la qualité de la littérature moderne deva[n]t immanquablement susciter des doutes et des objections⁹ ». Ce fut le point de basculement de la Querelle des Anciens et des Modernes, le moment à partir duquel les événements allaient progressivement favoriser ces derniers – le premier épisode significatif de ce renversement remontant à la lecture à l'Académie, le 27 janvier 1687, du poème *Le Siècle de Louis le Grand* de Charles Perrault. À l'instar de l'ecclésiologie jésuitique, les progrès dans le domaine des arts ou des sciences donneront naissance à une conception du temps moins exclusivement cyclique, et davantage vectorielle : pour les Modernes du XVII^e siècle finissant, les événements ne font pas que se répéter, l'être humain évolue ; les progrès ne sont pas perdus, ils s'accumulent – bien qu'ils ne concernent pour eux que l'histoire de l'esprit.

Si les jansénistes se considéraient comme les défenseurs du dépôt sacré de la Vérité de l'Église, les Anciens se considéraient de même, dans les matières relatives à l'esthétique, comme les gardiens de « la pureté des sources des Idées ». Les antiphilosophes reconnaîtront encore, plus d'un demi-siècle après Perrault, que le XVII^e siècle a effectivement surenchéri sur l'Antiquité, mais ce sera pour mieux marquer l'importance fondamentale de l'imitation des Anciens et afin de critiquer le goût immodéré des Modernes pour la nouveauté. De fait, s'ils admettent à l'occasion que certaines productions du siècle présentent quelque qualité esthétique, en revanche, il ne fait pour eux aucun doute que le XVIII^e siècle ne peut souffrir

⁹ Roland Mortier, *L'originalité : Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1982, p. 51.

la comparaison avec celui de Louis le Grand. L'argument de Perrault se réfuterait donc par lui-même : le XVII^e siècle fut l'Âge d'Or des Lettres non pas parce qu'il a tenté de s'affranchir de l'Antiquité, mais au contraire parce qu'il s'en est nourri ; et s'il a réussi à surpasser les Anciens, ce fut toujours en les imitant. Chez les antiphilosophes, l'imprégnation de la théorie des figures tout comme l'exercice du parallèle – qui promeut généralement la catégorie du passé, dans leur cas – mettent ainsi en lumière leur filiation avec l'Antiquité chrétienne et la figure de saint Augustin ; avec l'Antiquité profane et le souvenir de Platon ; avec l'Antiquité gauloise, enfin, dans laquelle le régime monarchique trouve la source de sa légitimité. En somme, l'attachement au Roi et à l'État, à un classicisme pur et à un catholicisme intransigeant forme le noyau et la logique du discours des ennemis des Lumières, chacun de ses aspects constitutifs s'inscrivant dans un moment qui précède la corruption des siècles.

Il importe toutefois de ne pas identifier sans nuance la position des antiphilosophes à celle des Anciens, même si elle en est très près : puisqu'il est sans doute exact de voir dans la dynamique que suscite le débat entre Lumières et anti-Lumières en matière de rhétorique et d'esthétique l'affirmation d'une figure du XVII^e siècle comme modèle et référence classique, il appert que les ennemis des philosophes ne sont plus tout à fait des Anciens, car ils jugent non seulement qu'il faille imiter les modèles par excellence que la Grèce et la Rome antiques nous ont légués, mais également ceux du XVII^e siècle français lui-même, qu'ils regardent comme les plus achevés. Les antiphilosophes trahissent donc paradoxalement l'enseignement des Anciens, qui considéraient que seules les œuvres phares de l'Antiquité ayant passé l'épreuve des siècles méritaient d'être imitées¹⁰ : en portant aux nues des œuvres vieilles d'à

¹⁰ Ce sera notamment l'opinion d'un antiphilosophe tel Rigoley de Juvigny qui écrira, un siècle plus tard, que « Tant de chef-d'œuvres parvenus jusqu'à nous d'âge en âge, & qui font depuis tant de siècles les délices & l'admiration des gens de Lettres, vraiment dignes de ce nom, prouvent bien la supériorité des Grecs & des

peine un siècle, dirait sans doute Molière dans un improbable dialogue des morts avec Charles Palissot, ils commettent la même erreur que les Modernes du XVII^e.

À l'aube des Lumières : la Querelle des Anciens et des Modernes

Après avoir retracé les transformations successives du figurisme et glosé avec l'exemple de Caraccioli la manière dont il s'est fixé dans une topique, nous pourrions maintenant en considérer de nouvelles occurrences, notamment par le truchement des querelles littéraires touchant certaines questions relatives au théâtre ; nous considérerons également la manière dont la théorie des figures s'inscrit dans le discours politique et religieux des théoriciens de la contre-révolution, et comment celle-ci convoque, encore à la fin de l'Ancien Régime, la mémoire des trois Antiquités. Cet examen mettra en lumière le fait que les antiphilosophes sont à la fois les héritiers des Anciens du XVII^e siècle – et qu'ils incarnent ainsi, en quelque sorte, la figure d'« anti-Modernes » au XVIII^e – et les précurseurs, très précisément, des « antimodernes » du XIX^e. Il ne sera pas superflu de faire d'abord un rapide survol de l'évolution de la Querelle des Anciens et des Modernes, du dernier tiers du XVII^e siècle jusqu'à la fin du règne de Louis XIV, afin de rappeler les éléments clefs qu'elle mobilise et, surtout, d'appréhender non seulement les principales idées des Anciens dont se réclament les antiphilosophes, mais également en quoi la manière dont le Grand Siècle s'est mis en scène a influencé leur imaginaire et, conséquemment, la façon dont ils se positionneront sur l'échiquier culturel de leur époque.

Romains » ; Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, À Paris, Chez Saillant & Nyon, Libraires, rue S. Jean et Beauvais ; M. Lambert, Imprimeur-Libraire, rue de la Harpe près S. Côme, 1772, p. 25. Il revient plus tard sur cette même idée, quand il écrit « [...] qu'il y a eu de nos jours, & que nous avons encore de très-bons Ecrivains : non-seulement nous en convenons avec plaisir, nous le soutenons même : mais de savoir juger quels ils sont, c'est ce qui n'appartient pas à tout le monde. Il est plus sûr d'imiter les Anciens, dont le mérite n'est plus douteux. C'est pourquoi nous conseillons de ne pas s'attacher de si bonne heure aux Modernes, de crainte qu'on ne les imite, avant que de bien connoître ce qu'ils valent » ; *ibid.*, p. 189-190.

Un des importants points de discorde à la source de la Querelle regarde la place du merveilleux païen dans la littérature : pour un Ancien tel Racine, la volonté d'éliminer toute trace de mythologie gréco-latine dans la poésie française, au nom de la modernité chrétienne, revenait à la priver « [...] du "regard éloigné" qu'elle pouvait trouver dans les fictions et les figures chatoyantes de la fable et le fonds permanent de vérité *humaine* (et non plus scientifique) auquel elle donnait accès¹¹ ». Au surplus, l'argument de l'autorité millénaire des auteurs païens a pour but de garantir au poète une certaine licence face au « [...] fanatisme moral des zélotes chrétiens, qu'ils se réclament de l'Église des premiers siècles ou du catholicisme "moderne" de Richelieu¹² ». Pour les Anciens, les Lettres devaient donc avoir une certaine autonomie face à l'Église ; et la « vérité humaine » qui éclate « dans les chefs-d'œuvre de la sagesse et de l'art antiques », écrira encore Fumaroli, est d'un ordre qui se distingue non seulement de celui de la foi, mais également des sciences et de la philosophie. Sans chercher à nier les réels progrès scientifiques et techniques des Modernes, « ni les mérites des philosophes qui, comme Descartes, ont donné une méthode aux sciences de la nature¹³ », des Anciens tels Longepierre soutiendront que les découvertes auxquelles elles permettent de parvenir n'ont rien de commun avec ce « fonds permanent de vérité *humaine* » ni avec la beauté qui se dégagent des productions de l'Antiquité profane. Celles-ci proposent de fait une vérité qui est d'un autre ordre que l'évidence rationnelle exigée par les sciences et la philosophie contemporaines ; en parvenant à la faire admettre par leurs adversaires, les Anciens verraient ainsi leur cause établie « sur un terrain supérieur » et « rejetterait à l'arrière-

¹¹ Marc Fumaroli, « Les abeilles et les araignées », dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ouvr. cité, p. 138.

¹² *Ibid.*, p. 139.

¹³ *Ibid.*, p. 183.

plan, dans un ordre inférieur, les concessions consenties aux Modernes¹⁴ » : ils s'appuieront logiquement sur l'autorité indiscutable de Homère, le plus fameux poète de l'Antiquité grecque, afin d'illustrer la pertinence des modèles antiques, ceux qu'il convient de toujours bien connaître et que l'auteur digne de ce nom doit tâcher d'émuler en les imitant.

En situant le modèle par excellence du Beau dans un temps et un lieu autres que la France du XVII^e siècle, les Anciens inscrivaient du même coup la Querelle dans le contexte politique de l'époque : « dans un climat “moderne” de monarchie administrative qui pousse à la servilité, et de dévotion hypocrite qui pousse à la fadeur tortueuse¹⁵ », la célébration de l'État était devenue en poésie une figure imposée. Mais en portant au plus haut les exigences d'une conscience littéraire libre de tout assujettissement, ils attaquaient directement cette pratique, tout comme l'intégrité du clan des Modernes, accusés, très précisément, de flatter indûment la personne du roi. C'est d'ailleurs cette revendication d'une littérature autonome face à la Monarchie et au « carcan dévot¹⁶ » qui poussera Nicolas Boileau à s'entourer d'un cercle d'amis distingués, intimes et sûrs, tels que Molière, Racine et La Rochefoucauld, qui partagent ses sentiments et ses convictions. Ces hommes ont voulu mettre au jour l'abus du genre épideictique, en confrontant les auteurs qui inscrivent leur art dans une longue tradition qui ne prend que le temps à témoin à ceux qui demeurent emprisonnés dans la rhétorique lassante du présentisme. Boileau laisse d'ailleurs entendre au roi que la littérature serait condamnée sous son règne à une monotonie stérile si la norme littéraire des Modernes devait l'emporter – critiquant au passage la pratique du panégyrique officiel. La bonne foi des Anciens est malgré tout contestable : de fait, ils entendent bien, comme leurs adversaires,

¹⁴ *Ibid.*, p. 206.

¹⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹⁶ Marc Fumaroli écrit « [...] que pour un Racine, comme ce sera le cas à ce stade du débat pour son ami Boileau, l'un des enjeux les plus vitaux de la Querelle des Anciens et des Modernes est l'autonomie de la littérature. Couper les ponts avec l'Antiquité, avec ses auteurs, avec sa *Fable*, ce serait pour les lettres françaises se soumettre sans défense et sans recul possible à un carcan dévot. Mais ce serait aussi sacrifier toute la marge d'ironie et d'allégorie qui la dispense de devenir l'instrument servile de la modernité d'État » ; *ibid.*, p. 140.

gagner la faveur du roi, et « faire peser sur l'un ou l'autre plateau de la balance le poids de sa personne héroïque, de sa puissance, de son autorité incontestable et incontestée¹⁷ ». En transférant le débat sur le terrain néo-stoïcien de la vraie grandeur royale, « Boileau met de son côté le monopole de la grandeur d'âme que se réserve jalousement Louis XIV. Le grand roi peut-il se contenter de panégyriques en série, menue monnaie ou fausse monnaie de la grande poésie¹⁸ ? » L'auteur de *L'Art poétique* estime que ce serait compromettre sa gloire à long terme et lui nuire auprès de la postérité : c'est d'ailleurs à leur cause, on l'a vu, que le roi se ralliera pendant plusieurs années. En ne répondant pas à de vains motifs de circonstance, les Lettres s'enracineraient dans le fonds permanent de Vérité et de Beauté que seule garantit à l'invention française son commerce avec les anciens : cette doctrine est sous cet aspect profondément conservatrice ; mais sous un autre angle, elle est également très libérale : dans l'esprit de Boileau, la filiation des lettres françaises avec les siècles d'or de l'Antiquité leur conférerait un nécessaire détachement vis-à-vis de l'actualité et une marge de jeu dont ne disposent pas les Modernes.

À partir de 1674¹⁹, en dépit du succès que remportent les opéras de Lully, c'est aux Anciens que le public parisien accordera sa faveur ; et malgré la présence de plus en plus importante des Modernes à l'Académie, l'ascendant des premiers demeurera indiscutable jusqu'en 1687, année où Perrault a donné le coup de départ officiel de la riposte avec son *Siècle de Louis le Grand*. Mais jusqu'à la dernière décennie du XVII^e siècle, remarque Fumaroli avec justesse, c'est « un “siècle de Louis le Grand” tout différent de celui que cherchera à décrire Perrault » que les Anciens ont imaginé : « il est dominé par un “Parnasse français” qui rejoindra dans la mémoire des hommes le “Parnasse grec” et le “Parnasse romain” dont il

¹⁷ *Ibid.*, p. 145.

¹⁸ *Ibid.*, p. 144.

¹⁹ *Ibid.*, p. 175.

procède²⁰ ». Les Modernes peuvent s'évertuer à célébrer les exploits du roi par les plus ardents panégyriques, ce sont les Anciens qui détiennent le privilège d'honorer la gloire du roi, eux qui « [...] étaient devenus, au vu et au su de tous, les "gens de Versailles"²¹ ». Ce sont leur succès à la Cour et le triomphe retentissant d'un Racine sur les planches qui allaient provoquer la riposte de Perrault : le premier acte de sa contre-attaque fut, on l'a évoqué, la lecture par l'abbé Lavau de son fameux poème : « L'écrasante supériorité des Modernes, et donc du siècle de Louis XIV, sur les grands siècles de l'Antiquité et de la Renaissance, ressort de cette vaste et ambitieuse enquête circulaire²² ». Au reste, l'auteur du *Siècle de Louis le Grand* n'était plus l'unique défenseur de la cause des Modernes : le jeune Bernard Le Bovier de Fontenelle, assurément un des plus prestigieux hommes de lettres de sa génération, fera cause commune en présentant, contre les Racine, Boileau et Longepierre, l'efficace soutien de sa *Digression sur les Anciens et les Modernes*. Avec lui, les nouveaux acquis de la science et de la philosophie font leur entrée dans la Querelle, étendant le domaine de la méthode géométrique jusque dans la poésie et la morale.

Il propose également une vision des arts reposant sur la constance de la nature, celle-ci assurant la permanence et la fixité de la nature humaine. En consultant la physique, affirme Fontenelle, l'on doit bien se rendre à l'évidence que si les arbres n'étaient ni plus gros ni plus grands à l'époque d'Homère, il doit en être de même des hommes ; tout complexe envers les Anciens devient dès lors ridicule : « Sans doute la Nature se souvient bien encore comment elle forma la tête de Cicéron et de Tite-Live. Elle produit, dans tous les siècles, des hommes propres à être de grands hommes²³ [...] ». Bien que les chefs-d'œuvre antiques qui ont passé

²⁰ *Ibid.*, p. 178.

²¹ *Ibid.*, p. 180.

²² *Ibid.*, p. 184.

²³ Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ouvr. cité, p. 306.

l'épreuve du temps méritent notre respect et notre admiration, écrit encore Fontenelle, il n'en demeure pas moins que « les siècles ne mettent aucune différence entre les hommes » :

Le climat de la Grèce ou de l'Italie et celui de la France sont trop voisins pour mettre quelque différence sensible entre les Grecs ou les Latins et nous. Quand ils y en mettraient quelqu'une, elle serait fort aisée à effacer, et enfin elle ne serait pas plus à leur avantage qu'au nôtre. Nous voilà donc tous parfaitement égaux, Anciens et Modernes, Grecs, Latins et Français²⁴.

Toutes les caractéristiques qui distinguent les hommes du passé et ceux du présent reposent donc sur des circonstances étrangères à leur nature intrinsèque²⁵ : ce sont les contextes historiques, les types de gouvernement et les affaires générales qui ont une influence sur l'invention artistique, et non pas la nature humaine, qui demeure toujours constante. L'écrivain, le philosophe et, de façon exemplaire, le moraliste du Grand Siècle croient que l'homme, hormis quelques « séries d'accidents » qui ne changent en rien son cœur, a été et sera toujours le même²⁶. Suivant cette perspective, l'histoire consisterait donc moins en une évolution qu'en une éternelle répétition, comme le rappelle par exemple ce passage des *Nouveaux dialogues des morts*, où Montaigne demande à son interlocuteur, Socrate :

Et les hommes font-ils des expériences ? Ils sont faits comme les Oiseaux, qui se laissent toujours prendre dans les mêmes filets, où l'on a déjà pris cent mille Oiseaux de leur espèce. Il n'y a personne qui n'entre

²⁴ *Ibid.*, p. 298

²⁵ Rigoley de Juvigny écrira que « Les hommes ne sont que ce que les circonstances veulent qu'ils soient » ; Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 106.

²⁶ Bien que certains moralistes, il importe de le souligner, se situent davantage dans le sillage d'une anthropologie héritière de Montaigne, qui accordait « davantage à un moi polymorphe, métamorphique, changeant "de jour en jour, de minute en minute", voire à un moi in-forme », en revanche, la plupart préféreront considérer que le « Moi » « possède des contours précis, une claire configuration ». Louis van Delft écrit que « le moi, suivant cette conception, est une forme passablement rudimentaire : elle est stable, invariable, pour tout dire fixe ». Cette forme « close » du Moi se manifestera, on le sait, dans la notion et l'écriture de « caractères », dont le faisceau sémantique est au carrefour de plusieurs disciplines, telles la typographie, la cartographie, la microcosmographie, voire la rhétorique : la forme du Moi étant parfaitement circonscrite, le caractère pourra de fait être perçu tel un « lieu », sème commun à toutes ces disciplines. Au XVII^e siècle, écrit encore van Delft, on pressentait qu'un « rapport entre les lieux de la nature humaine (ou caractères) et les lieux de l'itinéraire existentiel (les "expériences", les situations de la vie que l'on est amené à connaître). Les uns et les autres leur apparaissaient comme des lieux par lesquels tout le monde court la chance de passer, les lieux les plus passants, en d'autres termes les lieux les plus communs » ; Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1993, p. 9, 6 et 52.

tout neuf dans la vie, & les sottises des Peres sont perduës pour les Enfans²⁷.

Les hommes sont donc condamnés à répéter les mêmes erreurs, puisque qu'il n'y a « personne qui n'entre tout neuf dans la vie ». Mais au-delà de ce scepticisme moral, pour lequel la nature humaine est immuable, l'histoire peut toutefois être investie d'une certaine valeur heuristique : le moraliste sait que, si l'on ne se guérit pas de notre amour-propre, les événements antérieurs peuvent et doivent fournir des leçons à ses contemporains. En ce sens, l'on doit considérer l'histoire comme « dispensatrice de leçons », *historia magistra vitae*²⁸ ; et il va sans dire que, pour des raisons bien différentes de celles de leurs adversaires, « un tel rapport au temps et à l'histoire encourage les rapprochements, incite à rechercher des parallèles entre les Anciens et les Modernes²⁹ ».

Fontenelle estimait en effet, dans sa *Digression*, qu'étant faits « de la même pâte » que les hommes de l'Antiquité, nous avons le devoir d'apprendre non seulement de leurs triomphes esthétiques et de leur découvertes scientifiques, mais également de leurs erreurs : instruits à la fois par leurs bons et leurs mauvais exemples, si nous ne devions que « les égaler, il faudrait que nous fussions d'une nature fort inférieure à la leur ; il faudrait presque que nous ne fussions pas hommes aussi bien qu'eux³⁰ ». Ce que Fontenelle exprime ici est sa foi en une expérience du temps où les connaissances ne sont pas perdues sans retour pour les hommes du futur, mais bel et bien cumulatives ; si les gens d'autrefois furent des géants, écrira-t-il, nous sommes des nains juchés sur leurs épaules : la transmission du savoir permet en ce sens aux savants Modernes de s'engager dans la carrière des sciences avec une longueur

²⁷ Fontenelle, *Nouveaux dialogues des morts*, éd. critique avec une introduction et des notes par Jean Dagen, Paris, Librairie Marcel Didier, 1971 [1683], p. 170.

²⁸ Cicéron, *De l'Orateur*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1959-1962.

²⁹ François Hartog, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 2003, p. 86.

³⁰ Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, ouvr. cité, p. 301.

d'avance considérable sur ceux qui les ont précédés, puisqu'ils reprennent toujours là où ces derniers ont laissé. Au rebours de la théorie des *aetates* qui voit dans la succession des âges un appauvrissement consécutif du temps – porteur uniquement de potentialités destructrices – la *Digression* compare l'humanité à un homme qui « n'aura point de vieillesse » : « il sera toujours également capable des choses auxquelles sa jeunesse était propre, et il le sera toujours de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge de la virilité ; c'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que *les hommes ne dégénéreront jamais*, et que les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres³¹ ». Certes, l'anthropologie pessimiste de Fontenelle le rapproche des moralistes : mais si l'homme est toujours le même – ni pire, ni meilleur –, les progrès des sciences s'accroissent de siècle en siècle et cela signifie que « l'idée de progrès indéfini a bel et bien brisé le temps cyclique. Déjà les Latins, modernes par rapport aux Grecs, leur ont été supérieurs en éloquence, en histoire et en poésie³² ». Avec lui, on l'a vu, la Querelle quitte définitivement le terrain exclusif de l'esthétique pour se confondre progressivement avec les sciences et la philosophie – ou, si l'on préfère, avec la crise de la conscience européenne : de fait, observe Fumaroli, ce n'est « ni du “Siècle de Louis le Grand”, ni d'un nouveau “Siècle d'Auguste” que Fontenelle se réjouit d'être le contemporain, mais d'un Siècle de la Critique, supérieur à tous les autres par *un art de penser* calqué sur la méthode géométrique et qui gouverne maintenant le commerce des esprits dans l'ensemble de la République des Lettres³³ ». À l'évidence d'ordre esthétique dont se réclament les Anciens, pour qui les œuvres d'un Homère étaient révélatrices d'un fonds permanent de vérité humaine, il leur opposera l'autorité incontestable du critère

³¹ *Ibid.*, p. 308 ; nous soulignons.

³² Marc Fumaroli, « Les abeilles et les araignées », dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ouvr. cité, p. 192-193.

³³ *Ibid.*, p. 193.

cartésien de l'évidence géométrique – l'argument de la constance des productions de la nature cité plus tôt en étant par ailleurs un exemple éloquent.

La Querelle au XVIII^e siècle

Le Grand Siècle est parvenu pendant un moment à une certaine forme de synthèse, puisqu'il s'est voulu à la fois Ancien par le « grand goût » qui préside à ses lettres et Moderne « par la méthode de son administration, de sa politique économique et militaire³⁴ ». Mais la première moitié du XVIII^e siècle a vu s'élargir le gouffre séparant les Anciens des Modernes sur la question précise des arts, en dépit des solidarités au sein de la République des Lettres, des bonnes manières de la Ville et de la Cour, et de la volonté de rapprochement que manifeste la civilité académique. Sans vraiment terrasser leurs adversaires, ce sont néanmoins les Modernes qui auront l'avantage sur ce terrain. Les contemporains de la fin du règne de Louis XIV avaient assisté à un débat opposant l'art avec les techniques, le génie avec la méthode, la poésie avec la logique : en réponse aux Modernes qui favorisent les sciences et la raison critique, les héritiers des Boileau, Racine ou Longepierre affirmèrent inlassablement être les témoins de ce fonds permanent de vérité humaine, lié à une connaissance des origines qui menaçait d'être à nouveau perdue. Moins de cinq ans après la disparition du Roi-Soleil, l'abbé Dubos parviendra à combattre avec quelques succès les vellétés affichées par les Modernes d'étendre le rationalisme au domaine de l'esthétique. Dans ses *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719), destinées à une fortune considérable, il établira la nécessité de recourir à l'Antiquité pour éclairer et aiguïser le jugement de goût : « le génie antique éta[n]t un aiguillon irremplaçable pour l'invention », sa réfutation des thèses des Modernes s'inscrira, du reste, « dans une admirable méditation sur le sentiment de la poésie et des arts,

³⁴ *Ibid.*, p. 197.

et sur les variations du génie créateur selon les temps et les lieux³⁵ ». Les *Réflexions* de Dubos seront à la source d'un changement de paradigme important dans le cadre des discussions relatives aux arts : ouvrage d'inspiration lockienne, il allait conjuguer le souvenir des anciens au sensualisme français, l'auteur enracinant d'emblée l'expérience esthétique dans sa dimension anthropologique, en affirmant que « chacun a chez lui la règle ou le compas applicable à mes raisonnemens, & chacun, ajoute-t-il, en sentira l'erreur, dès qu'ils s'écarteront tant soit peu de la vérité³⁶ ».

Certes, l'importance fondamentale de la clarté comme critère de vérité, tributaire du cartésianisme, est un acquis du Grand Siècle qui demeurera central dans la réflexion sur l'esthétique. En revanche, écrit Michel Delon, ce même rationalisme permettra « une prise en charge croissante des éléments qui lui étaient initialement extérieurs. Il est contaminé de façon complexe et lente par le sensualisme qui se répand en France au cours du XVIII^e siècle³⁷ ». Le raisonnement mené avec méthode laisse des zones d'ombre à explorer, il ne permet pas de rendre compte de la réalité dans sa totalité – d'où le recours à des périphrases tel le *je ne sais quoi* du père Bouhours afin de désigner « ce dont ne peut pas rendre compte la parole claire³⁸ ». La fonction accordée aux lettres change également : elles ne peuvent plus être considérées uniquement comme « éclaircissement d'idées présentes dans tous les esprits, mais approche d'idées nouvelles, lancées par l'écrivain³⁹ ». Le XVIII^e siècle est donc le théâtre d'un renouveau en matière d'esthétique : les Lumières, sous l'influence du sensualisme et blasées, affirme Peter France, « par un régime asphyxiant de politesse et d'élégance, semble[nt] aspirer à un renouveau, à une autre littérature, peut-être aussi à une

³⁵ *Ibid.*, p. 212-213.

³⁶ Abbé Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1982 [1719], première partie, p. 3.

³⁷ Michel Delon, *L'Idée d'énergie en France au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, coll. Littératures modernes », 1988, p. 67.

³⁸ *Ibid.*, p. 66.

³⁹ *Ibid.*, p. 69.

autre éloquence⁴⁰ ». Dans ce nouveau courant, ajoute-t-il, « la raison se voit dénier le rôle primordial dans la réception, sinon la création des œuvres d'art⁴¹ ». Les arts, les lettres et l'éloquence doivent s'affranchir du « bon goût » des Modernes, désormais jugé fade et stérile ; ils peuvent même prendre une certaine distance face aux contraignantes poétiques, le « sentiment » de l'individu devenant progressivement la mesure de la vérité.

Les Anciens du XVIII^e siècle, conclut Fumaroli dans son essai « Les abeilles et les araignées »,

[...] ont été prodigieusement inventifs. Loin d'avoir été un bloc, avançant irrésistiblement dans le même sens, les Lumières ont amplifié, étendu, dramatisé, avec toutes sortes de rebondissements et de croisements inattendus [...] les deux Querelles que la constellation des académies royales sous Louis XIV avait réussi à retenir dans les limites de l'État cultivé⁴².

Les positions ne semblent plus aussi nettement tranchées, les frontières délimitant les deux camps semblent plus poreuses ; chez un homme de son temps comme Voltaire, le souvenir des Anciens reste tenace⁴³ : il rechercha la gloire dès ses plus jeunes années avec des tragédies à l'imitation des modèles antiques – notamment son *Œdipe*, qu'il offre au public alors qu'il n'est âgé que de vingt-quatre ans. On songera également à l'exemple complexe de Diderot qui, avec son *Paradoxe sur le comédien*, tend à réduire le jeu de l'acteur à un art froidement calculateur, sa pantomime devant incarner des passions qu'il n'éprouve guère : mais pour autant, classer le co-directeur de l'*Encyclopédie* dans le camps des Modernes appelle aussitôt quelques nuances, surtout si l'on songe à la portée d'une œuvre plus tardive telle l'*Essai sur les*

⁴⁰ Peter France, « Lumière, politesse et énergie (1750-1776) », dans *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne : 1450-1950*, sous la dir. de Marc Fumaroli, Paris, PUF, 1999, p. 980.

⁴¹ *Ibid.*, p. 981.

⁴² Marc Fumaroli, « Les abeilles et les araignées », dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ouvr. cité, p. 215.

⁴³ Roland Mortier met bien en lumière l'attachement de l'auteur de *La Pucelle* aux Anciens, lorsqu'il écrit qu'« au fur et à mesure qu'il se modèle sur son rôle de “patriarche”, Voltaire s'enferme dans le mythe du “grand siècle” pour n'accorder à son époque que le seul bénéfice des “lumières” mieux partagées et du recul spectaculaire de “l'infâme”. Sans doute arrive-t-il souvent à Voltaire de se féliciter de vivre au XVIII^e siècle, mais c'est pour des raisons d'ordre idéologique bien plus que littéraire » ; Roland Mortier, « L'Idée de décadence littéraire au XVIII^e siècle », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, éd. Theodore Bestermann, vol. 57, 1967, p. 1026.

règles de Claude et de Néron, où il cherche à réhabiliter la figure du philosophe Sénèque tout en se réappropriant le style coupé que privilégiait ce dernier⁴⁴. En somme, lorsqu'André Chénier clamera à la fin du siècle : « Sur des penses nouveaux faisons des vers antiques⁴⁵ », l'auteur de *L'Invention* (1788) mettait également en lumière « à quel point la vitalité inventive du XVIII^e siècle a procédé d'interrogations multiples sur les différentes formes de délimitation et d'articulation entre le passé et le présent, entre des modèles anciens à imiter et une culture nouvelle à inventer⁴⁶ ». À la fin du siècle, Marmontel revendiquera encore l'ascendant des Anciens sur l'invention littéraire, dans l'article des *Éléments de littérature* qu'il leur consacre : il y réfute l'argument de Perrault selon lequel les Modernes sont des nains juchés sur leurs épaules, et écrira que, si cette idée « peut s'appliquer avec quelque justesse aux connaissances humaines, aux progrès des sciences et des arts, à tout ce qui ne reçoit son accroissement et sa maturité que du temps⁴⁷ », en revanche, « en fait de talents, de génie et de goût, la succession n'est pas la même. La raison et la vérité se transmettent, l'industrie peut s'imiter, mais le génie ne s'imité point ; l'imagination et le sentiment ne passent point en héritage⁴⁸ ».

Dans ce contexte, et c'est ce que nous devons maintenant considérer, les antiphilosophes semblent avoir voulu reconduire à la lettre l'esthétique classique du XVII^e siècle ; mais s'ils ont effectivement refusé d'y intégrer les acquis de l'épistémologie sensualiste (ce que traduiront plusieurs critiques du style coupé), la critique contre-

⁴⁴ Comme le remarque Marc André Bernier avec justesse, « Aux adversaires des Lumières, Diderot n'oppose pas le triomphe inéluctable du progrès ; il n'en appelle pas à la marche à sens unique d'un temps vectoriel et cumulatif, celui des sciences et des techniques, mais se fait plutôt le contemporain, voire le prochain, de Sénèque, dessinant ainsi les traits d'une modernité où le temps de l'expérience historique, toujours réversible, reflue et tourbillonne sans cesse » ; Marc André Bernier, « Le siècle des Lumières et la communauté des Anciens : rhétorique, histoire et esthétique », *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, ouvr. cité, p. 5.

⁴⁵ André Chénier, *L'Invention, Poème*, éd. Paul Dimoff, Paris, Nizet, 1966, p. 65.

⁴⁶ Marc André Bernier, « Le siècle des Lumières et la communauté des Anciens : rhétorique, histoire et esthétique », *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, ouvr. cité, p. 3.

⁴⁷ Jean-François Marmontel, « Anciens », *Éléments de littérature*, éd. par Sophie Le Ménahèze, Paris, Desjonquères, 2005 [1787], p. 158.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 159.

révolutionnaire de Joseph de Maistre se réclamera, pour sa part, des idées politiques et esthétiques d'un Edmund Burke qui, lui, est parvenu à en intégrer les apports au sein d'une réflexion renouvelée sur la notion de sublime, telle que théorisée par le classique Boileau.

Le classicisme au prisme des anti-Lumières

Rhétorique de l'imitatio et de l'inventio

C'est aux sources de l'Antiquité que les auteurs des XVII^e et XVIII^e siècles ont le plus largement puisé afin de nourrir l'invention littéraire : les œuvres des anciens Grecs et Latins constituent les modèles de la vraisemblance poétique et la norme par excellence du goût ; c'est également chez eux que l'on trouve le principe rhétorique qui légitimera et formera le cœur même de la doctrine classique : l'idée d'*imitatio*. Celle-ci occupe une place prépondérante – si ce n'est la première – au sein des théories poétiques depuis la Renaissance. On sait que la première partie de la rhétorique revient à l'*inventio*, qui participe tout à la fois, rappelle Jacinthe Martel,

de la découverte et du choix du sujet des idées (« préparation heuristique des matériaux »), de leur mise en ordre (travail de la disposition) et de leur expression stylistique ; ceci comme si l'invention, véritable principe d'harmonie poétique, constituait le fondement même des critères et qualités esthétiques du poème qui dépendront non seulement de son sujet, mais aussi de son traitement et de son expression dans un style adéquat et, surtout, élégant⁴⁹.

Le concept d'invention qui est ici revendiqué se distingue nettement de notre sens moderne : il est moins lié à une invention proprement dite qu'à l'idée évoquée par Martel de « découverte » et de « choix » d'un sujet, ainsi qu'à la manière de le traiter. Au rebours de la conception platonicienne – et, plus tard, romantique – d'enthousiasme, le poète ne trouve

⁴⁹ Jacinthe Martel, « De l'invention. Éléments pour l'histoire lexicologique et sémantique d'un concept : XVI^e-XX^e siècles », *Études françaises*, vol. 26, n° 3, 1990, p. 32.

pas la matière de son œuvre dans son propre fonds, mais dans ce qui existe déjà – qu'il s'agisse d'une production de la nature ou bien d'une autre œuvre. Ainsi, au sein de cette esthétique de l'*imitatio*, l'invention cherchera moins la nouveauté que le renouvellement, ce qui présuppose que l'auteur ne doive pas copier servilement un modèle, quel qu'il fût : une telle imitation, dite « parfaite » ou « formelle », respecte aussi peu l'art qu'une œuvre qui s'en éloignerait trop. L'idée d'originalité étant pratiquement inexistante jusqu'au XVIII^e siècle, on ne portera un jugement péjoratif sur l'imitation que dans le cas où elle est servile ; Guez de Balzac, un des principaux fondateurs de ce qui allait devenir l'école classique, cherchera une imitation « fécondante » ou « embellissante⁵⁰ », « glorieux exercice » lorsque l'écrivain parvient à améliorer et « renouveler » son modèle.

Ainsi, le concept d'*imitatio* a longtemps été perçu telle une recherche d'enrichissement des références artistiques antiques, d'une volonté d'en rehausser l'éclat, *ad maiorem litterarum gloriam*. Depuis Corneille au moins, écrit Jacinthe Martel, le poète a tâché d'y apporter une souplesse nouvelle, en ne s'astreignant plus « [...] à reproduire strictement et en tous points les modèles antiques pour en donner des copies qui leur soient tout à fait conformes et c'est au contraire à partir d'eux que, grâce à son génie, il parviendra à inventer et même à les dépasser. Progressivement, l'œuvre antique est davantage une matière ou un matériau poétique qu'un modèle à copier, sorte de principe d'autorité⁵¹ ». Le rapport aux modèles antiques et à l'autorité qu'il convient de leur accorder fut, très précisément, à la source de la Querelle des Anciens et des Modernes ; il constitue également un point de discord important entre les antiphilosophes et les Modernes du XVIII^e siècle : mais dans ce dernier cas, ce n'est plus tant l'idée que les modèles de l'Antiquité puissent être jugés pertinents

⁵⁰ Roger Zuber, « La critique classique et l'idée d'imitation », *Revue d'histoire littéraire de la France*, mai-juin 1971, n° 3, p. 390.

⁵¹ Jacinthe Martel, « De l'invention. Éléments pour l'histoire lexicologique et sémantique d'un concept : XVI^e-XX^e siècles », art. cité, p. 37.

uniquement comme « matériau poétique » qui fera litige, plutôt que le choix du modèle en lui-même. Car une interrogation toute légitime devait affleurer tôt ou tard : s'il faut prendre les anciens pour modèles, de quels modèles s'étaient-ils eux-mêmes inspirés ? Puisqu'on s'entendait pour dire que ces hommes avaient imité la nature⁵², les Modernes considérèrent qu'ils pouvaient faire de même – la nature étant au reste toujours la même, disait le Fontenelle de la *Digression*. Les poètes de l'Antiquité avaient certes eu sur le monde un regard singulier qui, en harmonie avec l'Idée platonicienne, pouvait y discerner le Beau et le Vrai : mais l'art du véritable poète, qu'il ait vécu à cette époque ou sous le règne de Louis le Grand, « [...] est d'abord de *voir* un objet qui se refuse au regard commun des mortels et qui est constitué par un premier arrachement d'avec la réalité matérielle. Le vrai modèle de l'écrivain serait alors dans des objets au second degré recréés par l'esprit⁵³ ». De fait, la qualité indéniable des œuvres esthétiques du XVII^e siècle permettait de croire que l'esprit poétique n'était pas le privilège unique des hommes de l'Antiquité – d'autant plus que parallèlement à l'influence platonicienne se maintenait également une idée plus aristotélicienne de l'imitation, tributaire de la persistance d'une conception animiste de la nature : à l'époque, celle-ci ne se réduit pas à « l'ensemble des choses créées, [à] la totalité des modèles inertes qui peuvent s'offrir à l'artiste. [...] [P]ersonne ne croit vraiment que ces modèles soient tout à fait inertes, que la nature soit tout à fait passive⁵⁴ ». Le style baroque du Grand Siècle, notamment, allait

⁵² Ce sera notamment l'opinion de Rigoley de Juvigny : « Au reste, le véritable mérite des Anciens est d'avoir toujours consulté la nature, & d'avoir su la saisir. C'est faute de la consulter & de savoir la saisir comme eux, qu'il est si difficile de les traduire » ; Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *De la Décadence des lettres et des mœurs depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, Paris, Mérigot le jeune, Libraire, Quai des Augustins, au coin de la rue Pavée, 1787, p. 48.

⁵³ Roger Zuber, « La critique classique et l'idée d'imitation », art. cité, p. 393. Zuber cite plus loin Guillaume Colletet, qui écrivait que les poètes détiennent le secret de « se former dans l'esprit ces rares et sublimes idées qui ne tombent point sous les sens, puis qu'il n'y a que le seul Esprit qui en soit capable, et qui sont comme les naturels et vivans portraits de toutes les choses du monde » ; *ibid.*, p. 394.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 390-391.

fort bien s'accommoder de cette théorie de l'échange entre l'artiste et la nature, tout spécialement dans son goût pour la métamorphose.

Avec la Querelle homérique et l'introduction en France de la philosophie lockienne, il va de soi que les débats touchant le concept d'imitation – et, de manière plus spécifique, les questions relatives à la nature de l'inspiration et des modèles – allaient connaître de nouveaux rebondissements au XVIII^e siècle⁵⁵. Le concept même s'est enrichi et connaît d'importantes fluctuations sémantiques, à la faveur de rapprochements entre diverses théories, par ailleurs contradictoires, touchant l'explication du monde : la vieille croyance animiste devait bientôt se frotter aux apports de la révolution scientifique – le raisonnement méthodique, l'importance accordée au fait et le critère d'évidence cartésien sur lesquels elle repose se conjuguant assez malaisément aux qualités occultes que posséderait la matière. Les avancées de l'empirisme contribueront à l'extension du concept de « progrès » dans la sphère des sciences, où l'autorité des « faits » objectifs dans la recherche de la vérité sera désormais prépondérante :

Aux méthodes particulières et individuelles d'explication des phénomènes, en soi peut-être toutes équivalentes, on oppose les méthodes générales qui sont déterminantes en matière de progrès. Aux chimères (pierre philosophale, mouvement perpétuel, etc.) et aux théories, on oppose les faits. Ainsi, la découverte de la gravitation universelle de Newton est plus importante que son invention d'un système du monde⁵⁶.

Si, pour les Modernes du dernier tiers XVII^e du siècle, l'idée de progrès cumulatif ne pouvait concerner que l'esprit, la possibilité qu'il pût s'étendre à l'ensemble des savoirs commençait

⁵⁵ Annie Becq résume fort bien dans ce passage les nombreux éléments qui seront alors mobilisés dans les diverses discussions relatives à l'esthétique : « Dans la mesure où elle [l'imitation] consiste dans une relation (copie exacte, ressemblance embellie, idéalisation, appropriation de l'énergie créatrice) à un modèle (œuvre d'un autre, apparences extérieures de la nature physique, actions et affects des hommes, « belle nature » voire « beau idéal »), les diverses combinaisons des significations possibles de ces deux termes génèrent les diverses figures de l'imitation assorties des problèmes de leur légitimité, de leur possibilité, de leurs limites » ; Annie Becq, « Splendeur et misère de l'imitation au siècle des Lumières », *Sciences, musiques, Lumières. Mélanges offerts à Anne-Marie Chouillet*, sous la dir. de Ulla Kölving et Irène Passeron, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, coll. « Publications du Centre international d'étude du XVIII^e siècle », vol. 11, 2002, p. 385.

⁵⁶ Jacinthe Martel, « De l'invention. Éléments pour l'histoire lexicologique et sémantique d'un concept : XVI^e-XX^e siècles », art. cité, p. 40.

déjà à poindre chez certains penseurs des Lumières. Mais malgré l'étendue des découvertes dont on pressentait que les sciences étaient porteuses, plusieurs penseurs n'ont pas hésité à poursuivre une réflexion sur la nature qui allait bien au-delà de leur domaine d'expertise : en mettant au jour des vérités jusque-là inconnues, un des effets de l'empirisme fut de rendre encore plus opaques les mystères qui se trouvaient toujours dans les ténèbres. L'épistémologie matérialiste, pour séduisante qu'elle fût, arrivait très tôt à des impasses : en ne parvenant pas à donner de réponses précises sur la nature même de la matière, philosophes et hommes de science se trouvaient dans une situation des plus embarrassantes. Le recours au divin aplanissait ces difficultés : en rappelant par exemple la théorie aristotélicienne du premier moteur afin d'expliquer l'origine du mouvement dans l'univers, les croyants débrouillaient une difficulté qui devait demeurer insoluble pour les philosophes matérialistes.

Chez la plupart des théoriciens de l'esthétique au XVIII^e siècle, notamment Houdar de La Motte et Charles Batteux, l'idée d'imitation paraît toujours plus ou moins près d'une certaine conception platonicienne de la nature, spécialement chez le premier, qui considère que c'est le « dessein⁵⁷ » de l'auteur qui doit guider sa plume ; à partir de Batteux, en revanche, le discours qui tendra à s'établir sur ces questions s'éloigne de l'idée de reproduction – s'inspirerait-elle d'un modèle « idéal » – au profit du « beau de réunion » ou du « beau idéal⁵⁸ ». Le cas de l'abbé est ici exemplaire : pour lui, le champ du génie inventif trouve ses limites dans la notion même de nature. Lorsque l'auteur du traité des *Beaux-Arts réduits à un même principe* (1746) écrit, dans les années où l'abbé Pluche offrait au public son

⁵⁷ Houdar de La Motte écrira qu'« il ne faut jamais séparer dans un poète son imitation de son dessein. C'est ce dessein qui pour ainsi dire donne la loi à l'imitation, c'est lui qui lui prescrit ses véritables bornes et qui la rend bonne ou mauvaise selon qu'elle le sert ou qu'elle le dément » ; Antoine Houdar de La Motte, « Réflexions sur la critique », *Œuvres complètes*, Paris, Prault, 1754, t. III, p. 189-190.

⁵⁸ Annie Becq, « Splendeur et misère de l'imitation au siècle des Lumières », art. cité, p. 386.

Spectacle de la nature, que celle-ci est le chef-d'œuvre de la création divine, il affirme ainsi du même souffle que l'homme ne peut l'égaliser et qu'il doit se contenter de l'imiter – réduisant du coup les Beaux-Arts à un seul principe, celui de l'imitation de la nature. L'auteur qui s'y exerce doit chercher à rendre les objets qu'il veut peindre avec la dernière « perfection », car « sur ce principe », écrit-il,

il faut conclure que si les arts sont imitateurs de la nature, ce doit être une imitation sage et éclairée, qui ne la copie pas servilement, mais qui, choisissant les objets et les traits, les présente avec toute la perfection dont ils sont susceptibles ; en un mot, une imitation où l'on voit la nature, non telle qu'elle est en elle-même, mais telle qu'elle peut être, et qu'on peut la concevoir par l'esprit⁵⁹.

Le principe d'imitation, on le constate tout particulièrement à partir de cet extrait, ne tient pas à la reproduction exacte, à la copie stérile. Également éloigné de la réminiscence platonicienne et d'un réalisme trop brutal, il consiste à « trouver ce qui est » : « Entendons par là faire advenir, dégager, abstraire par maintes comparaisons entre objets déjà observés mis en relations, la forme parfaite immanente aux virtualités offertes par la Nature⁶⁰ » ; cette « forme parfaite », Batteux l'appellera « Belle-Nature ». Marmontel, à la fin du siècle, allait dans l'article « Invention poétique » de ses *Éléments de littérature* (1787) élargir encore l'objet de la poésie en affirmant qu'il touche non seulement ce qui est, soit la nature créée par Dieu, ni même encore la Belle-Nature, mais également « [...] ce qui serait dans l'immensité du temps et de l'espace, si la nature développait jamais le trésor inépuisable des germes renfermés dans son sein », enjoignant ainsi le poète à

s'emparer des causes secondes, [à] les faire agir, dans sa pensée, selon les lois de leur harmonie, réaliser ainsi les possibles ; rassembler les débris du passé ; hâter la fécondité de l'avenir ; donner une existence apparente et sensible à ce qui n'est encore et ne sera peut-être jamais que dans l'essence idéale des choses⁶¹ [...].

⁵⁹ Charles Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1989, p. 91.

⁶⁰ Annie Becq, « Splendeur et misère de l'imitation au siècle des Lumières », art. cité, p. 387,

⁶¹ Jean-François Marmontel, « Invention poétique », *Éléments de littérature*, ouvr. cité, p. 673. Plus loin, Marmontel écrira qu'un « [...] don plus rare que celui de l'invention, c'est celui du choix. La nature est présente à

Ce passage synthétise au mieux les conceptions moderne et antique de l'imitation : d'une part, la valeur accordée au travail de l'imagination connaît une nouvelle légitimité avec la popularité dont jouit alors la philosophie sensualiste ; d'autre part, puisque c'est dans la « pensée » que l'on discerne les potentialités diverses d'un sujet et que s'effectue le travail d'invention, Marmontel opérera une dialectique entre l'imagination et l'Idée platonicienne en affirmant que l'œuvre produite est un « possible » qui n'existe peut-être pas encore « et ne sera peut-être jamais que dans l'essence idéale des choses ». Ce travail d'élaboration artistique, façonné en profondeur par l'imagination, ne met plus uniquement l'accent sur ce que le poète doit trouver, mais également sur la manière dont il disposera des éléments pour en faire une composition heureuse⁶². Depuis Batteux, qui affirmait que le fruit de l'imitation devait être moins la nature « telle qu'elle est en elle-même, mais telle qu'elle peut être, et qu'on peut la concevoir par l'esprit », jusqu'à Marmontel qui pressait le poète de « hâter la fécondité de l'avenir », nous assistons à la redéfinition du concept d'*imitatio* : il ne consiste plus uniquement à « trouver ce qui est » à l'extérieur de soi, il est également le fruit d'un travail de disposition qui s'effectue dans l'imagination.

Loin de s'éteindre avec Louis XIV, la Querelle s'est donc poursuivie jusqu'au crépuscule de l'Ancien Régime et connu d'importants inflexions, spécialement au contact du sensualisme. Au nom de la réhabilitation du corps et des sensations, un théoricien des arts tel l'abbé Dubos remarquera dès 1719 que l'expérience esthétique consiste d'abord et avant tout en un « plaisir sensible », ce qui l'a amené à opérer un déplacement significatif par rapport à ses prédécesseurs : il importait davantage pour lui de mettre l'accent sur la

tous les hommes, et presque la même à tous les yeux. Voir n'est rien, discerner est tout ; et l'avantage de l'homme supérieur sur l'homme médiocre, est de mieux saisir ce qui lui convient » ; *ibid.*, p. 678.

⁶² « Que le sujet soit pris dans l'ordre des faits ou des possibles, près de nous ou loin de nous, cela est égal quant à l'*invention* ; mais ce qui ne l'est pas, c'est que le fond en soit heureux et riche : de là dépend la facilité, l'agrément du travail, le courage et l'émulation du poète, et souvent le succès du poème » ; *ibid.*, p. 677.

« conscience réceptrice » plutôt que sur la « fabrique » de l'œuvre – sa réflexion s'articulant moins sur la façon dont s'invente le Beau, que sur la manière dont il est ressenti. Ses *Réflexions* revêtent en ce sens une importance fondamentale dans l'histoire de l'esthétique, puisqu'elles sont à l'origine du passage d'une conception classique de l'invention, prenant sa source dans « ce qui est », à une théorie s'enracinant désormais dans l'enthousiasme, pour laquelle l'inspiration poétique se trouve dans « ce qui est en soi ». À l'origine, Platon donnait précisément au mot « enthousiasme » le sens d'« inspiration », qu'il assimilait à cette force « divine » qui guide les artistes, ou plutôt, qui les aliène : le poète ne peut « plus faire usage de sa raison. [...] [il] parle un langage venu d'ailleurs ; il est un médium bien plus qu'un créateur ; il n'a pas, à proprement parler, de don poétique personnel⁶³ ». Au XVIII^e siècle, c'est l'abbé Batteux qui en sera le principal théoricien ; voici en quels termes il décrit son rôle quand il aborde la question de la poésie lyrique :

Nos poètes, dans leur ivresse prétendue, n'ont d'autre secours que celui de leur génie naturel, qu'une imagination échauffée par l'art, qu'un enthousiasme de commande. Qu'ils aient eu un sentiment réel de joie : c'est de quoi chanter, mais un couplet ou deux seulement. Si l'on veut plus d'étendue, c'est à l'art à coudre à la pièce de nouveaux sentiments qui ressemblent aux premiers⁶⁴.

Puisque ce n'est qu'avec l'exigence d'enthousiasme que commande la « création⁶⁵ » poétique que pouvaient apparaître les idées d'authenticité et d'originalité, l'affirmation de Batteux voulant que ce sentiment ne soit que l'effet d'« une imagination échauffée par l'art » marque le point de rupture entre la conception classique d'imitation et la théorie du « génie » que

⁶³ Roland Mortier, « Enthousiasme », dans *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la dir. de Michel Delon, Paris, PUF, 1997, p. 403.

⁶⁴ Charles Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, ouvr. cité, p. 99.

⁶⁵ Jacinthe Martel explique en ces termes le passage de l'emploi du terme d'« invention » à celui de « création » dans le discours sur les arts : « Dès lors que les théories esthétiques remettent en question la théorie de l'imitation et que, par conséquent, on reconnaît que le poète puisse trouver en lui sa matière, le terme de l'invention (pris dans son sens étymologique et rhétorique) ne suffit plus, et c'est progressivement le terme de "création" qui s'imposera pour finalement se substituer à lui » ; Jacinthe Martel, « De l'invention. Éléments pour l'histoire lexicologique et sémantique d'un concept : XVI^e-XX^e siècles », art. cité, p. 41.

formulera notamment un Diderot. Gérard Genette remarque d'ailleurs que le caractère simulé de la fureur poétique chez Batteux est le

[...] dernier effort de la poétique classique pour survivre en s'ouvrant à ce qu'elle n'avait pu ni ignorer ni accueillir – [elle] consistera donc à tenter cet impossible, en maintenant l'imitation comme principe unique de toute poésie, comme de tous les arts, mais en étendant ce principe à la poésie lyrique⁶⁶.

Afin de respecter le principe d'imitation, le poète lyrique se voit ainsi entraîné dans une « fictivité essentielle », ou « écran de fiction⁶⁷ », qui consiste ni plus ni moins qu'en un artifice de sentiments. Mais après Batteux, le XVIII^e siècle se réclamera plutôt de la devise d'Horace afin de témoigner du bien-fondé du recours à l'enthousiasme et du devoir d'authenticité dans l'exercice des lettres : « Il ne suffit pas que l'œuvre poétique soit belle ; elle doit être émouvante et conduire où il lui plaît l'âme du spectateur. Si tu veux me tirer des pleurs, tu dois d'abord en verser toi-même ; alors seulement je serai touché de tes misères⁶⁸ ». Au chapitre des passions, la plupart des rhéteurs estimeront avec l'auteur de l'*Art poétique* que l'orateur doit être touché lui-même, pour parvenir à émouvoir son auditoire. Pour eux, il n'existe fondamentalement que deux passions, soit l'amour et la haine, et ce sont d'elles que découlent tous les autres sentiments. Pour le rhéteur sulpicien Jacques-Antoine Houdet, leur usage doit être placé au cœur même de l'éloquence : « la rhétorique exige cet usage : elle est l'art de parler non seulement à l'esprit pour l'instruire, mais encore au cœur pour le toucher ». Il ajoute significativement que « c'est par les passions que l'éloquence triomphe, qu'elle règne sur les cœurs⁶⁹ » et que « rien n'est impossible à l'éloquence animée par le sentiment⁷⁰ ». Il

⁶⁶ Gérard Genette, « Introduction à l'architexte », *Théorie des genres*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1979, p. 113-114.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 115-116.

⁶⁸ « Si vis me flere dolendum est primum ipsi tibi » ; Horace, *Art poétique, ou Épître aux Pisons*, trad. François Richard, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 262.

⁶⁹ Jacques-Antoine Houdet, *Cours abrégé de rhétorique à l'usage du Collège de Montréal*, Leclerc et Jones, Imprimeurs, 1835, p. 78. Originaire de Château-Gontier, Houdet entama ses études au séminaire sulpicien du diocèse d'Angers en 1783, où il fit sa philosophie et quatre années de théologie. Après avoir séjourné successivement en Espagne, à Londres et à New-York, il arriva à Montréal en janvier 1796, où il joignit les rangs des prêtres réfractaires établis au Collège Saint-Raphaël. Cette rhétorique est une version abrégée et imprimée de la

estime que les moyens de parvenir à émouvoir les passions sont bien sûr l'imagination et la sensibilité, et insiste particulièrement sur cette dernière en affirmant que du cœur doivent partir

Ces élans pathétiques et sublimes qui ravissent les auditeurs, et qui les mettent comme hors d'eux-mêmes. Car le cœur, dit Quintilien, est le siège, le foyer de l'éloquence ; *pectus est quod disertos facit* ; et c'est de lui que viennent les grandes comme les touchantes pensées⁷¹.

Il est étonnant de constater l'écart entre le concept classique d'imitation et celui qui voit progressivement le jour au XVIII^e siècle : en inscrivant l'idée d'enthousiasme héritée de Platon dans la philosophie sensualiste, la norme du Beau et l'élan créateur sont dorénavant déterminés par le « sentiment » de l'individu. C'est peut-être Marmontel qui exprima le mieux cette idée quand il écrivit dans l'article « Invention poétique » : « il ne suffit [...] pas, il n'est pas même besoin qu'une chose soit belle dans la nature, pour qu'elle soit belle en poésie ; il faut qu'elle soit telle que l'exige l'effet qu'on veut produire. [...] *Le rapport des objets avec nous-mêmes*, conclut-il, voilà le principe de la poésie ; *l'intention du poète*, voilà sa règle, et l'abrégé de toutes les règles⁷² ». La « fureur poétique », écrivait déjà Batteux, est le fait d'une « imagination échauffée » : les « âmes privilégiées » des poètes, plutôt que de « trouver » à l'extérieur d'elles-mêmes les éléments les plus appropriés à une composition heureuse, sont « capables, telle une cire, de prendre fortement l'empreinte des choses qu'elles conçoivent » et, précise-t-il, de les « reproduire⁷³ ». Au reste, la nécessité pour le poète ou l'orateur d'exprimer des passions fortes et élevées, l'exigence de sincérité et de vérité du sentiment, la

première version longue et manuscrite qui se trouve aux archives du Collège de Montréal, datée de 1796 (MS 1796).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁷¹ *Ibid.*, p. 84. André Chénier affirme aussi, dans deux beaux vers que l'on retrouve dans ses *Élégies* : « L'art, des transports de l'âme est un faible interprète ; / L'art ne fait que des vers ; le cœur seul est poète » ; André Chénier, *Élégies*, XX, dans *Poésies de André Chénier*, nouvelle édition par L. Becq de Foucquières, Paris, éd. G. Charpentier, 1881, p. 193.

⁷² Jean-François Marmontel, « Invention poétique », *Éléments de littérature*, ouvr. cité, p. 680.

⁷³ Charles Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, ouvr. cité, p. 96-97.

place centrale du cœur, enfin, dans l'expression d'une parole éloquente portée par l'enthousiasme exigeront bientôt que l'on reconsidère la définition d'une idée déjà très riche, celle de sublime. Nous aurons l'occasion d'y revenir quand nous aborderons certaines spécificités du discours antiphilosophique contre-révolutionnaire.

Pureté des origines et corruption des Lettres

À une époque où l'on assiste à la transformation du concept rhétorique d'*imitatio*, la plupart des antiphilosophes se réclament toujours, à l'instar des classiques du XVII^e, de l'étude et de l'imitation des Anciens. Rigoley de Juvigny mettra l'accent sur la nécessité de remonter à la source de l'Antiquité afin de stimuler la richesse et le génie des productions du siècle ; à son sens, la « décadence du goût » guette son époque, qui a négligé le commerce des Anciens :

AINSI les hommes de génie ont senti dans tous les temps le prix de l'étude de l'Antiquité. Tant que sa lumière riche, féconde & pure s'est répandue sur les Arts & sur les Sciences, elle les a non-seulement embellis, mais perfectionnés [...]. Une terre, quelque fertile qu'elle soit, a besoin de culture : elle ne produit d'elle-même que des herbes sauvages. Le prix, l'excellence & la bonté de ses productions, dépendent toujours de la semence qu'on a déposée dans son sein, & des soins qu'on lui donne. Or, si nous avons négligé de nous nourrir jusqu'à présent des excellens écrits de l'Antiquité, devons-nous être étonnés de la disette des bons ouvrages, de *la décadence du goût*, & de la frivolité des productions de notre siècle⁷⁴ ?

Qu'il s'agisse de la crainte de la corruption des mœurs consécutive à la Chute du genre humain ou, comme ici, de la hantise de « la décadence du goût » provoquée par la « négligence » de l'étude des modèles que constituent les « excellens écrits de l'Antiquité », on constate à nouveau que c'est la distance prise avec un moment de pureté originelle qui provoque la déchéance des mœurs ou des arts. À ce titre, l'histoire des lettres et celle de l'Église partagent plus d'une similitude : si cette dernière constitue depuis des siècles le dépôt

⁷⁴ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 146-147 ; nous soulignons.

de la vérité divine, la providence l'aura également chargée du soin des chefs-d'œuvre antiques :

MALGRÉ les ténèbres de l'ignorance qui paroissent se répandre de plus en plus, malgré cette fureur grossière & barbare qui sembloit devoir tout détruire, la Providence veilloit à la conservation des précieux ouvrages de l'Antiquité, en inspirant à de pieux Solitaires le soin d'en copier les originaux⁷⁵.

Puisque l'histoire des lettres et l'histoire divine suivent une route qui leur est commune, l'interprétation de l'évolution de la littérature appellera souvent des parallèles avec l'histoire sacrée. Le discours de Juvigny, lorsqu'il évoque les effets néfastes du « bel-esprit », rappelle d'ailleurs celui des jansénistes : « LE BEL-ESPRIT est en Littérature, ce que sont en Morale les Casuistes relâchés. L'austérité des préceptes l'effraye ; & comme il n'a ni le courage, ni la force de les pratiquer, il lui est plus commode de s'y soustraire. En cela, il a pour partisans le plus grand nombre⁷⁶ ». Pour un antiphilosophe issu du milieu parlementaire tel Juvigny, la carrière des lettres commande une conduite similaire à celle de la vie de la foi, et qui se traduit d'abord dans le respect des modèles de l'Antiquité, ensuite dans une discipline qui ne s'effraie pas de « l'austérité des préceptes ». L'emploi du parallèle dans la critique littéraire est donc véritablement l'équivalent profane du figurisme dans le monde religieux : qu'il s'agisse de rappeler l'exemple des premiers chrétiens ou des auteurs du paganisme, c'est par la seule imitation de ces modèles que l'on peut prétendre se rapprocher d'une certaine forme de perfection ; en revanche, la corruption sera le lot de celui qui la néglige – à l'instar du « Chrétien du tems » qui s'est désintéressé de la figure du Christ et de celle des premiers chrétiens, et que Caraccioli a voulu rappeler dans le droit chemin.

Cette idée même de décadence littéraire allait apparaître avec la Querelle d'Homère. Indissociable de celle des Anciens et des Modernes, elle se concentrait surtout sur la question

⁷⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 151-152.

de la traduction : alors que les Anciens jugeaient impératif de respecter l'esprit et la lettre de l'auteur, les Modernes estimeront que l'on doit considérer les modèles antiques telles des sources d'inspiration avec lesquelles il est licite de prendre des libertés. Il s'agit du moins de l'opinion de Houdar de La Motte qui avait mis en vers, en 1714, la traduction de l'*Iliade* que Madame Dacier avait publié quinze ans plus tôt : sans connaître le grec, il avait corrigé et raccourci l'original – notamment le passage où Vulcain fabrique le bouclier d'Achille – et l'avait accompagné d'un *Discours sur Homère* très représentatif de la position des Modernes, puisqu'il y défendait l'idée que l'on pouvait en toute légitimité souligner les faiblesses qui se trouvent dans l'œuvre de l'auteur de l'*Odyssée*. La réplique vint de la plus éminente philologue du temps : Anne Dacier, avec ses *Causes de la corruption du goût* (1714), riposta aux critiques de La Motte par une dénonciation personnelle et, surtout, une réfutation systématique de chaque paragraphe du *Discours* de La Motte. À l'appui de son jugement, celui-ci avait convoqué l'autorité d'écrivains qui, comme lui, avaient déjà critiqué certains aspects de l'œuvre d'Homère ; en toute logique, la réponse de Mme Dacier fut de mettre en doute l'*ethos* de ces auteurs, au profit de la réputation de ceux qui, depuis des millénaires, ont célébré le génie du poète grec :

D'un côté sont un tas de vils écrivains qui ont dit des injures à Homère. Parmi les Anciens un Protagoras, un Zoïle, et quelques autres dont on ne sait pas même les noms, et que l'on ne connaît que par les écrits de ceux qui ont fait voir l'impertinence de leurs censures ; et parmi nos Modernes trois ou quatre méchants poètes et plus méchants critiques qui en décriant Homère et les écrivains les plus respectés, ont voulu se venger du mépris que le public a pour leurs ouvrages. Et de l'autre côté, on voit ce qu'il y a de plus respectable dans l'Antiquité depuis Homère jusqu'à nous, tous les plus grands personnages, qui d'un commun accord relèvent le mérite d'Homère, et admirent la beauté de ses poèmes. Où est donc le bon sens de Monsieur de La M. d'être embarrassé entre ces deux partis⁷⁷ ?

⁷⁷ Madame Anne Dacier, *Causes de la corruption du goût*, dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ouvr. cité, p. 502-503.

À une époque faste de germination des idées – qu’elles soient d’ordre esthétique, philosophique ou moral – où des conceptions séculaires sur les arts et des options plus novatrices allaient entrer en dialogue, l’attachement quasi-dogmatique de Mme Dacier aux Anciens paraîtra pour certains vaguement anachronique, mais la réflexion sur la décadence qu’elle engage ne fit pas long feu : Roland Mortier constate par exemple que « le lourd traité *Des causes de la corruption du goust* connut un grand retentissement qu’attestent les rééditions de 1715 et de 1725, de même que la polémique qu’il suscita⁷⁸ ». Critiquer Homère n’était donc pas une mince affaire, puisque remettre en doute certains aspects de son œuvre revenait rien moins qu’à ébranler, sinon l’édifice entier du classicisme, du moins la plus grande part de sa poésie. Si la félicité du chrétien est directement tributaire de son aspiration à accomplir dans le siècle la figure du Christ, il serait possible d’arguer que, pour les classiques, la figure d’Homère occupe dans les lettres une place similaire.

Cette idée sera appelée à une certaine fortune dans l’argumentaire antiphilosophique : près de soixante ans après la parution du traité sur la corruption du goût, Juvigny en reconduira les principales thèses dans son *Discours sur le progrès des Lettres en France* (1772). Pour lui, il va de soi que l’œuvre d’Homère est à la source de toute invention poétique : « [...] Eschyle ne conçut l’idée, ne traça le plan, n’éleva l’édifice du Théâtre tragique que sur les dessins de l’Iliade ». En effet, poursuit-il,

Il sentit d’après cet admirable modèle, que la Tragédie, comme l’Épopée, doit avoir une action simple et déterminée, vraie ou vraisemblable, & dont la durée fut également déterminée : qu’il falloit que sa marche fût rapide, & que l’intérêt allât toujours croissant : qu’elle ne doit employer que le langage des passions, & ne produire d’autre effet que la *terreur* ou la *pitié* : enfin qu’il étoit nécessaire qu’elle eût un but moral. C’est ainsi que le génie d’Homère éclaira, féconda le génie du Poète, auquel la véritable Tragédie doit sa naissance⁷⁹.

⁷⁸ Roland Mortier, « L’Idée de décadence littéraire au XVIII^e siècle », art. cité, p. 1015.

⁷⁹ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *De la Décadence des lettres et des mœurs depuis les Grecs et les Romains jusqu’à nos jours*, ouvr. cité, p. 41-42.

Juvigny proposera même l'idée que, sans le précédent exemplaire de Homère, les trois tragiques Grecs – Eschyle, Sophocle et Euripide – auraient pu ne jamais trouver l'inspiration nécessaire à la composition de leurs chef-d'œuvres :

Au reste à qui ont-ils dû le développement de leur génie ? qui les a inspirés ? quel modèle ont-ils choisi ? Homère, ce Peintre divin de la Nature, sans lequel, peut-être, leurs noms et leurs ouvrages auroient été engloutis, comme tant d'autres, dans l'abyme des temps⁸⁰.

Les arguments de Juvigny ne sont pas sans rappeler deux conditions qui, selon une perspective classique, sont nécessaires à une imitation réussie : prendre pour modèle un auteur de génie et savoir bien peindre la nature. Mais Juvigny ayant composé la plus grande partie de ses œuvres sur les lettres dans le dernier tiers du siècle⁸¹, son vocabulaire subira à l'occasion la contamination du discours philosophique en vogue à l'époque ; c'est ce dont rend compte un extrait éminemment intéressant, qui lie tout à la fois sa conception traditionnelle de l'invention à un langage qui intègre les idées de génie et d'enthousiasme, plus près sous cet aspect de la sensibilité qui sera celle des romantiques du siècle suivant :

IL FAUT donc nécessairement au génie une première impulsion, qui provoque son feu, lui donne de l'action, & l'enflamme. Cette impulsion une fois donnée, l'imagination s'allume à son tour, & produit sans peine & sans efforts les images les plus grandes & les plus frappantes. Ceux que nous appelons Anciens par rapport à nous, ont été précédés par des Peuples qui les ont instruits ; & *en remontant jusqu'à l'enfance du Monde, les premiers Hommes avoient pour maître les merveilles de la nature*. Ce spectacle aussi intéressant que sublime, qui frappoit sans cesse leur sens, élevoit leur esprit jusqu'à leur divin Auteur, & leurs premiers ouvrages n'ont été que des Cantiques de reconnoissance à sa gloire⁸².

Ce passage appelle plusieurs commentaires : il faut d'abord remarquer que, si en cet endroit le lexique de Juvigny rappelle celui du Diderot des *Entretiens sur le fils naturel* ou du *Discours sur la poésie dramatique*, il s'en distingue en revanche par l'importance qu'il accorde au rôle d'une

⁸⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁸¹ Son *Discours sur les lettres* est de 1772, tandis que son texte le plus connu, intitulé *De la Décadence des lettres et des mœurs*, est de 1787.

⁸² Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 117-119 ; nous soulignons.

« impulsion » initiale afin de mettre en branle l'imagination. L'esprit ne s'enflamme pas de lui-même, il doit trouver son inspiration hors de lui : ainsi, comme il l'écrivait plus tôt, les Anciens, à l'instar des Eschyle, Sophocle et Euripide, ont dû trouver chez les hommes qui les avaient précédés – et avant tout Homère – des modèles qui allaient nourrir leur génie et leur invention. Il en fut ainsi jusqu'aux premiers hommes, qui « avoient pour maîtres les merveilles de la nature ». De la même manière que Caraccioli, pour qui les origines du christianisme remontent à l'enfance du monde, Juvigny trouve la source première de l'inspiration poétique à l'aube de l'humanité, chez « les premiers Hommes » : leur âme encore pure pouvait s'élever plus facilement « jusqu'à leur divin Auteur » grâce au spectacle que leur offraient « les merveilles de la nature ».

La théorie du « génie » qu'il expose dans ces lignes demeure ainsi fondamentalement classique, puisqu'elle repose d'abord et avant tout sur le « beau idéal » que théorisait l'abbé Batteux : les premiers hommes ont chanté la splendeur de la Création divine, et c'est sans peine que leur esprit naturellement poétique pouvait discerner la « Belle-Nature » par excellence au sein des virtualités qu'elle leur présentait, soit la figure de Dieu. C'est ce qu'exprime au mieux un passage de *L'Appel au petit nombre, ou le Procès de la multitude* (1762) de Louis Poinsinet de Sivry : pour lui,

La nature des anciens étoit belle par elle-même. Ils la voyoient sans rides & sans défauts ; ils la peignoient sans fard & sans voile. Empressés à la saisir, ils s'attachoient aux grands traits. [...] Les anciens voyoient tout en beau. La scène étoit neuve pour eux. Ils traitoient les matieres les plus communes avec l'intérêt de la premiere impression⁸³.

Au reste, ces deux passages ne sont pas sans rappeler l'idée platonicienne de réminiscence : car, si d'un point de vue chrétien on considère que l'âme s'élève vers le Créateur, il est aisé de

⁸³ Louis Poinsinet de Sivry, *L'Appel au petit nombre, ou le Procès de la multitude*, [s.l.], 1762, p. 5-6. Poinsinet évoque dans un autre ouvrage la sagacité des grands auteurs de l'Antiquité, tels Homère ou Virgile, et citera pour le XVII^e siècle l'exemple de Racine, en écrivant qu'ils sont des « interpretes irréprochables de la nature, [d]es scrutateurs exacts du cœur humain » ; Louis Poinsinet de Sivry, *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1986 [1768], p. 39.

franchir le pas et d'affirmer avec Fumaroli que, dans une perspective plus profane, l'âme du poète remonte « [...] le fleuve boueux du temps vers la pureté des sources des Idées ». Poinsinet s'inspirera vraisemblablement de cette image quand il voudra montrer que les auteurs anciens étaient plus près que nous de la Vérité, et « qu'en nous écartant de leur route, nous nous sommes insensiblement éloignés de leur but & du nôtre » :

Toutes les fois donc qu'un esprit amoureux du vrai, voudra en retrouver la trace ; je soutiens qu'il ne pourra remonter aux principes invariables du goût, qu'en se mettant sur la voie des anciens, qu'en empruntant leurs yeux, & qu'en contractant pour ainsi dire leur manière de voir & de sentir, altérée & comme corrompue par les innovations des modernes. [...] Virgile, Horace, Ovide ne sont parvenus à l'immortalité que par cette voie : Malherbe, Rousseau, Racine & Molière lui-même n'en ont point suivi d'autre. [...] J'ai adopté leur méthode, & je n'en changerai point quoiqu'on en puisse dire⁸⁴.

Les anciens posaient sur le monde un regard qui leur permettait de « remonter aux *principes* invariables du goût » ; cette idée, qui fonde le principe d'*imitatio* chez les classiques des XVII^e et XVIII^e siècles, est désormais considérée avec de plus en plus de défiance par le parti des Modernes : ces derniers préfèrent expérimenter les possibles que la réhabilitation des passions et une réflexion renouvelée sur l'enthousiasme ont rendu possibles, et ainsi frayer la voie à une catégorie esthétique émergente, celle de l'originalité. L'exigence du principe d'imitation qu'invoquent inlassablement leurs adversaires n'est plus pour eux que la manifestation d'une littérature sclérosée qui n'est plus en phase avec son temps – un lieu commun, dans son sens le plus péjoratif. C'est ce qu'exprime une réponse à *L'Appel au petit nombre*, où l'auteur anonyme demande à Poinsinet :

quel chagrin n'aurez-vous pas, lorsque, devenu de sang froid, vous vous apercevrez que vous n'avez rien dit de neuf, rien pensé de courageux ; qu'en un mot, votre Brochure qui, dans le feu du premier mouvement, a pû vous paraître si redoutable, ne fera que donner à la multitude des armes contre vous ? En effet, ne sera-t-elle pas bien vengée, lorsqu'elle sçaura que vous n'avez été, dans votre Feuille, que l'Echo, non-seulement de votre siècle, mais de tous ceux qui l'ont devancé ? Un Plagiaire peut-il

⁸⁴ Louis Poinsinet de Sivry, *L'Appel au petit nombre, ou le Procès de la multitude*, ouvr. cité, p. 10-11.

s'enorgueillir, & quel mérite peut-il y avoir à répéter ce qui même est devenu trivial⁸⁵ ?

Le respect des traditions est ici raillé, très précisément, au nom de l'audace et du goût de la nouveauté que commande l'esprit des Lumières. Surtout, il est en même temps manifeste que le retour aux anciens que Poinssinet – avec les antiphilosophes en général – appelle de ses vœux semble s'être effectivement cristallisé dans une topique ; c'est ce que révèle un passage particulièrement incisif de notre auteur anonyme : « D'où vient donc l'animosité que j'ai vue contre vous ? Pourquoi personne ne vous a-t-il fait le seul reproche dont vous ne puissiez vous laver, celui de n'avoir que renouvelé de vieilles idées que l'on peut mettre actuellement au rang des proverbes⁸⁶ ». L'émulation des anciens et l'imitation de la Belle-Nature, jadis à la source de toute invention poétique, ne sont plus regardées par les Modernes que comme un « proverbe », un propos « trivial » dont la fécondité, en regard de la littérature moderne, est devenue fortement discutable.

En dépit de l'opinion de leurs adversaires, il demeure manifeste, pour les antiphilosophes fidèles aux leçons du classicisme, que savoir bien imiter un artiste ou la nature est la condition *sine qua non* pour parvenir au Beau et au Vrai ; par corollaire, négliger l'étude des Anciens et demeurer aveugle au « spectacle de la nature » sont deux attitudes qui, lorsqu'elles sont généralisées, entraînent fatalement la corruption du goût et la décadence des lettres. Lorsqu'au XVIII^e siècle les antiphilosophes s'attaqueront par exemple aux romans interdits, ils ne leur reprocheront pas uniquement leur contenu licencieux : ces ouvrages mobiliseraient en outre l'usage d'une forme de langage également blâmable, une prose pratiquant un « style coupé », affectée et ornée, imitée des auteurs de la décadence latine et mise « au service de la rapidité "sentencieuse", des effets de séduction et de la vivacité

⁸⁵ Anonyme, *Lettre à l'Auteur de la tragédie d'Ajazz ; ou Réponse à l'Appel au petit nombre, par un ami du public*, À Eleutheropolis, 1763, p. 8-9.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 12-13.

argumentative⁸⁷ ». Au reste, pareil reproche ne peut se concevoir que si l'on songe au parallèle implicite, qui nourrit tout l'imaginaire des Lumières, entre Rome et la France. Rappelons en effet que « si Cicéron continue pendant tout le XVIII^e siècle à orienter la conception générale de l'éloquence », en revanche, dans « la "rapide simplicité" des modernes [...] entre plutôt le souvenir de Sénèque⁸⁸ ». De fait, les « pointes » et les « brillants » caractérisaient aussi bien le style de Sénèque le Père que de Sénèque le fils, tous deux « sentencieux » et, en définitive, « énergiques ». Aussi, alors que le règne de Louis XIV s'est rêvé comme un nouveau siècle d'Auguste, avec Cicéron pour modèle, le XVIII^e, on l'a vu, s'est plutôt reconnu dans les auteurs de la décadence. Mais le parallèle s'effectue toujours à l'avantage des premiers : Cicéron et Virgile ont atteint la perfection en matière d'éloquence, et ceux qui suivirent, ne pouvant rivaliser avec ces grands modèles, créèrent un nouveau style. C'est dans cet esprit, par exemple, qu'un rhéteur tel Jean-Baptiste-Louis Crevier prévient ceux qui s'engagent dans la carrière des lettres que « ce qui diffère du bon ne peut être que mauvais⁸⁹ ». En vertu d'une conception cyclique de l'histoire, il craint que l'époque de la décadence romaine ne se répète en son siècle. En fait, pour Crevier et son maître Charles Rollin, cette conséquence est même inévitable : ce dernier affirme par exemple qu'on ne peut trop mettre les jeunes en garde contre les « ouvrages d'esprit », caractérisés par « un mauvais goût de pensées brillantes et de tours ingénieux et recherchés, qui semble vouloir prendre le dessus, et qui a toujours été l'avant-coureur de la chute et de la décadence prochaine de l'éloquence⁹⁰ ». Le style énergique que cultivent les philosophes des Lumières, « brillant » et « piquant », leur est reproché au nom des leçons qu'il convient de tirer de

⁸⁷ Marc André Bernier, *Libertinage et figures du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*, ouvr. cité, p. 84.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁹ Jean-Baptiste-Louis Crevier, *Rhétorique française*, ouvr. cité, t. II, p. 261.

⁹⁰ Charles Rollin, *Traité des études*, ouvr. cité, vol. 1, p. 425.

l'histoire. Rollin nous donne un exemple éloquent de cette hantise de la décadence, qu'encourage le parallèle avec, en particulier, l'histoire d'Athènes et de Rome : dans une section de son *Traité des études* où il peint un tableau « De ce qui a fait dégénérer l'éloquence à Athènes et à Rome », il nous rappelle que la décadence du goût « ne s'est introduit[e] chez l'un et l'autre peuple que par le désir excessif qu'on a eu d'ajouter à l'éloquence plus d'ornement et de parure » : il ajoute aussitôt que les « mêmes raisons nous doivent peut-être faire craindre pour nous le même malheur⁹¹ ». Rollin et Crevier invitent ainsi leurs lecteurs à se prémunir contre le mauvais goût du siècle : l'auteur de la *Rhétorique françoise* affirme que l'« Eloquence & la Poësie avoient été portées au suprême degré d'excellence par les grands Ecrivains du siecle de Louis XIV⁹² », et Rollin ajoute pour sa part que les ouvrages de ces derniers « sont tous marqués au coin de la bonne antiquité. Ce doit être là aussi notre règle, et nous devons craindre de nous écarter de la perfection à mesure que nous nous écarterons du goût des anciens⁹³ ». L'opinion de ces deux maîtres représente, au reste, la position classique « orthodoxe », le traité de Rollin et la rhétorique de Crevier étant deux ouvrages « composés au terme d'une longue carrière en enseignement⁹⁴ » : ils justifieront leurs positions conservatrices en invoquant, d'une part, la perfection atteinte chez les anciens dans le genre oratoire et, d'autre part, la nécessité de les protéger et de les enseigner : les nouveaux orateurs, en abandonnant l'Antiquité, « s'ils ne ramènent pas la barbarie des premiers siècles, écrit Crevier, ils introduisent une autre sorte de barbarie, une barbarie philosophique, qui fait la guerre à toute aménité, à toutes les grâces naturelles, & [leur] substitue le seul mérite du

⁹¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 35.

⁹² Jean-Baptiste-Louis Crevier, *Rhétorique françoise*, ouvr. cité, t. II, p. 261.

⁹³ Charles Rollin, *Traité des études*, ouvr. cité, vol. 2, p. 36.

⁹⁴ Peter France a écrit qu'il s'agissait de deux livres « *written at the end of a long teaching career* », qualifiant celui de Crevier d'« *orthodox work* » ; Peter France, *Rhetoric and truth in France : Descartes to Diderot*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 272 et 276.

raffinement & du paradoxe⁹⁵ ». Ce *topos* de la « barbarie » se retrouve significativement chez presque tous les auteurs ayant écrit sur le thème de la décadence des lettres. La crainte qu'ils manifestent ne semble pas feinte : pour eux, la corruption du goût doit nécessairement entraîner la chute de la société dans les ténèbres et le chaos.

Juvigny écrivait, on s'en rappelle, qu'« une terre, quelque fertile qu'elle soit, a besoin de culture » ; pour lui, le processus de civilisation va de pair avec la formation de l'esprit : l'*eruditio* – le fait de l'arracher à son état naturellement grossier – est la seule façon de le soustraire au péril de la médiocrité, car « privé de toute instruction, il est nul ». Juvigny demande par ailleurs à son lecteur si toutes les « admirables qualités » de cet esprit ne sont

[...] pas relatives au plus ou moins d'instruction, & par conséquent bornées au produit de l'éducation ? [...] Fiers de la vaine parure d'une fausse Philosophie, nous regardons avec mépris ces siècles peu éclairés. Mais n'avons-nous pas à craindre, malgré de si grandes lumières acquises depuis, d'éprouver un jour le même sort⁹⁶ ?

Pour des Rollin, Crevier ou Juvigny, la marche du temps est cyclique, elle voit se succéder des périodes de clarté et de ténèbres ; il en est ainsi de Rémond de Saint-Mard, chez qui l'idée de progrès est impensable : Roland Mortier a déjà cité, par exemple, un passage d'une lettre de Saint-Mard à madame la comtesse de Vertillac dans laquelle il propose une conception du temps qui est intimement liée aux aléas d'une « nature [qui] ne fait qu'aller et venir et tourner toujours sur elle-même⁹⁷ ». Au profit de cette image rappelant une spirale – propre à nourrir l'imaginaire du parallèle – il arguera que, puisque le siècle de Louis le Grand a atteint la perfection dans tous les genres, il ne resterait au XVIII^e qu'à chercher le mérite dans la nouveauté : comme au temps de Sénèque, d'ailleurs, un accord s'instituerait tacitement entre le public et l'auteur, dont le style est fait « pour éblouir des gens qui

⁹⁵ Jean-Baptiste-Louis Crevier, *Rhétorique française*, ouvr. cité, t. I, p. XVI.

⁹⁶ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 65-66.

⁹⁷ Trousson Rémond de Saint-Mard, *Réponse de l'auteur à madame la comtesse de V[ertillac], qui lui avait demandé des règles pour bien écrire*, dans *Ceuvres de monsieur Rémond de Saint-Mard*, Amsterdam, 1749 ; cité dans Roland Mortier, « L'Idée de décadence littéraire au XVIII^e siècle », art. cité, p. 1018.

commençoient à avoir envie d'être ébloüis⁹⁸ ». Le problème se pose ainsi en termes historiques : une culture arrivée au pinacle du raffinement doit nécessairement dégénérer. C'est le destin obligé des lettres, mais également de la philosophie et des mœurs. Pour d'autres antiphilosophes, tel Linguet, cette conception cyclique du temps se double de la crainte d'une décadence définitive. L'auteur du *Fanatisme des philosophes* (1764) croit remarquer que les phases de décadence des différentes civilisations furent provoquées par l'exercice libre d'une philosophie mal entendue, qui s'est écartée de la lumière constante de la vérité pour rechercher le scintillement des pensées brillantes :

Telle est la marche invariable des hommes depuis qu'ils existent, successivement barbares & corrompus, ne pratiquant la sagesse que quand ils en ignorent les règles, & négligeant leurs devoirs, dès qu'ils sçavent les définir. Aucun tems, aucun pays n'a été exempt de ces funestes influences de la Philosophie. Elle, l'anéantissement des Arts, celui des mœurs & le despotisme, ont toujours marché du même pas⁹⁹.

Les assertions d'un Linguet ou d'un Rigoley de Juvigny doivent être interprétées comme les manifestations d'une réelle inquiétude : à la veille de la Révolution, certains adversaires des philosophes craindront que les idées modernes provoquent l'éclatement de la société et sa chute définitive dans un monde chaotique.

Mais est-il seulement vraisemblable d'affirmer sans cesse une pareille corrélation entre, d'une part, la corruption des mœurs et, d'autre part, le passage d'une esthétique prenant les anciens Grecs tel Homère ou les auteurs de la latinité d'or comme Cicéron pour modèles, à l'imitation des écrivains de la décadence ? Pour Juvigny, il n'y a aucun doute possible : c'est un retour à l'état d'ignorance qui attend la France si elle préfère l'imitation

⁹⁸ Trousson Rémond de Saint-Mard, « Lettre II. Sur les Causes de la décadence du goût », dans *Œuvres de Monsieur Rémond de S' Mard*, Lettres philosophiques, t. III, À Amsterdam, Chez Pierre Mortier, 1749, p. 183.

⁹⁹ Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Le fanatisme des philosophes*, À Londres, & se vend à Abbeville, chez DE VÉRITÉ, Libraire, rue S. Gilles, près de la Place S. Georges, 1764, p. 22.

d'un Sénèque à celle des auteurs du siècle d'Auguste¹⁰⁰. Les effets en sont déjà sensibles : alors qu'au XVII^e siècle « le bel-esprit étoit encore ignoré, ou, s'il osoit se montrer, ce n'étoit que dans des Ecrits de pur amusement », l'éloquence des Lumières est « [...] toujours guindée, souvent enflée, sèche ou puérile, dénuée de graces, de sentiment, de noblesse & d'ingénuité¹⁰¹ ». Mais c'est bien davantage qu'une option stylistique qui est ici dénoncée : dans *De la décadence des lettres et des mœurs*, Juvigny explique avec détails les raisons pour lesquelles l'attrait de la nouveauté est périlleux, en affirmant d'abord qu'« il est aussi dangereux en littérature, qu'en morale, de changer ou d'altérer les principes reçus ». Le goût ne peut se conserver qu'à la condition que l'on ne néglige jamais l'étude des bons auteurs – dès qu'on les abandonne, « les écarts se multiplient, & l'on marche à grands pas vers la corruption ». Dans un passage qui rassemble la plupart des éléments que nous avons glosés jusqu'ici, il explique, en vertu d'un raisonnement qui n'est sans doute pas étranger à l'influence des moralistes, que

Malheureusement la nouveauté entraîne la multitude, parce que les Novateurs affectent ordinairement une hardiesse qui impose, & ont une tournure d'esprit qui éblouit & leur fait des Sectateurs. Le mauvais goût s'accroît alors avec une rapidité incroyable, en raison du nombre des mauvais Copistes, lesquels, bien inférieurs à leurs modèles, en talent & en esprit, les surpassent en défauts & en ridicules, & n'en deviennent pas moins à leur tour des modèles pour leurs successeurs qui achèvent la révolution. La raison de cette étonnante & rapide décadence, est bien simple ; c'est qu'on n'imité guères que ceux auxquels on ressemble, & qu'il est plus aisé de se passer des règles ou de les enfreindre, que de les observer¹⁰².

Les règles du goût, ces « principes reçus » qu'il convient de toujours observer, prescrivent les conditions d'une parfaite imitation de la nature, aussi « tout ce qui n'est pas elle », écrit-il à la

¹⁰⁰ « Mais le bel-esprit alors imitoit Sénèque, qui ne cessa, pour soutenir sa réputation, de déprimer les Anciens, sentant bien que, si l'on s'attachoit une fois à la lecture de leurs ouvrages, on ne pourroit jamais lire ni goûter les siens. C'est ainsi que la décadence du goût suivit le beau siècle d'Auguste ; c'est ainsi que le nôtre touche peut-être de près à l'époque humiliante de l'ignorance des premiers siècles » ; Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 124-125.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 96 et 98.

¹⁰² Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *De la Décadence des lettres et des mœurs depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, ouvr. cité, p. 77-78.

suite de Crevier, « est faux » : « le seul moyen de tendre à la perfection, conclut-il, est donc de ne prendre pour guide que le vrai¹⁰³ ». Mais au rebours du grand goût des Anciens, exalté par un Corneille qui réclame une parole virile et la poésie vertueuse d'un « homme de bien qui sait parler¹⁰⁴ » (*vir bonus, dicendi peritus*), le style des « Novateurs », plus aisé et en apparence plus brillant, flatte l'oisiveté naturelle des hommes et leur penchant à la facilité. C'est en ce sens que Poinsonet, qui « regarde le goût [du public] comme entièrement dépravé », affirme à la suite de Mme Dacier « *qu'un ouvrage médiocre est plus généralement goûté qu'un ouvrage parfait*. Cette assertion n'a de paradoxe que la forme, & chaque jour nous en montre l'évidence¹⁰⁵ ». Une fois engagés sur cette pente, les mœurs deviendront fatalement « énervées » ou « efféminées », à l'image du style.

Dans tous les cas, c'est encore une fois grâce au précédent offert par l'Antiquité que les antiphilosophes pouvaient conjecturer de la décadence prochaine des mœurs, consécutive à celle des lettres : après la mort d'Isocrate et de ses élèves, écrit Juvigny, on perdit insensiblement le souvenir du « goût du vrai & du beau simple », « [...] & dès qu'ils furent entièrement oubliés, on vit régner *un genre d'éloquence molle & efféminée*, qui fit disparaître pour toujours les traces de l'ancienne éloquence¹⁰⁶ ». Toute la thèse que défend Juvigny tient à l'idée que la décadence des lettres et celle des mœurs dans l'Antiquité étaient inséparables l'une de l'autre, et que le « vice de notre Éducation, [...] la foiblesse de nos Études, [...]

¹⁰³ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰⁴ Quintilien, *Institution oratoire*, XII, I.

¹⁰⁵ Louis Poinsonet de Sivry, *L'Appel au petit nombre, ou le Procès de la multitude*, ouvr. cité, p. 11.

¹⁰⁶ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *De la Décadence des lettres et des mœurs depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, ouvr. cité, p. 75 ; nous soulignons. Juvigny poursuit ainsi sa réflexion : « Les successeurs des Démosthène, des Hypéride, des Eschine, se frayèrent donc une *route nouvelle* qui les égara bientôt. Démétrius de Phalère altéra le premier le goût de l'antique éloquence. Plus jaloux de plaire que d'émouvoir, il préféra les grâces à la force. Il ne songeoit qu'à frapper agréablement l'oreille : il enchantoit l'esprit, mais il n'excitoit dans l'ame aucun de ces mouvemens subits, involontaires, que produit la véritable éloquence, & qui vous laissent un long & agréable souvenir de ce que vous avez entendu. Comme il avoit de l'esprit, il varioit à son gré les ornemens légers & frivoles qu'il répandoit dans ses discours ; & comme il surpassoit, en élégance, tous ceux de son temps, il devint le modèle des Orateurs de son siècle. Ses nombreux imitateurs achevèrent de perdre l'éloquence » ; *ibid.*, p. 75-76 ; nous soulignons.

l'oubli des modèles de l'Antiquité savante » et les « écarts [...] dans lesquels le Bel-Esprit & une Philosophie insensée & trompeuse ont entraîné la génération présente¹⁰⁷ » n'en soient que la triste mais nécessaire répétition. Si les méthodes classiques d'éducation s'étaient maintenues, écrit-il, « nous aurions encore des hommes. Mais nos mœurs sont trop *énervées*, pour que l'éducation ne soit pas *amollie*. De-là naissent la plupart des vices du cœur & des travers de l'esprit. Au moyen de la foible nourriture qu'on lui donne, il ne prend qu'une consistance factice¹⁰⁸ ». Ainsi formé, l'esprit ne peut jamais parvenir à des idées solides : celles-ci seront au mieux brillantes, le plus souvent vides et superficielles. Esclave d'une imagination dérégulée, il « [...] est tyrannisé & séduit tour-à-tour ; sans jugement & sans principes, il se laisse emporter au premier vent des opinions, l'erreur l'entraîne, & c'est en vain que la raison & la vérité tentent de le ramener : il est trop aveuglé pour les reconnoître¹⁰⁹ [...] ». De la même manière que chez les jansénistes, c'est donc l'éducation qui doit donner à l'homme des principes droits qui le tirent des ténèbres et le garantissent du préjugé et de l'erreur. Juvigny en fera la promotion, car si la négligence de l'étude des anciens provoque fatalement la décadence du goût et des mœurs, cette idée implique aussi que leur commerce doit nécessairement les rétablir¹¹⁰. Aux mœurs et au style « efféminés » et « énervés » devraient idéalement succéder la recherche d'une conduite morale droite

¹⁰⁷ C'est ce qu'il déclare d'emblée dans l'*incipit* de son ouvrage : « MALGRÉ le titre superbe de *SIÈCLE DE LUMIÈRES*, dont notre Siècle se décore, nous n'avons jamais été plus fondés à nous plaindre non-seulement de la décadence des Lettres & du Goût, mais même de la corruption des Mœurs. A quoi devons-nous en attribuer la cause, si ce n'est au vice de notre Éducation, à la foiblesse de nos Études, à l'oubli des modèles de l'Antiquité savante, aux écarts enfin dans lesquels le Bel-Esprit & une Philosophie insensée & trompeuse ont entraîné la génération présente ? En vain voudroit-on soutenir le contraire ? Comparez les productions de notre temps à ces Modèles antiques & sublimes, vous reconnoîtrez aisément que tous ces vices ont infecté notre Littérature. Rappelons donc, s'il en est temps encore, le souvenir des vrais Principes. Ils ont guidé le nombre d'Écrivains illustres, Grecs & Romains, dont les Ouvrages consacrés d'âge en âge par le goût, sont devenus la source féconde, où tous les grands Hommes des Siècles suivans, ont puisé l'Immortalité » ; *ibid.*, p. 1-2.

¹⁰⁸ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 131-132 ; nous soulignons.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 132-133.

¹¹⁰ L'objet de son livre *De la décadence des lettres et des mœurs* consiste précisément à examiner, « [...] en remontant jusqu'à la plus haute antiquité, & redescendant jusqu'à nos jours, les causes des révolutions que le Goût & les Lettres ont éprouvées » ; ouvr. cité, p. 3.

soutenue par une force de caractère toute virile. C'est ce qui s'est produit lors du siècle de Louis le Grand ; aussi affirmer que « LA NATURE a paru se reposer, après avoir enfanté tant de merveilles pendant le siècle dernier [et] dire qu'elle se soit épuisée, c'est l'outrager ; c'est autoriser la paresse, qui, bercée de la fausse idée qu'il n'est plus rien de neuf à inventer, ferme les livres, laisse-là l'étude et s'endort¹¹¹ [...] ». Il n'est aucune raison d'estimer, poursuit-il, que les ouvrages de l'Antiquité ne puissent pas enflammer les hommes du XVIII^e siècle, comme elles ont enflammé ceux du XVII^e. En fait, l'exemple du siècle précédent doit précisément pousser les poètes, écrivains ou orateurs à l'émulation¹¹² des grands modèles de l'Antiquité, ce retour aux origines ayant permis aux hommes du Grand Siècle de restaurer toutes les sphères des arts et des sciences : à l'époque, écrit-il, « ON REPRIT donc l'étude des Anciens, l'amour des Sciences se ralluma, tous les genres de Littérature furent également cultivés. Le génie sentit ses forces & les essaya ; l'esprit, auparavant aride & paresseux, tenta d'heureux efforts ; & l'imagination, plus sage & mieux réglée, n'en devint que plus brillante & plus solide¹¹³ ». Juvigny achève d'ailleurs son ouvrage sur une note positive, en affirmant qu'il a l'espoir d'assister à la régénération des lettres de son temps : à son avis, il est toujours des gens qui vont s'abreuver aux sources de l'Antiquité, et en veut pour preuve les nombreuses traductions récentes d'Eschyle, Homère, Aristote, Horace, Virgile, Juvénal et Térence.

¹¹¹ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 125-126. Nous rencontrons toutefois chez le moraliste Louis Poinsinet de Sivry une conception du temps qui diffère sensiblement de celle des autres philosophes partisans des Anciens : « La nature n'étant pas encore remise des efforts qu'elle fit le siècle dernier, en produisant de grands hommes en tout genre, l'espèce des Héros pourra manquer long-temps » ; Louis Poinsinet de Sivry, *La Berlue*, À Londres, À l'Enseigne du Lynx, 1759, p. 69-70.

¹¹² S'adressant aux anciens dans son poème de *L'Invention*, Chénier écrira : « par votre exemple à vous vaincre excités / Osons ; de votre gloire éclatante et durable / Essayons d'épuiser la source inépuisable » ; André Chénier, *L'Invention, Poème*, ouvr. cité, p. 60.

¹¹³ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 70.

Modèles antiques et exemples du Grand Siècle

Nous avons déjà évoqué en quoi les antiphilosophes du XVIII^e siècle se distinguent des classiques du XVII^e : s'ils convoquent comme ces derniers le concept d'*imitatio* et s'attachent tout spécialement à l'imitation des anciens, ils semblent paradoxalement adhérer à l'idée des Modernes selon laquelle les arts et la littérature, sous le règne de Louis le Grand, ont non seulement émergé des ténèbres où elles se trouvaient depuis des siècles, mais qu'elles ont su égaler, voire parfois surpasser les productions du siècle d'Auguste. Puisque c'est grâce à l'érudition que l'esprit s'affranchit de la nuit de l'ignorance et que l'humanité peut espérer briller d'une lumière vraie, il n'est pas étonnant que, sous la supervision avisée de Colbert, la France soit devenue un moment incontournable de l'histoire : « l'homme ne peut qu'autant qu'il sait : la Nation la plus instruite doit bientôt être la plus puissante ; la France l'étoit dès-lors, & n'avoit plus qu'un pas à faire, pour être la rivale d'Athènes & de Rome¹¹⁴ ». Non seulement les causes morales ont-elles concouru à la gloire du règne de Louis XIV, la nature elle-même « [...] parut prendre plaisir à s'épuiser, pour rendre le siècle de ce Monarque un des plus célèbres de l'Histoire¹¹⁵ ». Dans un passage éloquent, Juvigny propose même que le Grand Siècle ait perfectionné chaque facette des arts, et surenchéri sur tous les anciens les plus remarquables : les « filles de Mémoire », les muses se sont plu

[...] à mêler leurs chants célestes aux accords de la lyre des Quinault & des Lulli ; elles faisoient revivre les pinceaux des Apelles & des Zeuxis, & ranimoient le ciseau des Phydias & des Praxitelles ; elles portoient avec complaisance leurs regards sur ces Monumens immortels, qui s'élevoient par la magnificence & pour la gloire du Monarque & des Arts ; en un mot aucun genre ne pouvoit demeurer imparfait¹¹⁶.

Alors que Linguet manifeste une inquiétude certaine face à l'impact désastreux de la philosophie des Lumières, qui pourrait définitivement plonger la société dans les ténèbres, la

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 85-86.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 93.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

France du XVII^e siècle constituait en revanche un moment marquant de la civilisation, une digne « rivale d'Athènes & de Rome ». En vertu de la mémoire des trois Antiquités, qui forme le socle de la doctrine classique, le siècle de Louis le Grand représentera logiquement pour les antiphilosophes une nouvelle figure de la bonne Antiquité, celle qui est parvenue, grâce à un travail d'érudition acharné et à une connaissance exacte de la nature, à transcender la pure matérialité du monde et à atteindre le Beau et le Vrai. L'union entre l'univers païen, chrétien et gaulois est si manifeste que des auteurs tels Juvigny et Linguet eurent recours à une argumentation en tous points semblables lorsqu'ils raisonnèrent sur les causes de la décadence des lettres, sur la corruption des mœurs et sur le déclin de la société ; le dernier concluait même, on s'en rappelle, que « l'anéantissement des Arts, celui des mœurs & le despotisme, ont toujours marché du même pas ».

Sans surprise, le rapport au temps chez les antiphilosophes mondains rappelle sur plusieurs points celui des antiphilosophes se réclamant de la sensibilité augustinienne : s'ils n'évacuent pas l'aspect linéaire de l'eschatologie chrétienne traditionnelle, ils sont plus enclins à considérer la temporalité d'un point de vue « vertical » ou encore, comme chez Rémond de Saint-Mard, telle une spirale – la nature ne faisant « qu'aller et venir et tourner toujours sur elle-même ». Dans les deux cas, les événements s'articulent moins en fonction d'une liaison de continuité que de ressemblances : ces similitudes favorisent une analyse, pour ainsi dire, anhistorique de l'histoire, où entre en jeu le rôle interprétatif du chroniqueur ou du critique – pour qui l'outil heuristique par excellence demeure le parallèle. Le Grand Siècle ayant fait « revivre les pinceaux des Apelles & des Zeuxis, & ranim[é] le ciseau des Phydias & des Praxitelles », il est sans doute possible d'affirmer que la régénération des arts fit davantage que rappeler le souvenir d'une époque révolue, mais qu'elle en constitue une

nouvelle figure¹¹⁷ ; ainsi, la Vérité et la Beauté auxquelles sont parvenus les artistes du Grand Siècle sont les mêmes que celles des Anciens : mis de la sorte sur un pied d'égalité, préférer l'imitation des premiers aux seconds paraîtra licite.

Les débats sur la langue au prisme du concept d'imitatio

La question seule de la langue semblera poser problème : les Anciens, sur cette matière, conserveraient un avantage indiscutable sur les Français des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. Mme Dacier écrira avec assurance qu'« Il n'y a point d'homme sensé qui connaissant la langue grecque n'avoue que la nôtre ne peut lui être comparée, ni en abondance, ni en force, ni en harmonie, ni en magnificence, ni en majesté, et qu'elle manque de toutes les ressources qu'on trouve dans l'autre pour fortifier, soutenir et animer la diction¹¹⁸ ». Si elle se rend à l'argument de Houdar de La Motte selon lequel on peut en français formuler toutes ses pensées, c'est pour mieux rétorquer qu'il ne s'agit en rien d'une marque de sa précellence, car « il n'y a rien, remarque-t-elle, que la langue suisse et le bas-breton n'expriment¹¹⁹ ». C'est en fait le défaut d'abondance et d'élégance qui marquerait son infériorité face au latin et au grec ; la sonorité et l'harmonie des mots des deux langues anciennes constituent même des ressources que ne posséderait pas le français : « nous avons des termes bas et des termes nobles ; mais quand nos poètes les mêlent, comme cela arrive souvent, cela fait un composé très risible. D'où vient cela ? C'est que notre langue ne fournit pas cette harmonie que la langue grecque fournit¹²⁰ ». Si pour ces raisons la poésie française

¹¹⁷ Marmontel, à la fin du siècle, écrira que le poète doit examiner « comment Virgile est devenu l'Homère de son siècle, Racine, le Virgile et en même temps l'Euripide du sien. [...] Il examinera comment Molière et La Fontaine ont passé de si loin les auteurs qu'ils ont imités, et par quelle supériorité de génie, s'élevant au-dessus de tout ce qui les a devancés, ils se sont rendus peut-être inimitables à tout ce qui devait les suivre ». Jean-François Marmontel, « Imitation », *Éléments de littérature*, ouvr. cité, p. 655.

¹¹⁸ Madame Anne Dacier, *Causes de la corruption du goût*, ouvr. cité, p. 506.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 507.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 514.

ne pourra jamais égaler celle du temps d'Homère ou même de Virgile, la traduction de ces auteurs devient du même coup problématique : pour parvenir à reproduire le plus fidèlement possible l'inspiration presque divine de leur invention, le traducteur aura à la fois pour tâche d'assimiler la matière du poème et de s'écarter du modèle, pour le ré-inventer.

Rigoley de Juvigny arguera pour sa part que cet exercice, aussi ardu fût-il, n'a pas été sans porter maints bénéfices à la culture française : car si la préséance du latin et du grec est incontestable, les auteurs des siècles passés ont su s'en nourrir, et ainsi perfectionner non seulement les différents genres littéraires, mais aussi la langue française elle-même : car

[...] lorsqu'on eût appris à penser dans les Ecrits d'Athènes & de Rome ; lorsque le génie éclairé par ces guides immortels eût pris son essor, & que l'esprit solidement nourri ne se laissa plus entraîner au hasard, ou emporter aux caprices de la fantaisie, avec quelle fierté la langue François ne brisa-t-elle pas ses entraves ? Enrichie des dépouilles de ses deux rivales, elle est enfin parvenue aujourd'hui à les surpasser en clarté, & à les égaler presque pour l'énergie, l'expression, la douceur & l'harmonie¹²¹.

Le français paraît avoir atteint *sa* perfection et ne jamais devoir parvenir au degré d'aboutissement du latin, ce dernier étant d'ailleurs condamné à la seconde place, derrière le grec. Le soin qu'apporte Juvigny à prouver le caractère achevé – et pour ainsi dire immuable – de la langue grecque n'est pas sans rappeler, au surplus, la lecture providentialiste de l'histoire d'un Bossuet : il est impossible d'en retracer l'origine, il semble qu'elle ait toujours possédé son caractère fini, alors que « LA LANGUE LATINE n'a [...] pu se perfectionner que lentement, & à mesure que le luxe adoucissoit les mœurs, & les corrompoit¹²² » ; au reste, le grec n'a connu, comme l'Église, aucune évolution, et « [...] on ne voit pas du moins qu'elle ait varié depuis ; au lieu qu'on ne peut fixer l'époque de la perfection de la langue Latine, qu'au siècle d'Auguste¹²³ ». La *perfection* du latin et du français semble aller de pair avec la quintessence de la civilisation : mais une fois que cette dernière a

¹²¹ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 6-7.

¹²² *Ibid.*, p. 19.

¹²³ *Ibid.*, p. 18.

atteint son point culminant, elle doit nécessairement emprunter la pente descendante et aller en se corrompant ; le grec, à l'inverse, n'a point connu les variations inhérentes au processus cyclique de raffinement et de retour à la barbarie.

Afin de toujours enrichir le français et d'éviter qu'il connaisse quelque fâcheuse altération, il est essentiel aux poètes de toujours retourner aux chefs-d'œuvre de l'Antiquité grecque, à l'instar des « [...] plus beaux génies de Rome, Virgile & Horace, [qui] embellissoient leurs ouvrages, en imitant les Grecs » ; Juvigny demande ensuite, étonné, à ses contemporains : « pourquoi négligeons-nous si fort aujourd'hui ces mêmes modèles, toujours également admirables¹²⁴ ? » La supériorité des productions grecques et romaines ne fait aucun doute pour notre critique, qui voit dans la longévité des deux langues dans lesquelles elles ont été écrites le signe manifeste de la Providence – liant ainsi, à nouveau, histoire sacrée et histoire profane :

Disons plus, ces deux langues ont été conservées de préférence à celles de tant d'autres peuples contemporains, parce que la Providence, en permettant qu'elles servissent de barrière contre l'ignorance, les avoit destinées en même temps à transmettre les oracles des divines Ecritures, & à devenir l'une & l'autre par ce moyen, la langue universelle de toutes les Nations éclairées par la lumière de l'Evangile¹²⁵.

Le latin et le grec étant l'un et l'autre « la langue universelle de toutes les Nations éclairées » – ou, si l'on préfère, le langage partagé dans l'espace commun que constituent aussi bien la République des Lettres que l'Église catholique – ils sont porteurs d'une « énergie » et d'une « harmonie » qui annoncent la grandeur de leurs origines. Si André Chénier va dans le même sens et présume de l'infériorité du français, il y verra aussi un avantage non négligeable : seul le poète véritablement inspiré pourra transmettre son enthousiasme. Alors qu'un « faible

¹²⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 26.

esprit » « Veut rejeter sur toi [le français] sa honte et sa faiblesse », et voit sa « langue se refuse[r] à ses demi-pensées », en revanche,

Celui qu'un vrai démon presse, enflamme, domine,
Ignore un tel supplice : il pense, il imagine ;
Un langage imprévu, dans son âme produit,
Naît avec sa pensée, et l'embrasse et la suit ; [...]
Le front échevelé, les yeux étincelants,
S'agite, se débat, cherche en d'épais bocages
S'il pourra de sa tête apaiser les orages,
Et secouer le Dieu qui fatigue son sein.
De sa bouche à grands flots ce Dieu dont il est plein
Bientôt en vers nombreux s'exhale et se déchaîne¹²⁶ [...]

Dégradée au contact des barbares, la langue « des Toscans » dut emprunter « De leur affreux accents la farouche âpreté » : on vit ainsi « Naître des langues sœurs, que le temps et l'usage, / Par des sentiers divers guidant diversement, / D'une lime insensible ont poli lentement, / Sans pouvoir en entier, malgré tous leurs prodiges, / De la rouille barbare effacer les vestiges¹²⁷ ». La poésie française ne laisse donc place à aucune demi-mesure : « Il faut savoir tout craindre et savoir tout tenter ; / Et, recueillant affronts ou gloire sans mélange, / S'élever jusqu'au faite ou ramper dans la fange¹²⁸ ». Si la langue parlée aux abords de la Seine est parvenue à un degré de finesse et d'élégance qui ne laisse supposer en rien son contact historique avec les barbares, elle ne peut nier la réalité de cette souillure, que des siècles de polissage n'ont pu entièrement effacer. Il faut donc conclure que la question de la langue est consubstantielle à celle de l'imitation : l'Antiquité latine, écrivait Juvigny, déjà plus loin de la perfection des origines, dut embellir ses « ouvrages, en imitant les Grecs » ; avec Mme Dacier, on l'a vu, le poète et le traducteur devaient retourner à l'étude des ouvrages anciens afin d'en appréhender l'esprit et la richesse, et ainsi parvenir à en rendre les beautés dans la langue française – en dépit de ses potentialités plus limitées ; Chénier, enfin, invitait

¹²⁶ André Chénier, *L'Invention, poème*, ouvr. cité, p. 70-71.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 73.

ses contemporains à exprimer « des penses nouveaux » grâce au secours « des vers antiques ».

Mais à l'instar des auteurs de la décadence latine, les philosophes de la seconde moitié du siècle ont succombé aux charmes trompeurs de la nouveauté et opté pour le style coupé (ou abrupt), plus énergique et brillant. Mais comme l'écrivait Chénier, « Un faux éclat longtemps ne peut tromper nos yeux, / Et notre langue même, à tout esprit vulgaire / De nos vers dédaigneux ferm[e]nt le sanctuaire¹²⁹ ». Même un philosophe tel Melchior Grimm critiquera l'aspect faussement novateur du langage de ses confrères, jugé, comme il se doit, à la faveur du parallèle avec l'Antiquité : cette forme de maniérisme, écrit-il, est un signe du déclin des Lettres, aussi réprouve-t-il le « style concis, serré, haché, ce qu'on appelle de l'esprit dans l'expression [...] ». Cette manière a été de tous temps celle des siècles de décadence¹³⁰ ». C'est assurément dans une œuvre de jeunesse de Jacob-Nicolas Moreau que s'exprime au mieux cette critique : avocat originaire d'Aix-en-Provence et issu « d'une famille de robe récente¹³¹ », il allait devenir jurisconsulte et rédacteur politique au Ministère des affaires étrangères en 1765, précepteur du futur Louis XVI en 1768, puis historiographe de France en 1774. Mais en 1757, c'est contre la tribu des « Cacouacs » qu'il devait d'abord partir en campagne.

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ Friedrich Melchior, baron von Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, revue sur les textes originaux, éd. Jean Maurice Tourneux, Paris, Garnier frères, libraires éditeurs, t. IV, 1878 [septembre 1761], p. 463. Au reste, comme l'écrit Roland Mortier, « la position de Grimm est particulièrement intéressante [...] dans la mesure où elle refuse à la fois la satisfaction facile des "modernes" et le pessimisme atrabilaire des antiphilosophes » ; Roland Mortier, « L'Idée de décadence littéraire au XVIII^e siècle », art. cité, p. 1024.

¹³¹ Blandine Barret-Kriegel, *Jean Mabillon. Les historiens et la monarchie*, Paris, PUF, coll. « Les Chemins de l'histoire », 1988, vol. 1, p. 216.

Satire de l'énergie et de l'enthousiasme dans le Mémoire sur les Cacouacs

Engagé par M. de Rouillé, ministre des Affaires étrangères, Moreau s'était vu confier le rôle d'agir sur l'opinion publique grâce au secours de sa plume. Il fut appelé, dès 1755, à défendre les intérêts de la France dans le conflit qui se préparait alors en Europe et rédigea à cet effet des dialogues épistolaires intitulés *l'Observateur hollandais* ; né vraisemblablement dans le même esprit¹³², son *Mémoire sur les Cacouacs* (1757) a sans doute été composé en vue de protéger les intérêts de la monarchie. Le mérite de l'invention revient toutefois à l'abbé Odet Giry de Saint-Cyr, qui avait fait paraître un « Premier Mémoire sur les Cacouacs » dans *Le Mercure de France* du mois d'octobre 1757 : sous la rubrique *Avis utile*, l'auteur faisait part d'une découverte extraordinaire, celle d'une « nation de sauvages, plus féroce et plus redoutable que les Caraïbes ne l'ont jamais été » et qu'on appelle « Cacouacs ». Ce qui les rend si dangereux, toutefois, ne sont ni leurs flèches ou quelque arme que ce soit : ces « sauvages » « semblent n'avoir d'autre soin que de se parer, de se parfumer et de plaire : en les voyant, on sent un penchant secret qui vous attire vers eux. Les grâces dont ils vous comblent sont le dernier piège qu'ils emploient¹³³ ». Moreau n'allait pas laisser passer l'occasion d'amplifier considérablement cet ingénieux « Avis utile », qui lui offrait la

¹³² Edmond Dziembowski observe qu'« en 1755, *l'Observateur hollandais*, malgré son caractère "batave", était connu de tous comme une feuille de propagande gouvernementale » ; Edmond Dziembowski, *Gabriel-François Coyer, Jacob-Nicolas Moreau : écrits sur le patriotisme, l'esprit public et la propagande au milieu du XVIII^e siècle*, introduction et notes d'Edmond Dziembowski, La Rochelle, Rumeur des Âges, coll. « Repère », 1997, p. 73.

¹³³ Abbé Odet Giry de Saint-Cyr, « Avis utile » [Premier mémoire sur les Cacouacs], inséré dans le *Mercure de France* du mois d'octobre 1757, dans *La Secte des empoisonneurs : polémiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, éd. Jean-Louis Vissière, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993, p. 40. Giry de Saint-Cyr indique en note l'étymologie de ce mot : « Il est à remarquer que le mot grec *kakos*, qui ressemble à celui de Cacouac, signifie *méchant* » ; *ibid.*, p. 42. Cette dénomination fait assurément écho à *L'Utopie* de Thomas More : le lecteur de l'époque se rappelle sans doute des diverses nations que Raphaël Hythloday évoquait dans sa fiction : les Polylerites, les Achoriens, les Macariens, les Zapolètes et autres Alaopolites et Néphélogètes, noms fantaisistes, tous également dérivés du grec, et qui définissent – positivement ou à contresens – la caractéristique principale de chacune de ces peuplades. Zapolètes, par exemple, signifie « ces très belliqueux » et désigne une nation guerrière, alors que Hythloday évoque ailleurs sans ironie la sagesse des Polylerites, terme qui se traduit pourtant par « dire ou faire beaucoup de sottises » ; Thomas More, *L'Utopie*, trad. par Victor Stouvenel, intro. et notes par Marcelle Bottigelli, Paris, Éd. Sociales, coll. « Essentiel », 1982, p. 183 et 95. Sur la querelle qu'a provoquée la campagne des Cacaoucs, on lira également avec profit l'ouvrage plus récent de Gerhardt Stenger, *L'Affaire des Cacouacs. Trois pamphlets contre les philosophes des Lumières*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, série « Lire le dix-huitième siècle », 2004.

possibilité de faire une critique plus étendue de l'emphase pleine de suffisance et du dogmatisme sectaire affichés par les philosophes¹³⁴ – lieu commun de la doxa antiphilosophique qui allait tout particulièrement animer le journaliste Élie Fréron¹³⁵. L'entreprise satirique de Moreau se déploie en deux moments : il jette d'abord le ridicule sur le langage de ses adversaires et sur les milieux qu'ils fréquentent, à savoir certains salons ; il dirige ensuite sa critique vers la rhétorique de l'enthousiasme, et tout spécialement la façon dont elle s'illustre chez Diderot.

Après avoir lu à quelques reprises le livre que lui avait laissé un « vieillard vénérable » – et auquel il n'entend rien – notre mémorialiste est soudainement pris d'un grand malaise. Le vieillard le rassure aussitôt : « Ne crains rien de cette espèce de transformation que tu éprouves. Cette fermentation sourde des molécules organiques qui composent ton être, t'annonce la victoire que la matière vivante doit bientôt remporter sur la matière morte. Tu es sous la main de la nature, laisse-toi conduire à son impulsion ». Notre auteur est bientôt tranquille : « J'avais lu la plupart de ces mots dans le livre que j'avais jeté par terre et, à la clarté dont ils me parurent dans la bouche du vieillard, je crus qu'avec un peu d'attention je pourrais un jour les entendre dans le livre mystérieux¹³⁶ ». À l'évidence, tout le passage entend railler un certain langage philosophico-scientifique alors en vogue, attitude qui

¹³⁴ Comme l'écrit Didier Masseau, « fermement convaincu de sa supériorité, et ne cessant de le faire savoir, le Philosophe se signalerait par son intransigeance et son esprit sectaire » ; Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 48-49. C'est ce que met singulièrement en lumière le début du récit : après que le narrateur ait fait le récit de son enlèvement, il fut emmené dans une tente parfumée : « Je commençais à m'endormir lorsque je fus réveillé par un vieillard vénérable qui portait un livre. Il s'inclina profondément devant moi et me dit avec la voix la plus douce ces paroles qui me firent trembler : "Jeune homme, prends et lis : si tu peux aller jusqu'à la fin de cet ouvrage, tu ne seras pas incapable d'en entendre un meilleur. Un plus habile t'apprendra à connaître les forces de la nature. Il me suffira de t'avoir fait essayer les tiennes. Adieu" » ; Jacob-Nicolas Moreau, *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*, dans *La Secte des empoisonneurs*, ouvr. cité, p. 47. Ces paroles pour le moins emphatiques avec lesquelles le « vieillard vénérable » aborde le narrateur sont tirées mot pour mot, on l'aura remarqué, de l'avertissement « Aux jeunes gens qui se disposent à l'étude la philosophie naturelle » qui précède les *Pensées sur l'interprétation de la nature* de Diderot.

¹³⁵ À ce propos, on consultera évidemment l'ouvrage classique de Jean Balcou intitulé *Fréron contre les philosophes*, Genève, Droz, 1975.

¹³⁶ Jacob-Nicolas Moreau, *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*, ouvr. cité, p. 48.

prolonge à bien des égards la formation rhétorique traditionnelle de Moreau. On sait qu'il fit ses études au collège de Beauvais, où il cultiva son goût pour l'éloquence sous des maîtres tels Charles Rollin et Jean-Baptiste-Louis Crevier¹³⁷. Le commentaire du narrateur touchant l'ouvrage qu'on lui a fait lire laisse d'ailleurs entendre la voix de l'auteur, qui corrige les erreurs des philosophes – non sans ironie – par le truchement des leçons de ses maîtres. L'ouvrage en question apparaît comme un échec, en matière de langage, car il est qualifié de « livre mystérieux » : dans la troisième partie de sa *Rhétorique française*, consacrée à l'élocution, Crevier affirmait ou, pour mieux dire, répétait à la suite d'une longue tradition, que la clarté est « la première vertu du discours », et que si « nous ne parvenons pas à nous faire entendre, nous péchons contre l'institution même du langage, & nous manquons le but pour lequel il a été établi parmi les hommes¹³⁸ ». Ailleurs, il rappelait également que les plus beaux tours de phrase, « s'ils sont vuides de pensée, se réduisent à un vain bruit, qui attire la dérision des gens sages¹³⁹ ». En somme, le langage philosophique ne serait qu'un « vain bruit » qui n'est attaché à aucune réalité.

La dichotomie entre « mot » et « pensée » dans le passage cité plus tôt est par ailleurs remarquable : « J'avais lu la plupart de ces *mots* dans le livre que j'avais jeté par terre et [...] je crus qu'avec un peu d'attention je pourrais un jour les *entendre* ». Mais elle est encore plus manifeste après que notre mémorialiste eut fait preuve d'esprit et commencé à connaître quelque succès dans la tribu : « Je continuai à briller, écrit-il : les idées m'étaient venues. Mais si quelquefois elles me manquaient, j'avais de grands mots à mettre à leur place et j'observais que c'était alors que l'on applaudissait le plus vivement¹⁴⁰ ». Cette critique de l'éloquence des

¹³⁷ Dieter Giembicki, *Histoire et politique à la fin de l'Ancien Régime : Jacob-Nicolas Moreau (1717-1803)*, Paris, A.-G. Nizet, 1979, p. 61.

¹³⁸ Jean-Baptiste-Louis Crevier, *Rhétorique française*, ouvr. cité, t. II, p. 36-37.

¹³⁹ *Ibid.*, t. I, p. 2.

¹⁴⁰ Jacob-Nicolas Moreau, *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Caconacs*, ouvr. cité, p. 49-50.

Lumières s'inscrit à l'évidence dans une longue tradition oratoire qui remonte jusqu'à Cicéron – dont Rollin et Crevier se réclament explicitement¹⁴¹. Crassus, au livre III du traité *De l'Orateur*, affirme que « tout discours se compose du fond et des mots ; supprimez le fond, les mots n'ont plus de point d'appui ; faites disparaître les mots, la pensée n'est plus mise en lumière ». Cicéron remarque ailleurs « qu'en vain l'on chercherait des mots brillants, si d'abord l'on n'a trouvé et dégagé les idées¹⁴² ». Bref, en se proposant de réduire l'opposition des *res* aux *verba*, des mots aux choses, cette tradition entendait prévenir les dérives sophistiques d'une parole qui devient à elle-même sa propre fin et ne recherche que les jeux brillants de la virtuosité. Chez nos Cacouacs, ces « grands mots » sont précisément le signe d'une sophistique ; mieux, l'usage de la parole semble être devenu, chez eux, l'objet d'un rite initiatique.

Ainsi peut-on voir la tente de notre apprenti Cacouac se transformer en salon philosophique, après l'arrivée soudaine de plusieurs hommes et femmes. Après quelques conversations à bâtons rompus,

le vieillard fit signe que l'on se tût ; et, pour me donner lieu de faire briller mon esprit, il proposa lui-même quelques questions sur lesquelles on était bien aise d'avoir mon sentiment. Il demanda par exemple *si la matière morte se combine avec la matière vivante. Comment se fait cette combinaison ? Quel en est le résultat*¹⁴³ ?

Après quelques autres énigmes du genre, tirées textuellement de l'*Interprétation de la nature* de Diderot et auxquelles notre narrateur sut répondre correctement, les femmes s'écrient : « Il a trouvé le *naud de la difficulté* ! Illustre interprète de la nature, que tardez-vous à *l'initier à nos*

¹⁴¹ Charles Rollin, *Traité des études*, ouvr. cité, vol. 1, p. 44 ; Jean-Baptiste-Louis Crevier, *Rhétorique française*, ouvr. cité, t. I, p. V, X et XX.

¹⁴² Cicéron, *De l'Orateur*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1959-1962, livre III, p. 9 et 11. Plus tôt, Cicéron affirmait qu'il n'y a rien « de plus extravagant qu'un assemblage de mots, lesquels, même les mieux choisis et les plus brillants, ne sont qu'un vain bruit, quand il n'y a par-dessous ni science ni pensée » ; *ibid.*, livre I, p. 24.

¹⁴³ Jacob-Nicolas Moreau, *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*, ouvr. cité, p. 49.

*mystères*¹⁴⁴ » ? Suivant le même esprit qui anime les critiques d'un rhéteur comme Crevier, nous voyons ici ce que devient une langue soumise au règne du « paradoxe », c'est-à-dire à cette figure de rhétorique qui a

quelque chose de piquant, qui réveille, qui étonne d'abord, & qui satisfait ensuite l'amour propre [...] en lui donnant lieu de s'applaudir d'avoir vaincu une difficulté, légère sans doute, & c'est par cet endroit là même [que le paradoxe] est capable de plaire¹⁴⁵.

Bref, le dialecte des Cacouacs plaît en flattant l'amour-propre ; il est doublé d'une « difficulté », nécessaire à ce plaisir, certes, mais opposée toutefois à la conception classique de la simplicité et du naturel que lui opposent Crevier et Moreau. En somme, avec ses « grands mots » à la mode, le langage philosophique ne se réduirait qu'à des signes renvoyant à des référents incertains, parole sophistique qui servirait aux membres d'une communauté, voire d'une secte, à se reconnaître : c'est d'ailleurs ce que montre la suite du récit, où les Cacouacs vont « initier » leur prosélyte à ce qu'ils appellent, précisément, leurs « mystères ».

Le cadre du conte oriental servira la critique de cette rhétorique sectaire. De fait, Moreau emprunte à l'Orient certains thèmes caractéristiques des voyages imaginaires et des écrits allégoriques, puisque le fait que « le vocabulaire des sensations joue un rôle important dans les contes orientaux¹⁴⁶ » n'est pas négligeable en regard du projet de Moreau. Certains extraits du *Mémoire* en sont d'ailleurs fortement imprégnés ; la première occurrence est celle où le narrateur se voit assigné un logis :

On me fit entrer dans une tente parfumée. J'aperçus un lit de roses dont l'odeur, quoique agréable, ne laissait pas de porter à la tête. J'étais las, je me couchai sur ce lit, on me servit à manger, et lorsque je voulus me reposer, j'aperçus aux deux côtés de mon chevet deux cassolettes d'argent. Il en sortait une petite fumée d'encens dont il fallut bien m'accommoder¹⁴⁷.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ Jean-Baptiste-Louis Crevier, *Rhétorique françoise*, ouvr. cité, t. II, p. 255-256.

¹⁴⁶ Marie-Louise Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France (1704-1789)*, Montréal, Beauchemin, 1946-1947, vol. 1, p. 219.

¹⁴⁷ Jacob-Nicolas Moreau, *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*, ouvr. cité, p. 47.

L'« encens » et les « cassolettes d'argent » auront à chaque fois un singulier effet sur le nouveau disciple de la secte. Après avoir tenu un brillant discours au vieillard, il observe, par exemple, « que lorsque je disais de si belles choses, mon vieillard me tenait par la main et m'avait conduit peu à peu jusqu'auprès des cassolettes¹⁴⁸ ». L'encens, à l'évidence, a un effet « physique » sur le narrateur, qui commence à sentir en lui « une révolution dont [il] ne pouvai[t] deviner la cause¹⁴⁹ ». Le thème du « parfum » et de l'« encens », on le devine, est toujours lié à la sensation, et on en retrouve bien des exemples dans les utopies, depuis More jusqu'à Fénelon.

L'idée que les philosophes forment une secte s'accommodait à merveille – Moreau l'a bien compris – avec le *topos* oriental des « parfums », auquel d'ailleurs il ajouta habilement celui de l'« encens », afin de surenchérir sur les connotations déjà volontiers religieuses du premier, voire d'élargir son champ sémantique jusqu'à l'idée de fanatisme. C'est grâce à ce procédé et à travers la rhétorique de l'enthousiasme que Moreau synthétisera sa critique du langage des philosophes, de leur esprit « sectaire » et de leur dogmatisme. Il pillera cette fois plusieurs expressions, qui lui paraissaient hardies, dans les premières pages du « Second entretien avec Dorval » de Diderot. En décrivant les Cacouacs, le mémorialiste débute par ces mots : « Ils sont grands parleurs : [...] Tout dans leur discours est image, sentiment, passion même. Car ils ont découvert que l'enthousiasme était le moyen le plus sûr pour connaître la propriété des choses¹⁵⁰ ». Les premières pages du « Second entretien » de Diderot correspondent à une sorte de mise en abyme de l'effet de cet enthousiasme. Alors que Dorval définit en quoi consiste cet état, Diderot, qui l'observe, ne peut s'empêcher de

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 45-46.

s'écrier : « Il est sous le charme¹⁵¹ » ; aussi Dorval décrit-il en ces termes l'état dans lequel il se trouve :

L'enthousiasme naît d'un objet de la nature. Si l'esprit l'a vu sous des aspects frappants et divers, il en est occupé, agité, tourmenté. L'imagination s'échauffe ; la passion s'émeut. [...] Sans l'enthousiasme, ou l'idée véritable ne se présente point, ou si, par hasard, on la rencontre, on ne peut la poursuivre... Le poète sent le moment de l'enthousiasme [...]. Bientôt ce n'est plus un frémissement ; c'est une chaleur forte et permanente qui l'embrace, qui le fait haleter, qui le consume, qui le tue ; mais qui donne l'âme, la vie à tout ce qu'il touche. Si cette chaleur s'accroissait encore, les spectres se multiplieraient devant lui. Sa passion s'élèverait presque au degré de la fureur. [...] Bientôt [Dorval] me demanda, comme un homme qui sortirait d'un sommeil profond : « Qu'ai-je dit ? Qu'avais-je à vous dire ? Je ne m'en souviens plus¹⁵² ».

L'éloquence ne prend donc plus sa source dans une « rhétorique » ou une « poétique », mais dans le « sentiment » même de l'individu : c'est ce qui fait dire à Dorval que « sans l'enthousiasme, ou l'idée véritable ne se présente point, ou [...] on ne peut la poursuivre ». L'idée de plaisir, qui est devenue depuis Dubos une notion centrale de l'expérience esthétique, se décline en deux espèces : la sensation et la réflexion. Si cette dernière est plus pénible pour l'âme, il arrive pourtant que « l'imagination trop allumée ne présente plus distinctement aucun objet, & une infinité d'idées sans liaison & sans rapport s'y succèdent tumultueusement l'une à l'autre¹⁵³ ». Cette dernière conséquence est très proche de l'état de l'enthousiaste qui, nous disait Dorval, voit un objet de la nature « sous des aspects frappants et divers », et « en est occupé, agité, tourmenté ». Il importe, au surplus, de remarquer que les définitions de Dubos et de Dorval peuvent être dangereusement, ou malicieusement, rapprochées de celle du « fanatique » : Dorval ne disait-il pas que trop de chaleur chez un individu pouvait élever sa passion « presque au degré de la *fureur*¹⁵⁴ » ? Pour un homme

¹⁵¹ Denis Diderot, « Entretiens avec Dorval », dans *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Garnier, 1966 [1757], t. 7, p. 102.

¹⁵² *Ibid.*, p. 103.

¹⁵³ Abbé Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, ouvr. cité, p. 7.

¹⁵⁴ Chénier, dans son poème *L'Invention*, apporte à ce titre une distinction importante entre le bon et le mauvais enthousiasme : « Délires insensés ! fantômes monstrueux ! / Et d'un cerveau malsain rêves tumultueux ! / Ces

comme Moreau, formé à l'école de la rhétorique classique, il est totalement ridicule de prétendre que l'enthousiasme soit « le moyen le plus sûr pour connaître la propriété des choses ». Conscient de cette proximité que nous venons d'évoquer entre « enthousiasme » et « fanatisme », il n'hésitera pas à associer les propos de Diderot à ceux d'une secte fondée sur des principes dogmatiques. Cette interprétation de la nouvelle rhétorique des philosophes, Moreau la fera d'ailleurs au prisme de sa lecture de Voltaire. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, nous l'avons évoqué, on joignait volontiers le sens du mot « enthousiasme » à l'idée de fanatisme religieux, association à laquelle Voltaire n'a pas peu contribué. Il affirmera par exemple que

l'esprit de parti dispose merveilleusement à l'enthousiasme ; il n'est point de faction qui n'ait ses énergumènes. L'enthousiasme est surtout le partage de la dévotion mal entendue. Le jeune fakir qui voit le bout de son nez en faisant ses prières s'échauffe par degrés jusqu'à croire que s'il se charge de chaînes pesant cinquante livres, l'Être suprême lui aura beaucoup d'obligation. [...] il a des extases, et cette maladie est souvent incurable¹⁵⁵.

Cette critique de l'enthousiasme, on la retrouve enfin de manière ponctuelle dans ses contes et son théâtre où, à chaque fois, il lie le sens ancien d'« enthousiasme », c'est-à-dire la présence de la divinité en soi, à celui de fanatisme, tel qu'il le définit dans son *Dictionnaire philosophique*¹⁵⁶.

Quant à la langue française elle-même, elle se serait élevée, on l'a vu, à un degré de perfection indépassable durant le règne de Louis le Grand, tout en demeurant inférieure au latin, qui aurait connu son état de plus grande pureté durant le siècle d'Auguste, ces deux langues restant néanmoins toujours subordonnées au grec, dont la source paraît remonter

transports déréglés, vagabonde manie, / Sont l'accès de la fièvre et non pas du génie » ; André Chénier, *L'Invention, poème*, ouvr. cité, p. 60.

¹⁵⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994 [1764], p. 246-247.

¹⁵⁶ Tout le développement sur Moreau est tiré de notre article intitulé « Le *Mémoire sur les Caconacs* (1757) de Jacob-Nicolas Moreau : (anti-)utopie et rhétorique au prisme de l'antiphilosophie », dans le collectif *Critique des savoirs sous l'Ancien Régime. Érosion des certitudes et émergence de la libre pensée*, ouvr. cité, p. 121-131.

jusqu'au premier âge du monde. Mais s'il est vrai que la langue de Molière ne saurait parvenir à un niveau d'achèvement comparable à celle d'Homère, elle doit encore souffrir les vicissitudes inhérentes aux cycles de civilisation et de décadence – à l'image de la langue latine qui connut successivement un apogée puis une période de déclin. Il importe ainsi aux gardiens de la langue et du bon goût de tâcher de prévenir une nouvelle chute dans la barbarie : c'est à ce titre que le retour en force du style de Sénèque et du langage de l'enthousiasme ont soulevé l'inquiétude des antiphilosophes, dépositaires de la Vérité que leur ont léguée les trois Antiquités. La question de la langue est donc, en définitive, relativement simple à schématiser : quoique le latin et le grec soient des modèles indépassables, il n'en faut pas moins anticiper les dérives d'une parole brillante mais « vuide de pensée ». Même si elles ne sont pas sur un pied d'égalité, les similitudes entre l'histoire romaine et l'histoire de la France légitiment l'emploi du parallèle ; en revanche, sur les questions relatives à l'esthétique et à l'imitation, les antiphilosophes paraîtront plus près d'une conception du temps se réclamant du figurisme.

Les philosophes sur la scène du théâtre antique

Comme le laissent entendre ces vers d'André Chénier, le Grand Siècle a su renouveler son théâtre grâce à l'imitation des modèles antiques :

Quand Louis et Colbert, sous les murs de Versailles,
Réparaient des beaux-arts les longues funérailles,
De Sophocle et d'Eschyle ardents admirateurs,
De leur auguste exemple élèves inventeurs,
Des hommes immortels firent sur notre scène
Revivre aux yeux français les théâtres d'Athène¹⁵⁷.

Fidèles à cet enseignement, plusieurs antiphilosophes des années 1750 et 1760 s'attaqueront à la mode du drame bourgeois, ou « *Comique larmoyant*¹⁵⁸ », chargé de tirades, de maximes et

¹⁵⁷ André Chénier, *L'Invention, poème*, ouvr. cité, p. 61.

de « [...] sentimens préparés de loin & cousus au Roman : genre où le style est ce qu'on soigne le moins, dont la lecture, dénuée de l'illusion & de l'appareil du Théâtre, n'est pas supportable ; monstre, en un mot, qu'Horace, dans son Art Poétique, auroit eu peine à décrire, pour en donner l'idée¹⁵⁹ ». Des auteurs tels Charles Palissot et Louis Poinset de Sivry¹⁶⁰, qui regrettent avec Voltaire que l'on ne rie plus au théâtre¹⁶¹, appelleront de leurs vœux le retour de la comédie classique et se réclameront du patronage du comique grec Aristophane, « [...] qui ne craignit point d'immoler aux risées publiques Socrate, Cléon, Euripide, Lamachus, Aminias, les Ambassadeurs même de la République, & celui du Roi de Perse, présens au Spectacle¹⁶² ». Il semble en effet qu'au théâtre, à partir du mitan du siècle, le sourire l'emporte progressivement sur le rire, et l'émotion sur la gaieté. En composant un *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, Poinset cherchait à

¹⁵⁸ Juvigny affirme en outre que ce genre ne peut souffrir la comparaison avec la comédie classique, bien qu'il avoue que Nivelles de La Chaussée n'a pas trop mal fait ; malheureusement, ceux qui l'ont suivi dans cette voie ont été moins heureux : « [...] que ses tristes & impitoyables imitateurs cessent de multiplier nos ennuis (dont le cercle est beaucoup trop grand) par leurs Drame éternels, échafaudés sur des fables triviales, mal conçues, sans génie, sans goût, sans vraisemblance, sans chaleur & sans style » ; Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 160-161.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 164-165.

¹⁶⁰ Louis Poinset de Sivry (1733-1804) s'est adonné très tôt à la poésie élégiaque et à la traduction de poètes grecs ; il commit lui-même deux tragédies dans le goût antique, dont une *Briséis* (1759) qui connut un succès certain, notamment grâce au brio de l'acteur Le Kain ; en revanche, son *Ajax* (1762) ne connut pas le même sort. À la suite de cet échec, Poinset exprima son indignation dans un libelle intitulé *L'Appel au petit nombre, ou le Procès de la multitude* (1762). Son cousin, Antoine-Alexandre-Henri Poinset (1735-1769), connut également une certaine notoriété, pour de bonnes et de moins bonnes raisons – il fut raillé par Diderot dans *Le Neveu de Rameau*, et l'on rapporte également plusieurs anecdotes mettant en lumière sa grande naïveté : il fut notamment mystifié par Palissot, qui lui fit croire qu'il était invisible ! Sur une note plus positive, son biographe écrit que « Sa courte vie fut laborieuse : il a composé de nombreuses pièces, parodies et opéras-comiques, et des *Épîtres en vers*. [...] On lui reconnaissait de l'esprit et un réel talent d'écrivain dramatique [...] » ; sur ces deux auteurs, on consultera les notices de Mgr Louis Pichard dans le *Dictionnaire des lettres françaises : le XVIII^e siècle*, édition revue et mise à jour sous la direction de François Moureau, Paris, Librairie générale française, 1996, coll. « Encyclopédies d'aujourd'hui/La pochothèque/Le livre de poche », p. 1046-1047.

¹⁶¹ En janvier 1770, Voltaire écrit au comte d'Argental qu'il désire lui faire parvenir le manuscrit d'une comédie : « Je ne sais, dit-il, si vous trouverez la pièce passable ; elle est bien différente du goût d'aujourd'hui ; ce n'est point du tout une tragi-comédie de La Chaussée ; elle m'a paru tenir un peu de l'ancien style ; mais on ne rit plus, et on ne veut plus rire » ; Voltaire, Lettre « À M. le Comte d'Argental », dans *Œuvres complètes de Voltaire*, avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire, Paris, chez Firmin-Didot frères, libraires, 1843, t. XIII, correspondance générale, p. 4.

¹⁶² Louis Poinset de Sivry, *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, ouvr. cité, p. 44. William Brooks écrit dans le même sens que « Poinset semble vouloir s'élever au-dessus de la mêlée pour protéger la littérature française contre les dangers du modernisme en rappelant les beautés de la littérature antique » ; William Brooks, « Introduction » au *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, ouvr. cité, p. VIII.

encourager les écrivains et dramaturges « à redécouvrir le rire comme un élément très nécessaire à la comédie, et incite au respect de ceux qui ont réussi à pratiquer l'art difficile d'exciter le rire au théâtre¹⁶³ ». Son utilité civique serait de fait supérieure au drame bourgeois, car « la Comédie, cette source inépuisable de plaisirs utiles, nous divertit par des leçons, & nous instruit par le tableau des défauts & des vices. Le *rire* est son véritable attribut ; & c'est par lui qu'elle marche au but respectable *de corriger l'homme en le divertissant*¹⁶⁴ », écrit-il en rappelant le souvenir de Molière. Son analyse et sa légitimation du rire dans la comédie s'adossent, au reste, à une lecture véritablement moraliste¹⁶⁵ de son époque, le raisonnement qu'il convoque reposant sur l'idée selon laquelle

rire des paroles ou des actions vicieuses, c'est donner un témoignage authentique [*sic*] de la *difformité* que nous y trouvons, & de la *turpitude morale* que nous y croyons attachée. Cette considération suffit seule à mon gré pour absoudre le rire ; & même pour le faire regarder comme le fléau du vice, & le défenseur de la vertu¹⁶⁶.

Si le dramaturge de talent arrive à divertir son auditoire en mettant en lumière les vices inhérents à la nature humaine, c'est qu'il sera d'abord parvenu à flatter, ménager et caresser son orgueil : ce principe est au fondement même de la mécanique du rire, car, selon sa belle

¹⁶³ William Brooks, « Introduction » au *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, ouvr. cité, p. XII.

¹⁶⁴ Louis Poinsinet de Sivry, « À Madame ** De », *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, ouvr. cité, p. 3. C'est dans le « Premier placet au Roi » précédant *Le Tartuffe* que Molière formule le plus clairement en quoi consiste la mission de la comédie classique : « Le devoir de la comédie étant de corriger les hommes en les divertissant, j'ai cru que, dans l'emploi où je me trouve, je n'avais rien de mieux à faire que d'attaquer par des peintures ridicules les vices de mon siècle [...] » ; Molière, « Premier placet présenté au roi sur la comédie du "Tartuffe" », dans *Œuvres complètes*, textes établis, présentés et annotés par Georges Couton, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 2000 [1669], p. 889.

¹⁶⁵ La veine moraliste de Poinsinet est tout spécialement palpable dans un petit ouvrage de jeunesse intitulé *La Berlue*, où il ironise un peu lourdement sur certaines manies de son siècle, mais surtout sur la mode philosophique en voie de devenir le discours dominant. Parfois en phase avec ce dernier, il n'hésitera pas à critiquer sans ménagement les mœurs du haut clergé : il écrit notamment que « Le Prélat, ne connoissant de travail que celui de digérer, crache sur le parquet, se mouche dans la soie, boit dans la porcelaine, dort sur le velours » ; Louis Poinsinet de Sivry, *La Berlue*, ouvr. cité, p. 19.

¹⁶⁶ Louis Poinsinet de Sivry, *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, ouvr. cité, p. 11.

expression, on peut dire « que le principe moral du *ris* consiste dans un certain *chatouillement de l'amour-propre* [...] ce mouvement présomptueux qui naît d'une comparaison superbe¹⁶⁷ ».

Les idées de Charles Palissot sur le théâtre répondent parfaitement à celles de Poinciset, mais ce qui a assurément contribué à en faire le plus célèbre des dramaturges antiphilosophes est le caractère plus direct des attaques qu'il porte contre ses adversaires. Comme le rappelle Didier Masseau, dans la querelle qui l'opposera à Diderot « s'affrontent deux conceptions de l'homme de lettres » : l'idéal que ce dernier se fait du dramaturge est celui d'un « philosophe » ayant une grande connaissance de l'homme et du monde, grâce à l'introspection et l'étude de la société ; pour Palissot, en revanche, « l'écrivain authentique, homme de goût, [est] issu d'une tradition née du Grand Siècle » et ce dernier, ajoute-t-il, serait « menacé par de nouveaux auteurs, sans foi ni loi, de la vie culturelle¹⁶⁸ ». Sa trajectoire littéraire, évoquons-le rapidement, présente quelques rapports avec celle de Poinciset : très tôt interpellé par la carrière des lettres, à vingt ans il avait déjà composé deux tragédies, intitulées *Zarès* et *Ninus II*, qui connurent toutefois peu de succès. En revanche, son *Apollon Mentor, ou le Télémaque moderne* (1748), recueil de critique littéraire où semblent déjà tracées sa personnalité intellectuelle et ses préférences esthétiques, fut appelé à une meilleure fortune. Cet essai, où il fait la revue des principaux écrivains des XVII^e et XVIII^e siècles, retint davantage l'attention que ses tragédies et, comme le remarque Daniel Delafarge, son biographe, dans cette œuvre, Palissot était déjà « un admirateur de Voltaire ; [...] il était et voulait être, en critique, champion de la tradition ; enfin [...] il faisait déjà sa cour aux puissances, en demandant la protection du roi en échange des louanges dont il le

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 35 ; nous soulignons.

¹⁶⁸ Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 146.

comblait¹⁶⁹ ». De fait, il recherchera toute sa vie la protection de personnages importants, l'insuccès de ses deux tragédies ayant pour cause, selon lui, le peu d'appui dont elles bénéficièrent. C'est d'ailleurs lorsqu'il fut reçu à la Société royale des Sciences et Belles-Lettres de Nancy, le 8 mai 1753, que sa carrière connut un réel envol. Proche de Choiseul, on en appellera à ses talents littéraires durant la guerre de Sept Ans pour défendre le point de vue de la France dans le conflit¹⁷⁰. La publication des différents journaux de propagande auxquels il participera – qu'il s'agisse des *Gazettes étrangères* ou *Papiers anglais* – ne se prolongera d'ailleurs « que tant que le ministère des Affaires étrangères l'avait jugée utile à ses desseins. La proximité de la paix tua naturellement cette publication¹⁷¹ ». C'est, enfin, à la comédie moliéresque qu'il consacra le reste de sa carrière : il donnera bientôt au public deux comédies dans le goût du Grand Siècle : d'abord *Les Tuteurs*¹⁷², en 1754, puis *Les Originaux*¹⁷³ en 1755.

C'est dans le « Discours préliminaire » qui précède sa comédie de 1754 qu'il élabore sa conception du théâtre : de ces quelques pages, que l'on peut considérer comme un abrégé

¹⁶⁹ Daniel Delafarge, *La Vie et l'œuvre de Palissot (1730-1814)*, Genève, Slatkine Reprints, 1971, réimpression de l'édition de Paris, 1912, p. 6.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 116-120.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷² Dans cette pièce, Palissot s'amuse à peindre trois caractères que le public du temps pouvait aisément reconnaître : d'abord l'« Antiquaire » qui « croit avoir chez lui la barbe d'Esculape », et qu'on vit « payer au poids de l'or / Le marteau d'un cyclope, et la pique d'Hector » ; ensuite le « Nouvelliste » à qui rien ne « paraît beau qu'autant qu'il est moderne » ; enfin, l'admirateur des récits de voyages, « Un vieillard singulier, qui s'occupe aujourd'hui / À regretter les jours qu'il a passés chez lui ; / Qui, plein des voyageurs, sa lecture ordinaire, [...] / Ne parle avec respect que des peuples lointains » ; Charles Palissot, *Les Tuteurs*, dans *Œuvres complètes*, vol. 1, réimpression de l'édition de Paris, L. Collin, 1809 ; Genève, Slatkine, 1971 [1754], p. 90-91.

¹⁷³ Présenté au théâtre de Lunéville un an après *Les Tuteurs*, Palissot fit défiler sur la scène de nouveaux *Originaux* : le poète, la femme savante, le financier puis le médecin, tous calqués du théâtre de Molière. Mais le personnage le plus intéressant de la pièce est sans contredit le « Philosophe » Blaise-Gilles-Antoine le Cosmopolite. La singularité de sa perruque, de ses habits et, surtout, de ses propos, ne pouvaient laisser aucun doute dans l'esprit du public : il s'agissait de Rousseau. « J'ai fait des préfaces, affirme-t-il, où j'ai dit tout naturellement au public que je me moquais de lui [...]. J'ai publié que ce que tous les hommes avaient estimé jusqu'à présent, n'avait servi qu'à les rendre fripons ; et que, tout calcul fait, il valait mieux parier pour la probité d'un sot, que pour celle d'un homme d'esprit ». Derrière le goût du paradoxe transparait le but du « Philosophe », qui est avant tout d'être reconnu : « on ne me connaissait pas : depuis ce temps-là, chacun me montre du doigt, et je doute fort que Diogène ait fait plus de bruit chez les athéniens » ; Charles Palissot, *Le Cercle, ou les Originaux*, dans *Œuvres complètes*, vol. 1, ouvr. cité, p. 217-218.

de sa « poétique », il faut retenir qu'il y appelle de ses vœux le retour d'une « Comédie purement comique », à la façon de Molière. Estimant avec ce dernier que la « Comédie est une guerre déclarée au vice par le ridicule¹⁷⁴ », il se trouvera du coup justifié de présenter sur scène Diderot tel un personnage « ridicule » et d'en faire le moteur de sa pièce *Les Philosophes*, puisque celui-ci prétendait que l'objet du théâtre est de représenter « la vertu et les devoirs de l'homme¹⁷⁵ », alors qu'il n'est pas vertueux lui-même. Ainsi se profile derrière l'évocation des différentes causes possibles de la décadence du goût théâtral un réquisitoire en faveur d'un retour à la comédie classique : quand les dramaturges, écrit-il, amenèrent le « genre sérieux », « on put, sans conséquence, introduire les pleurs sur un Théâtre où l'on commençait à ne plus connaître les ris. On en vint au point de croire hasarder beaucoup en donnant une Comédie purement comique¹⁷⁶ ». Comment en est-on arrivé, demandera-t-il d'ailleurs, à délaisser un genre qui nous a donné tant de « plaisir utiles » et qu'il a « entendu regretter par tous les gens de goût¹⁷⁷ » ? La première cause, selon lui, est relative à la difficulté d'égaler le génie de Molière dans la comédie de caractères et, parallèlement, l'attrait qu'exerce sur les jeunes auteurs la nouveauté des « œuvres d'esprit », où il est plus facile de briller. Le choix des personnages serait une autre cause de ce déclin : de fait, les grands auteurs comiques tels Aristophane ou Molière n'ont-ils jamais porté sur la scène des « personnages trop relevés » ? Il ne nie pas, certes, que la nature ne soit « la même parmi le Peuple et parmi les Grands », mais arguera que, puisque le théâtre doit corriger les vices des hommes par la catharsis qui résulte du spectacle du ridicule, et que la nature chez les « Grands [...] est corrigée par l'éducation, masquée par l'art [et que] les vices y sont cachés sous des dehors plus polis », ce

¹⁷⁴ Charles Palissot, « Discours préliminaire à la pièce *Les Tuteurs* », dans *Œuvres complètes*, vol. 1, ouvr. cité, p. 69.

¹⁷⁵ Denis Diderot, *Discours sur la poésie dramatique*, dans *Diderot et le théâtre. La tragédie*, préface, notes et dossier par Alain Ménil, Paris, Pocket, coll. « Agora. Les Classiques », 1995 [1758], p. 163.

¹⁷⁶ Charles Palissot, « Discours préliminaire à la pièce *Les Tuteurs* », ouvr. cité, p. 65.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 63.

sont donc surtout les « mœurs bourgeoises » que l'on devra peindre sur la scène : « il faut, conclut-il, que [l]e ridicule soit mis dans tout son jour, que la vérité de l'imitation soit à la portée du Public¹⁷⁸ ». Cette remarque apparaît essentielle, si l'on veut bien saisir les enjeux du théâtre chez Palissot : pour ce dernier, la parole du dramaturge relève volontiers du genre épideictique, par le blâme implicite que sous-tendent les vices de ses protagonistes ; mais cette parole, faut-il le préciser, se destine d'abord et avant tout aux spectateurs : « c'est à ce Peuple qu'il est important de plaire ; et comment jugera-t-il des mœurs qu'il ne connaît pas ? Chez les Bourgeois, les vices ont précisément la charge théâtrale ; ils paraissent, si je l'ose dire, plus naïvement¹⁷⁹ ». La dénonciation des vices devra passer, certes, par un discours qui les condamne ; celui qui l'énoncera devra, en revanche, le rendre « plaisant » ou, mieux, accessible au plus grand nombre. Palissot attribue ainsi en partie la décadence qui affecte la scène théâtrale « à cette affectation [à] ennoblir le genre », qui se manifeste dans ces « portraits qui ressemblent mal à des originaux que l'on ne connaît point assez, et qui ne contentent ni les gens du monde qui s'y trouvent défigurés, ni le vulgaire des spectateurs, pour qui ces portraits sont absolument étrangers¹⁸⁰ ». L'auteur dramatique qui réussira dans l'art de bien peindre les caractères est celui qui observe le monde et qui y vit moins en acteur qu'en « spectateur ». Les portraits qu'il donnera seront ceux que l'on retrouve dans la nature, et c'est à cette condition que la comédie pourra devenir un instrument d'autorégulation

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 70. Palissot poursuit en affirmant que, chez les bourgeois, « on reconnaît la même nature [que chez les Grands] ; mais elle s'y présente avec moins d'art. Les ridicules n'y contractent point une sorte de dignité ; ils ont ce degré de saillie qui les rend propres au point de vue du Théâtre ; en un mot, ils sont capables d'exciter ce rire qui naît de l'imitation fidèle de ce que nous avons familièrement sous les yeux » ; *idem*. Poinssinet écrira de la même manière que si « la plupart des Auteurs actuels font moins rire dans leurs pièces que Molière & Regnard », il faut en attribuer la cause au fait « que leurs personnages, même les plus plaisants, conservent une teinture de dignité ». Le rire étant excité par un « chatouillement moral » provoqué par un sentiment de supériorité, la représentation d'un personnage digne ne fera pas rire : « Il arrivera la même chose toutes les fois qu'on introduira dans la Comédie des personnages graves, à moins de les *travestir*, de les *dégrader*, & d'en faire les jouets & les victimes de la plaisanterie [...] » ; Louis Poinssinet de Sivry, *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, ouvr. cité, p. 43-44.

¹⁸⁰ Charles Palissot, « Discours préliminaire à la pièce *Les Tuteurs* », ouvr. cité, p. 74.

sociale : elle réprimera des « excès dangereux » et corrigera, « par la crainte du ridicule, ceux qui pourraient s'y reconnaître¹⁸¹ ». Bref, à la suite de Molière, l'objet de la comédie consiste, pour Palissot, à peindre des vices communs à plusieurs de ses contemporains, à travers des caractères qui sont aisément reconnaissables. Une pièce qui plaira à une multitude de spectateurs atteindra son but, car elle garantira la société de certains « excès dangereux » qu'elle aura contribué à anéantir grâce à la catharsis.

C'est dans sa pièce satirique intitulée *Les Philosophes*, où il jette le ridicule sur les Diderot, Helvétius et Rousseau, que le tribut de Palissot envers Molière est le plus manifeste : la comédie de caractère issue du Grand Siècle devient chez lui une arme polémique efficace où le rire devient l'instrument par excellence d'une critique dirigée contre le pouvoir intellectuel, culturel et politique émergent que représentent les philosophes. L'intrigue de la pièce s'inspire largement, comme les contemporains l'ont observé, des *Femmes savantes* et du *Tartuffe*. Dès la première scène, nous apprenons de la bouche de la soubrette Marton que trois philosophes – Valère, Théophraste et enfin Dortidius, anagramme latinisée de Diderot – occupent la maison. Cydalise se flatte d'être sortie, grâce à ces grands esprits, de l'état d'ignorance dans lequel elle se trouvait : mais Marton comprend que, s'ils louangent sans arrêt Cydalise, c'est qu'ils « ont tous conspiré de gâter sa cervelle », et spécialement Valère, qui « ne se borne pas à l'applaudir en tout » : « Il la fait admirer par messieurs ses semblables / Tous charlatans adroits, et flatteurs agréables¹⁸² ». Les philosophes flattent l'amour-propre de Cydalise et feignent de voir en elles des lumières qu'à l'évidence elle ne possède pas : mais l'artifice fonctionne, car elle consent à ce que Valère épouse sa fille Rosalie, pourtant promise à Damis. Alors que tout semble perdu pour les

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁸² Charles Palissot, *Les Philosophes*, dans *La Comédie des philosophes et autres textes*, réunis, présentés et annotés par Olivier Ferret, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, coll. « Lire le dix-huitième siècle », 2002, p. 27.

deux amants, Marton « déclare la guerre à la philosophie¹⁸³ » à la fin de la toute première scène, après avoir promis à Damis de démasquer les faux-philosophes qui occupent la maison. Cette déclaration prolonge l'attitude de bien des servantes que l'on retrouve chez Molière, qui se proposent de combattre les ridicules du temps.

L'art du portrait littéraire servira le projet de Palissot qui, en admirateur et digne successeur de Molière, ira jusqu'à lui emprunter quelques modèles. Il fera même l'économie du personnage du père, que l'on évoquera allusivement à travers le portrait d'un bourgeois dans lequel on reconnaît le Chrysale des *Femmes savantes*¹⁸⁴. Nous trouvons dans la même scène un contre-exemple du bon sens affiché par Marton dans le portrait que cette dernière fait de M. Carondas – portrait qui trouve aussi sa source, à l'évidence, dans la comédie du Grand Siècle. Elle prévient Damis que le valet de son rival est

Un fripon affectant la franchise, [...]
 Titré du nom pompeux de monsieur Carondas,
 Reconnu pour savant, du moins sur sa parole,
 Tout hérissé de grec et de termes d'école,
 Plaçant à tout propos ce bizarre jargon,
 En nous citant sans cesse Homère ou Lycophron¹⁸⁵.

L'obscurité du langage de M. Carondas est le trait de caractère unique duquel tout son personnage émane : cet homme « hérissé de grec » et de « termes d'école », usant d'un « bizarre jargon » et citant « Lycophron » semble être un nouvel avatar du bel-esprit ou, mieux, du pédant. Certes, le public du XVIII^e siècle éprouve un certain contentement dans le rappel d'un ridicule que Molière avait rendu célèbre : mais Palissot ne se limitera pas à une critique générale du langage des pédants. Le dramaturge aura le mérite d'incarner sur la scène

¹⁸³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸⁴ Lorsque Rosalie rappelle à Cydalise que son père consentait à son union avec Damis, cette dernière lui répond en ces termes : « Votre père ! il est vrai que je n'y songeais guère. / Plaisante autorité que la sienne en effet ! / L'être le plus borné que la nature ait fait. / Nul talent, nul essor, espèce de machine / Allant par habitude, et pensant par routine, / Ayant l'air de rêver et ne songeant à rien, / Gravement occupé du détail de son bien, / Et de mille autre soins purement domestiques, / Défenseur ennuyeux des préjugés gothiques, / Sauvage dans ses mœurs, alliant à la fois / La morgue de sa robe au ton le plus bourgeois » ; *ibid.*, p. 37.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 28.

certaines thèses philosophiques qui ne rencontraient pas l'approbation unanime du public. Au début du deuxième acte, par exemple, Valère exposera à son valet les prémisses de la morale de l'intérêt, que l'on retrouve dans le livre *De l'Esprit* d'Helvétius. Alors qu'il explique que « l'intérêt seul doit être écouté », que « la nature en a fait une nécessité » et que « la franchise est la vertu d'un sot¹⁸⁶ », le disciple assimile rapidement la leçon et se dispose à fouiller dans la poche de son maître. Surpris dans sa tentative de vol, il justifiera son acte en reprenant les paroles de Valère. Enfin, pour montrer tout le ridicule des spéculations que Rousseau élabore dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, et plus exactement celle qui veut que l'homme à l'état de nature soit supérieur à l'homme civilisé, nous retrouverons Crispin, dans la scène finale, se présentant devant Cydalise et les philosophes en marchant à quatre pattes !

En ce sens, la scène du colporteur constitue un autre exemple étonnant de critique littéraire et philosophique, qui reconduit et transforme tout à la fois une forme de pratique salonniers que Molière critiquait déjà dans *Le Misanthrope*. L'art du portrait auquel Célimène s'exerçait répondait alors à deux visées : ou bien attirer la louange sur une personne admirable ou bien, le plus souvent, stigmatiser certains ridicules, exercice où elle réussissait le mieux. De même, l'arrivée de M. Propice donne-t-elle lieu à une courte scène où Cydalise et les philosophes « portraiturent » en quelques mots l'idée centrale de certains ouvrages notoires. On entend le rire de Palissot derrière ces éloges :

M. Propice.
 Madame. Avez-vous lu *Les Bijoux indiscrets* ?
 C'est une gaillardise assez philosophique,
 Du moins à ce qu'on dit. [...]
 Connaissez-vous la *Lettres sur les sourds* ?
 Cydalise.
 L'auteur m'en fit présent.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 43-44.

Dortidius.
 Tout son mérite y brille.
 M. Propice.
 Vous ne voudriez pas du *Père de famille* ?
 Cela n'est pas trop bon.
 Dortidius, *ironiquement*.
 Vous vous y connaissez.
 M. Propice.
 Mais le public le dit, et je l'en crois assez. [...]
L'Interprétation de la nature.
 Cydalise.
 Bon.
 C'est un livre excellent !
 Dortidius.
 Sublime !
 Théophraste.
 Nécessaire !
 Cydalise. [...]
 Quel est cet autre écrit... là... que je vois en tête ?
 M. Propice.
 Madame, ce n'est rien ; c'est le *Petit Prophète*.
 Cydalise.
 Ah ! ah ! je m'en souviens ; il est très amusant.
 M. Propice.
 Oui, c'est un badinage infiniment plaisant¹⁸⁷.

Dans ce passage, nous pouvons, toutefois, prendre toute la mesure des déplacements qu'effectue Palissot par rapport à Molière. On se rappelle comment ce dernier, dans *L'Impromptu de Versailles*, composait ses caractères : dans cette plaisante mise en abyme, où l'auteur se mettait lui-même en scène avec ses acteurs, il indiquait succinctement à chacun d'eux la manière d'incarner leur rôle. Il dira par exemple à Mademoiselle Hervé : « et pour vous, vous êtes la soubrette de la Précieuse, qui se mêle de temps en temps dans la conversation, et attrape, comme elle peut, tous les termes de sa maîtresse¹⁸⁸ ». À chacun des comédiens, le même type de recommandation : il trace un trait de caractère fondamental, et y ajoute une précision qui vient marquer le caractère déphasé et, du même coup, ridicule du personnage. Dans la scène du colporteur, l'usage du portrait respecte le même schéma que celui de Molière ; en revanche, ceux que l'on trace ne viennent plus ridiculiser un type

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 73-75.

¹⁸⁸ Jean-Baptiste Poquelin, dit Molière, *L'Impromptu de Versailles*, dans *Œuvres complètes*, ouvr. cité, t. I, p. 683.

d'homme, mais sont plutôt l'occasion d'une critique particulière : en effet, que sont *Les Bijoux indiscrets* ? Une « gaillardise assez philosophique ». Le *Petit Prophète* de Grimm ? Un « badinage infiniment plaisant ». *L'Interprétation de la nature* ? Un « livre excellent », « sublime » et « nécessaire ». Ces louanges pleines d'ironie à l'endroit des philosophes disent assez clairement au public l'opinion réelle de Palissot sur ces ouvrages, qu'il simplifie à l'extrême en les ramenant à un mot : un « badinage » ou une « gaillardise ».

Ces remarques que notre dramaturge lance complaisamment contre quelques œuvres connues ne semblent pas bien virulentes. Mais cette comédie se propose en outre de railler les philosophes eux-mêmes, car on craint que les idées nouvelles qu'ils diffusent dans leurs ouvrages ne viennent leur conférer un pouvoir intellectuel trop important. L'enjeu du débat étant la représentation de l'homme de lettres, la peinture que Palissot fait des ouvrages et des thèses philosophiques aura donc une portée plus grande qu'il n'y paraît d'abord. Dans *L'Année littéraire* d'ailleurs, Fréron critiquera la scène du colporteur en ces mots : « [Palissot] y nomme des ouvrages, et nommer les ouvrages c'est nommer les personnes¹⁸⁹ ». Or, comme l'écrira Marmontel parmi tant d'autres, la comédie doit présenter non pas des portraits, mais des caractères, « et c'est là ce qui distingue la satire permise, de la satire qui ne l'est pas¹⁹⁰ ». Devant cette scène, il n'est plus possible en effet de garder l'attitude de la sage Uranie qui, dans *La Critique de l'École des femmes*, disait à propos des comédies de Molière que

Ces sortes de satire tombent directement sur les mœurs, et ne frappent les personnes que par réflexion. N'allons point nous appliquer nous-mêmes les traits d'une censure générale ; et profitons de la leçon, si nous pouvons, sans faire semblant qu'on parle à nous. Toutes les peintures ridicules qu'on expose sur les théâtres doivent être regardées sans chagrin de tout le monde. Ce sont miroirs publics, où il ne faut jamais témoigner qu'on se voie ; et c'est se taxer hautement d'un défaut, que se scandaliser qu'on le reprenne¹⁹¹.

¹⁸⁹ Élie Fréron, *L'Année littéraire*, 1760, t. III, p. 221.

¹⁹⁰ Jean-François Marmontel, « Portrait », dans *Éléments de littérature*, ouvr. cité, p. 947.

¹⁹¹ Molière, *La Critique de l'École des femmes*, dans *Œuvres complètes*, ouvr. cité, t. I, p. 658

La fibre polémique de l'auteur des *Philosophes* est telle qu'il ne s'inspirera pas uniquement des « plaisirs utiles » que procurerait la comédie classique, mais aussi de l'audace d'Aristophane qui, on le sait, avait fait la satire de Socrate en le présentant directement sur scène. De fait, si Fréron s'indignait du fait que « nommer les ouvrages [c'était] nommer les personnes », il dut réagir d'autant plus fortement devant le portrait que Damis trace de Dortidius/Diderot :

Je l'ai connu, vous dis-je ; excusez ma franchise :
Apparemment qu'alors il cachait bien son jeu ;
Mais ce n'était qu'un sort, presque de son aveu.
Quelqu'un me le fit voir, et malgré sa grimace,
Et les plats compliments qu'il vous adresse en face,
Et le sucre apprêté de ses propos mielleux,
Je ne lui trouvai rien de si miraculeux.
Malgré son ton capable, et son air hypocrite,
Je ne fus point tenté de croire à son mérite,
Et je ne vis en lui pour le peindre en deux mots,
Qu'un froid enthousiasme imposant pour les sots¹⁹².

On peut à coup sûr douter de la vérité des traits que Palissot trace de son adversaire ; on s'étonnera encore davantage du caractère direct de la charge, dans un siècle aussi poli. Malgré la virulence des deux tableaux que Palissot fit de Rousseau et d'Helvétius, on peut présumer qu'il avait tout de même pour eux quelque égard : il ne ridiculise pas tant le citoyen de Genève, lorsqu'il le présente marchant à quatre pattes, que sa thèse sur l'homme à l'état de nature ; Daniel Delafarge nous dit qu'il respectait Helvétius, mais que ce respect « ne s'étendait pas jusqu'à la morale du philosophe ; il lui semblait que cette morale pouvait autoriser des délits et des crimes, et il la réfutait par ses conséquences, c'est-à-dire par le vol de Carondas¹⁹³ ».

¹⁹² Charles Palissot, *Les Philosophes*, ouvr. cité, p. 52.

¹⁹³ Daniel Delafarge, *La Vie et l'œuvre de Palissot (1730-1814)*, ouvr. cité, p. 159. C'est précisément ce que Palissot écrira à Voltaire, quelques semaines après la première représentation de sa pièce : « Le système [d'Helvétius], qui fait de l'amitié même un commerce d'intérêt personnel, qui détruit dans l'homme le sentiment de sa liberté, dans lequel on convient qu'il est des gens qu'un penchant malheureux, mais irrésistible, nécessite à se faire rouer : un tel système, dis-je, est infiniment dangereux. [...] Mais il est très-permis, très-innocent, très-louable, de jeter un peu de ridicule sur de pareils principes ; je ne me suis permis que d'en rapprocher les conséquences, & de les mettre en action. [...] Enfin, Monsieur, je n'ai tracé mes caractères d'après aucun Philosophe en particulier ; mais d'après les principes de quelques Philosophes. Je ne m'en crois pas moins en droit d'estimer ce qu'ils ont

Quant à la raison qui pousse Palissot à attaquer aussi vivement et directement Diderot, il semble vraisemblable de croire qu'elle trouve sa motivation dans un parallèle avec l'Antiquité ; c'est ce que révèle sans ambiguïté une remarque qu'il fait à Voltaire : « On m'a comparé à Aristophane¹⁹⁴, c'est avoir eû bien de l'indulgence pour moi ; mais on mourait d'envie de se comparer à Socrate : ni ce Philosophe, ni ses Disciples, ne se vengerent par des libelles. Voilà le caractère qu'il eût fallu soutenir¹⁹⁵ ». Plus que le fruit d'un choix arbitraire, le rapprochement s'imposera de lui-même, puisque l'on « mourait d'envie de se comparer à Socrate ». Certes, l'*ethos* civique de Socrate accomplissait l'idéal d'une morale laïque dont les Lumières feront la promotion. Les persécutions que subit l'*Encyclopédie* à partir de 1755 viennent également renforcer le parallèle avec la figure du grand philosophe¹⁹⁶. Première grande victime de l'intolérance, Socrate devint alors une sorte de saint laïc auquel s'identifièrent les trois grands philosophes du siècle, Rousseau, Voltaire et Diderot¹⁹⁷ : ce dernier pouvait même invoquer son emprisonnement de 1749, à Vincennes, car on le soupçonnait d'être l'auteur des *Lettres sur les aveugles*, des *Pensées philosophiques* et des *Bijoux indiscrets*. Mais avec la suspension du privilège accordé à l'*Encyclopédie*, à partir de 1759, l'intolérance ne frappait plus uniquement ses propres ouvrages, mais aussi le grand projet

d'estimable, & de regarder, par exemple, M. Helvétius comme un très-honnête homme » ; Charles Palissot, « Réponse de M. Palissot à Monsieur de Voltaire », dans *Lettres de Monsieur Voltaire à M. Palissot, avec les réponses, à l'occasion de la comédie des Philosophes*, à Genève, [Duchesne], 1760, p. 34 et 36.

¹⁹⁴ Poinssinet relèvera la filiation entre Aristophane, Molière et Palissot, dans son *Appel au petit nombre* : « Aristophane étoit un génie rare, un citoyen courageux, qui (de même que Molière) foudroya les vices & les ridicules de son siècle. Les ennemis de M. Palissot lui ont donné le nom de ce poète : c'est la première fois que l'envie a rendu justice au mérite » ; Louis Poinssinet de Sivry, *L'Appel au petit nombre, ou le Procès de la multitude*, ouvr. cité, p. 21-22.

¹⁹⁵ Charles Palissot, « Réponse de M. Palissot à Monsieur de Voltaire », dans *Lettres de Monsieur Voltaire à M. Palissot, avec les réponses, à l'occasion de la comédie des Philosophes*, ouvr. cité, p. 43.

¹⁹⁶ Jacques Proust écrit en effet que Diderot « s'identifie en quelque sorte aux persécutés de tous les temps, parce qu'il est devenu l'un d'entre eux. Leur cause est devenue la sienne. [...] Dans tous les temps, sous tous les régimes, et quelle que fût la religion dominante, ceux qui ont voulu penser librement ont été persécutés, emprisonnés, torturés, massacrés » ; Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, A. Collin, 1967, p. 297.

¹⁹⁷ À ce titre, on lira avec profit ces deux ouvrages : Jean Seznec, « Le Socrate imaginaire », dans *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Mary Flexner lectures », 1957, p. 1-22, et Raymond Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau : la conscience en face du mythe*, Paris, Lettres modernes Minard, coll. « Thèmes et mythes », 1967, 154 p.

intellectuel du siècle. Les philosophes et leurs adversaires s'accordaient bien sûr à voir en Socrate le portrait d'un homme juste, qui « obéissait aux lois » : mais c'est la façon dont les premiers s'approprieraient son autorité, grâce à un malicieux travail discursif, que l'on trouvera illégitime. Palissot les imitera en ce sens : à la suite d'Aristophane, qui prétendait dans *Les Nuées* que Socrate incarnait le type du Sophiste, et que son enseignement était désastreux pour la morale et l'éducation, il montrera dans sa pièce que les œuvres des philosophes du XVIII^e siècle auraient aussi comme conséquence de dévoyer la conscience du public, en véhiculant en leur sein des idées grotesques telle le « bon sauvage » de Rousseau, ou pire, des thèses comme celles d'Helvétius, grosses de conséquences immorales. Dans l'Antiquité, nous rappelle Juvigny, le passage de la comédie aristophanesque à la « Comédie nouvelle » a vu Ménandre porter ce genre « au point de perfection qui la rendit aussi agréable qu'utile et régulière » ; mais l'auteur *De la Décadence des lettres et des mœurs* déplore ce changement, révélateur de la perte de la liberté des Athéniens : « L'Ancienne Comédie, écrit-il, étoit tout à la fois politique & satirique ; & comme elle n'avoit rien à redouter de l'autorité qui résidoit tout entière dans le Peuple, elle attaquoit sans aucun ménagement la conduite des Chefs de la République & celle des Particuliers, en les nommant, ou en les désignant de façon à être reconnus¹⁹⁸ ». Ainsi, on s'en rappelle, alors que les Modernes du XVII^e siècle justifiaient leur volonté de garantir la poésie française de toute trace de merveilleux païen en invoquant la prééminence du sentiment chrétien qui doit animer l'auteur digne de ce nom, les Anciens virent dans cette restriction une césure avec l'Antiquité profane et, en tant qu'artistes, une perte sensible de leur autonomie ; les dramaturges ennemis des Lumières plaideront donc, de la même manière, qu'autoriser la satire aristophanesque revient à se réclamer d'un État où vivent des citoyens libres.

¹⁹⁸ Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, *De la Décadence des lettres et des mœurs depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, ouvr. cité, p. 39.

Les œuvres théâtrales antiphilosophiques du XVIII^e siècle mettent ainsi en lumière le fait que c'est à tort que l'histoire littéraire a considéré, pendant longtemps, le couronnement de la philosophie des Lumières comme un triomphe facile et sans heurt. Daniel Delafarge remarque d'ailleurs que le soir de la première des *Philosophes*, le 2 mai 1760, « le public s'écrasait aux portes ; une foule énorme emplissait la salle, tellement que les amateurs de théâtre ne se souvenaient pas d'en avoir jamais vu une semblable¹⁹⁹ ». La comédie connut un très grand succès dès sa première représentation, et fut même imitée par plusieurs autres dramaturges, qui en profitèrent pour régler leurs comptes²⁰⁰. Delafarge remarquera encore, avec finesse, que lorsqu'à une

[...] même époque, une même idée est portée à la scène par des auteurs très différents, c'est que le public la leur a, en quelque sorte, imposée. Quand [...] nous voyons, coup sur coup, Palissot, Favart et Poincette reprocher aux philosophes l'immoralité de leurs doctrines, nous pouvons, sans témérité aucune, assurer que ces doctrines avaient alors contre elles une bonne partie du public²⁰¹.

La tension est donc palpable entre, d'une part, l'émergence d'un nouveau pouvoir culturel, formé par les philosophes qui manifestent la volonté de mettre au jour les possibles dont est porteuse une modernité en pleine éclosion, et son corollaire, l'effritement de la société d'Ancien Régime, toujours attachée à la catégorie du passé. Ce point de rupture entre deux mondes, déchirés entre la nostalgie des origines et une philosophie de l'histoire en voie de

¹⁹⁹ Daniel Delafarge, *La Vie et l'œuvre de Palissot (1730-1814)*, ouvr. cité, p. 123.

²⁰⁰ Sur la représentation du philosophe au théâtre, on consultera les ouvrages suivants : *La Comédie des philosophes et autres textes*, ouvr. cité ; *Le Philosophe sur les planches : l'image du philosophe dans le théâtre des Lumières : 1680-1815*, textes réunis par Pierre Hartmann, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « Travaux du CELUS », 2003 ; sans oublier la thèse de Hervé Guénou, *Le Personnage du philosophe au théâtre, entre 1750 et 1772*, thèse de doctorat de 3^e cycle sous la direction de Jacques Chouillet, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris-III, 1982, 2 t.

²⁰¹ Daniel Delafarge, *La Vie et l'œuvre de Palissot (1730-1814)*, ouvr. cité, p. 149. Charles Simon Favart avait déjà présenté en 1759 *La Parodie au Parnasse*, opéra comique en un acte. Représenté pour la première fois sur le Théâtre de l'Opéra Comique de la Foire Saint-Germain, le 20 mars 1759 – Paris, Duchesne, 1759, 49 p. Antoine-Alexandre-Henri Poincette s'était pour sa part grandement inspiré de la pièce de Palissot pour composer *Le Petit philosophe*, comédie en un acte et en vers libres, Paris, Prault fils, 1760, 55 p. – tout comme son cousin Louis Poincette de Sivry, qui avait offert au théâtre des marionnettes, sous le pseudonyme de M. Cadet de Beaupré, *Les Philosophes de bois*, comédie en un acte, en vers, représentée pour la première fois le 20 juillet 1760, Paris, Ballard, 1760, 34 p.

constitution, est des plus tangibles dans la querelle sur la comédie. Comme le montre bien Jean-Claude Bonnet dans son ouvrage sur la *Naissance du Panthéon*, la littérature du XVIII^e siècle s'est fait un devoir de célébrer les philosophes : « Au Panthéon que nous connaissons, écrit-il, préexiste en effet un Panthéon de papier où s'est fondé d'abord toute une légende, avant que la Révolution n'en devienne l'héritière en l'officialisant dans une architecture et un rite²⁰² ». C'est donc sans surprise que les gens proches de l'*Encyclopédie* virent d'un mauvais œil que l'on traîne Diderot dans la boue – car, nous rappelle Olivier Ferret, « non content de tourner en “ridicule” les philosophes ou leurs principes, Palissot a cherché à les “rendre odieux”, par la désignation personnelle qu'il a effectuée, et par l'assimilation des philosophes à des “fripons²⁰³” ». Les philosophes critiquèrent la satire aristophanesque en invoquant la décence qui doit toujours régler les rapports entre les membres de la République des Lettres ; leurs adversaires, on l'a vu, affirmaient au contraire qu'un tel type de spectacle était un instrument politique fort utile : en usurpant un pouvoir culturel et politique, ils avaient à leur sens mérités d'être exposés à l'opprobre du public. Louis Coste d'Arnobat offrit d'ailleurs une petite brochure intitulée *Le Philosophe ami de tout le monde* (1760), qui se voulait en apparence une tentative de conciliation entre les deux camps, mais se révélait à la lecture une apologie de la pièce de Palissot : en évoquant la critique que ce dernier fit des Rousseau, Diderot et Helvétius, il demande d'abord si c'était un crime « de poursuivre sans ménagement, je ne dis pas les auteurs, toujours respectables, de ces systèmes, mais leurs systèmes, parce qu'ils sont pernicieux²⁰⁴ ? » En poursuivant son raisonnement, il en arrive à la conclusion que si un jour « l'autorité des juges ne pouvait mettre un frein à la licence de ces

²⁰² Jean-Claude Bonnet, *Naissance du Panthéon : essai sur le culte des grandes hommes*, Paris, A. Fayard, coll. « L'esprit de la cité », 1998, p. 10.

²⁰³ Olivier Ferret, « Mises en scènes satiriques des Encyclopédistes : autour de la querelle des *Philosophes* de Palissot », dans *Le Philosophe sur les planches : l'image du philosophe dans le théâtre des Lumières : 1680-1815*, ouvr. cité, p. 126.

²⁰⁴ Louis Coste d'Arnobat, *Le Philosophe ami de tout le monde*, dans *La Comédie des philosophes et autres textes*, ouvr. cité p. 171

hardis législateurs, il serait nécessaire, essentiel, indispensable de livrer leurs opinions aux poètes comiques, seuls en droit de les corriger ou de les contenir par la crainte du ridicule²⁰⁵ ». Avec cette conception renouvelée de la comédie antique, nous dit Ferret, le théâtre deviendrait en quelque sorte un « tribunal qui expose les coupables à la risée publique, et érige le public en juge²⁰⁶ ». Mais s'il est vrai, comme il l'ajoute plus loin, que le théâtre eût pour fonction en 1760 de présenter des pièces qui avaient « pour effet d'exacerber, dans le sein du public, des passions haineuses sans lui permettre d'en opérer une quelconque purgation²⁰⁷ », force est alors de constater que l'on s'est bousculé aux portes de la Comédie Française, le soir de la première, moins avec le sentiment d'une quelconque responsabilité civique, mais plutôt dans l'espérance malicieuse d'entendre des attaques directes contre des écrivains vivants – signe avant-coureur, peut-être, de la disparition prochaine de la République des Lettres.

II- La Querelle des Anciens et des Modernes au temps de la Terreur

La période qui sépare la première représentation de la comédie *Les Philosophes* de la Convocation des États généraux verra, de fait, les philosophes des Lumières et leurs adversaires débattre sur une multitude de questions, parfois en respectant le ton que commande l'idéal d'honnêteté, parfois en empruntant les accents du discours agonique. Mais dans un cas comme dans l'autre, ces débats d'idées seront le plus souvent animés, puisqu'ils mettent en cause davantage que des opinions personnelles : de fait, c'est également la quête d'un certain ascendant culturel qui est en cause – la nomination des sièges dans les différentes

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ Olivier Ferret, « Mises en scènes satiriques des Encyclopédistes : autour de la querelle des *Philosophes* de Palissot », art. cité, p. 123.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 126.

Académies étant soumise dans les deux camps à un calcul stratégique. À partir des années 1760, la tension est de plus en plus palpable entre l'Église, dont la mission est de reconduire un message religieux respectant l'orthodoxie chrétienne, et les philosophes qui auront à cœur, à la suite de Pierre Bayle, de concevoir une éthique citoyenne hors de son giron : c'est ainsi la question du fondement de la morale qui sera logiquement placée « au cœur de la vive polémique à laquelle se livrent les apologistes et écrivains des Lumières. En elle, chacun des deux camps croit tenir l'arme décisive qui lui permet de triompher en réduisant à néant toute l'argumentation adverse²⁰⁸ ». Avant de considérer dans le troisième chapitre la manière dont s'énonce – encore une fois en vertu de lieux topiques spécifiques – l'argumentation antiphilosophique relative aux questions touchant la morale, nous examinerons d'abord la façon dont le discours contre-révolutionnaire maistrien parvient à réaliser la synthèse des différents concepts que nous avons glosés jusqu'ici, afin de rendre compte de la Terreur révolutionnaire : l'auteur des *Soirées de Saint-Petersbourg* y mobilise, de fait, le providentialisme, qui prend sa source dans l'Antiquité chrétienne ; l'idée classique de sublime – revisitée par Burke – tributaire de l'univers classique des Anciens ; l'appel au retour de la Monarchie, qui trouve sa légitimation dans l'Antiquité gauloise.

Joseph de Maistre, fameux penseur de la contre-révolution, s'est rendu célèbre grâce à un ouvrage intitulé *Considérations sur la France*, qu'il fit paraître en 1797. Dans ces *Considérations*, publiées en pleine crise révolutionnaire, il tente à l'instar de nombre de ses contemporains de comprendre les événements qui secouent la France depuis près d'une décennie. Contre-révolutionnaire et ardent défenseur du catholicisme, il croit d'une part au retour de la Monarchie et, d'autre part, au rôle essentiel de Dieu dans cette restauration. Voici en quels

²⁰⁸ Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989, p. 13.

termes Maistre prophétise la marche de la contre-révolution, après avoir peint les agitations et les violences dont la France est témoin :

François, c'est au bruit des chants infernaux, des blasphèmes de l'athéisme, des cris de mort et des longs gémissements de l'innocence égorgée ; c'est à la lueur des incendies, sur les débris du trône et des autels arrosés par le sang du meilleur des Rois et par celui d'une foule innombrable d'autres victimes ; c'est au mépris des mœurs et de la foi publique, c'est au milieu de tous les forfaits, que vos séducteurs et vos tyrans ont fondé ce qu'ils appellent *votre liberté*.

C'est au nom du DIEU TRÈS GRAND ET TRÈS BON, à la suite des hommes qu'il aime et qu'il inspire, et sous l'influence de son pouvoir créateur, que vous reviendrez à votre ancienne constitution, et qu'un Roi vous donnera la seule chose que vous devriez désirer sagement, la *liberté par le Monarque*²⁰⁹.

Plus loin, Maistre résume à nouveau la façon dont il envisage le retour à la Monarchie dans cette formule célèbre : « Enfin, c'est ici la grande vérité dont les François ne sauroient trop se pénétrer : le rétablissement de la Monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la Révolution*²¹⁰ ». Ces deux passages montrent de façon exemplaire en quoi consisteront le style, le ton et les principaux thèmes des *Considérations sur la France* : d'abord, le caractère indubitablement religieux de l'ouvrage, sur lequel se fonde la pensée contre-révolutionnaire de Maistre ; ensuite, dans son écriture, l'influence indéniable d'une rhétorique du sublime, qui se manifeste par exemple dans l'emploi de tableaux énergiques et terrifiants – Maistre présentant le spectacle de la Révolution « à la lueur des incendies », « des chants infernaux », « des cris de mort et des longs gémissements de l'innocence égorgée ». Brillamment analysé par Antoine Compagnon dans un récent ouvrage, le style maistrien est en outre largement tributaire d'une rhétorique de l'oxymore, de l'antimétabole – en fait, de manière générale, d'une éloquence s'inspirant de toutes les figures de l'opposition.

²⁰⁹ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, dans *Écrits sur la Révolution*, éd. Jean-Louis Darcel, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1989, p. 179.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 201.

L'emploi de ce type de figures est à la base des effets de sublime de la prose contre-révolutionnaire de Joseph de Maistre, qui lui-même prend sa source dans une lecture providentialiste de l'histoire. Mais afin de bien appréhender cette esthétique, il convient d'abord de considérer la manière dont le philosophe Edmund Burke avait conceptualisé cette idée même de sublime dans son ouvrage de 1757 intitulé *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* – cet ouvrage constituant une influence majeure dans la pensée et l'esthétique maistriennes. Il s'agira en fait de montrer comment le texte de Burke sur le sublime – et les importants infléchissements qu'il a apportés à cette notion, notamment en regard du *Traité du sublime* du Pseudo-Longin – a pu aider Maistre à comprendre, à peindre et à traduire le phénomène révolutionnaire, événement qui, malgré les horreurs, est marqué au sceau de l'admiration dans les *Considérations sur la France*.

Le sublime burkien et l'idée de terreur

L'étonnante fécondité des rapports que la philosophie des Lumières entretient avec le discours esthétique, dans la France et l'Angleterre du XVIII^e siècle, s'exprime au mieux dans la *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* du philosophe irlandais Edmund Burke. Premier ouvrage d'importance qu'il donne au public²¹¹, la *Recherche* connaîtra une fortune considérable²¹². Les théories qui y sont développées, comme le rappelle Denis Mellier, « naissent dans le contexte d'une modification du goût, alors que la sensibilité

²¹¹ *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* est publié pour la première fois le 21 avril 1757, alors que Burke n'est âgé que de vingt-huit ans.

²¹² Baldine Saint Girons affirme en effet que « l'ouvrage connut un prompt succès. Durant trente ans, une nouvelle édition de la *Recherche* parut en moyenne tous les trois ans ! La première traduction française, œuvre de l'abbé L. A. des François, date de 1765 ; quant à la première traduction allemande, Lessing songea à l'écrire, mais c'est finalement C. Garve qui la donna en 1773 » ; Baldine Saint Girons, « Avant-propos » à la *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990, p. 11.

cherche une alternative aux formes du classicisme, à ses discours et à ses représentations²¹³ ». Et de fait, la critique a depuis longtemps considéré les théories de Burke comme « une sorte d'hypotexte de la terreur gothique²¹⁴ », voire de la fascination qu'exercera généralement la terreur, dans la seconde moitié du siècle. L'étude du sublime à laquelle s'attache Burke dans son ouvrage confèrera en outre une certaine valeur à cette idée de terreur, ce qui était impensable dans les cadres du classicisme : à partir de Burke, la culture reconnaîtra cependant en elle une possible « catégorie esthétique et une expression de la sensibilité²¹⁵ ». Mais si sa réflexion, comme nous le verrons, est novatrice sur plusieurs points, l'on aurait pourtant tort de négliger l'apport de la tradition à sa pensée. En examinant rapidement les principales idées contenues dans la traduction du *Traité du sublime* du Pseudo-Longin par Boileau – dont l'influence est fondamentale dans toute réflexion sur le sublime, jusqu'à aujourd'hui – nous serons en mesure de voir quels infléchissements Burke apporte à la tradition, et aussi comment il s'en inspire. Boileau²¹⁶ insiste d'abord sur la différence fondamentale entre le style sublime et le sublime, qui est

[...] cet extraordinaire et ce merveilleux qui frappe dans le discours, et qui fait qu'un ouvrage *enlève, ravit, transporte*. Le style sublime veut toujours de grands mots ; mais le sublime se peut trouver dans une seule pensée, dans une seule figure, dans un seul tour de paroles. Une chose peut être dans le style sublime, et n'être pourtant pas sublime [...]²¹⁷.

Si l'on peut déjà déduire que le sublime, qui a la faculté d'« enlever », de « ravir » et de « transporter », dépasse le domaine de la stylistique, l'on pourra aussi remarquer qu'il semble

²¹³ Denis Mellier, *L'écriture de l'excès : fiction fantastique et poétique de la terreur*, Paris, H. Champion, coll. « Bibliothèque de littérature générale et comparée », 1999, p. 174.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 205.

²¹⁶ Fidèle au principe rhétorique d'*inventio*, Boileau nous avertit dans sa « Préface » que l'on ne doit pas s'attendre à « trouver ici une version timide et scrupuleuse des paroles de Longin. Bien que je me sois efforcé de ne me point écarter en pas un endroit des règles de la véritable traduction, je me suis pourtant donné une *honnête liberté*, sur-tout dans les passages qu'il rapporte. *J'ai songé qu'il ne s'agissoit pas simplement de traduire Longin, mais de donner au public un traité du sublime qui pût être utile* ». Pour cette raison, nous parlerons dans la suite du texte de Boileau et de son influence, plutôt que de celle de Longin. Nicolas Boileau, *Traité du sublime*, dans *Œuvres de Boileau*, éd. Jean-Augustin Amar Du Rivier, Paris, Lefèvre, 1821, p. 8 ; nous soulignons.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 10 ; nous soulignons.

aussi excéder le domaine de la rhétorique, car, précise Boileau, le sublime « ne persuade pas proprement, mais il ravit, il transporte, et produit en nous une certaine admiration, mêlée d'étonnement et de surprise, qui est tout autre chose que de plaire seulement, ou de persuader²¹⁸ ». Ces deux extraits du *Traité* sont peut-être ceux que l'on cite le plus volontiers, quand on veut définir le sublime ; il faut pourtant remarquer que l'auteur s'attache alors à l'effet que celui-ci produit : or, la plus grande partie du *Traité* repose plutôt sur la « fabrique » du sublime, ainsi que les qualités que l'orateur doit posséder pour l'atteindre.

La *sublimité*, peut-on résumer schématiquement avec Boileau, réside soit dans la force d'une pensée, soit dans la trace d'une grande passion, de l'enthousiasme qui est « cette véhémence naturelle qui touche et qui émeut²¹⁹ ». Boileau résumera à merveille en quoi consiste le sublime de pensée, en disant qu'il s'agit du « son que rend une grande âme²²⁰ » ; quant à la passion dans le discours, c'est une espèce « de fureur noble qui anime l'oraison, et qui lui donne un feu et une vigueur toute divine²²¹ ». Un apport important du texte de Boileau dans la réflexion sur le sublime réside donc dans la place qu'il confère à la subjectivité sensible dans la fabrique du texte ; les figures de style consistent précisément à marquer la passion qui anime l'orateur : il dira par exemple de l'hyperbate qu'elle porte en elle « le caractère véritable d'une passion forte et violente²²² ». Au XVIII^e siècle, le changement de sensibilité en matière d'esthétique est justement tributaire de la place désormais centrale qu'occupe le sentiment de l'individu.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 35-36.

²²⁰ *Ibid.*, p. 39.

²²¹ *Ibid.*, p. 38.

²²² *Ibid.*, p. 104.

L'abbé Dubos, sous l'influence du sensualisme qui se répand en France, remarquera d'emblée que l'expérience esthétique, qui est d'abord et avant tout sensible, consiste en un « plaisir sensible » dont le caractère peut être paradoxal :

On éprouve tous les jours que les vers & les tableaux causent un plaisir sensible ; mais il n'en est pas moins difficile d'expliquer en quoi consiste ce plaisir qui ressemble souvent à l'affliction, & dont les symptômes sont quelquefois les mêmes que ceux de la plus vive douleur. L'art de la poésie & l'art de la Peinture ne sont jamais plus applaudis que lorsqu'ils ont réussi à nous affliger²²³.

L'on peut déjà remarquer un premier déplacement par rapport à Boileau : nous ne nous trouvons plus du côté de la « fabrique », mais de la « réception » : en effet, la réflexion de Dubos s'articulera moins sur la façon dont s'invente le Beau, que sur la manière dont il sera ressenti. L'on remarquera aussi que la nature de ce plaisir est pour le moins paradoxale : la peinture et la poésie « ne sont jamais plus applaudis que lorsqu'ils ont réussi à nous affliger ». Après avoir expliqué que l'âme, par sa nature, a besoin d'être animée, Dubos écrit que l'homme cherchera les occupations ou les spectacles qui sont propres à la remuer. Toutefois, ceux qui l'animent le plus vivement – comme le supplice d'un homme, par exemple – ne vont pas sans quelque conséquence fâcheuse :

[...] on devrait prévoir néanmoins, supposé qu'on ne le sçut pas déjà par son expérience, que les circonstances du supplice, que les gémissemens de son semblable, feront sur lui, malgré lui-même, une impression durable qui le tourmentera longtems avant que d'être pleinement effacée [...] ²²⁴.

Dubos constate donc la nécessité pour l'âme d'être en action, mais aussi les effets néfastes d'un spectacle terrifiant ; aussi l'un des buts de l'art et de l'esthétique sera-t-il de pallier ces mauvais effets : « [...] l'art ne pourroit-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plûpart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable²²⁵ ? » Et de fait, les productions

²²³ Abbé Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, ouvr. cité, p. 1.

²²⁴ *Ibid.*, p. 13.

²²⁵ *Ibid.*, p. 26.

que nous offre l'art de la peinture et de la poésie excitent en nous des passions qui sont de la même nature que celles que les objets imités auraient eux-mêmes excités en nous ; toutefois, ces « passions artificielles », ou « phantômes de passions » n'en ont pas la même force : aussi pouvons-nous alors jouir « de notre émotion, sans être allarmés par la crainte qu'elle dure trop long-tems. [...] l'affliction n'est, pour ainsi dire, que sur la superficie du cœur [...] »²²⁶. Or, les principales idées de l'ouvrage de Burke prendront donc appui, d'une part, sur la tradition du sublime – et plus particulièrement la traduction du *Traité* du Pseudo-Longin par Boileau – et d'autre part, sur le changement de paradigme en matière d'esthétique, où la réception de l'œuvre d'art et le sentiment de l'individu prendront désormais le pas sur sa « fabrique », c'est-à-dire sur toute une tradition classique tournée vers les poétiques et les règles.

Ébauche d'une « théorie des passions »

Si l'on voit se profiler chez Boileau l'idée selon laquelle les passions et la subjectivité sensible sont des matériaux de choix dans la fabrique du texte, Burke, pour sa part, embrassera définitivement le nouveau courant esthétique qui se dessine au XVIII^e siècle, déplorant d'emblée l'« absence d'une théorie exacte des passions ou d'une connaissance de leurs sources véritables »²²⁷. Burke se situe ainsi dans la même ligne de pensée que Dubos, qui appelait de ses vœux « Un livre qui, pour ainsi dire, déploierait le cœur humain dans l'instant où il est attendri par un poème » : un tel ouvrage, assure-t-il, « donneroit des vûes très-étendues & des lumières justes à nos Artisans sur l'effet général de leurs ouvrages, qu'il

²²⁶ *Ibid.*, p. 30-31.

²²⁷ Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, ouvr. cité, p. 49.

semble que la plupart d'entre'eux aient tant de peine à prévoir²²⁸ ». Burke reprendra la même image à son profit :

[...] pour influencer sur [les passions] d'une manière délicate ou pour bien juger d'un ouvrage destiné à les susciter, il faut que nous sachions les limites exactes de leurs multiples juridictions, que nous les poursuivions à travers la diversité de leurs opérations et que nous pénétrions dans notre for intérieur et dans les parties de notre nature qui peuvent paraître inaccessibles.

Quod latet arcana non enarrabile fibra [Ce qui se cache, indicible, dans les fibres secrètes (du cœur²²⁹).]

L'emploi de cette image devait presque aller de soi pour Burke : en plus du souhait exprimé par Dubos d'un ouvrage où l'on « déploierait le cœur humain dans l'instant où il est attendri par un poème », il faut également rappeler que les auteurs qui se penchaient sur la question du sublime disaient souvent, après Quintilien, que cet organe était à la source du sublime – celui-ci ayant écrit, on l'a vu plus tôt, « *pectus est quod disertos facit* ». Si l'on sait depuis longtemps que le cœur produit le sublime, on veut maintenant en avoir une meilleure connaissance.

Pour y arriver, Burke refuse toute méthode *a priori* : l'enquête empirique qu'il décide de mener dans sa *Recherche* est ainsi au croisement des domaines de l'esthétique et de la philosophie. Dans la première partie de l'ouvrage, il observe à la suite du philosophe John Locke que l'on peut réduire nos sensations à deux idées simples : la douleur et le plaisir. Or, il constate que l'on confond souvent les plaisirs positifs avec les « délices » (*delight*), qui consistent en l'éloignement de la douleur ou de la peur. Les passions relatives à la conservation de soi, qui tournent essentiellement autour de la peur et de l'idée de danger, sont à la source de ces sensations paradoxales : aussi sont-elles

[...] simplement douloureuses quand leurs causes nous affectent immédiatement ; elles sont délicieuses quand nous avons une idée de douleur et de danger, sans y être actuellement exposés ; ce *délice*, je ne l'ai

²²⁸ Abbé Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, ouvr. cité, p. 4.

²²⁹ Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, ouvr. cité, p. 94.

pas nommé plaisir, parce qu'il dépend de la douleur, et parce qu'il diffère suffisamment de toute idée de plaisir positif. Tout ce qui l'excite, je l'appelle *sublime*. Les passions relatives à la conservation de soi sont les plus fortes de toutes les passions²³⁰.

Deux conditions sont donc nécessaires afin d'éprouver ce sentiment de « délice » : d'abord il faut que les objets qui le causent – en « menaçant notre existence » – soient à une certaine *distance*, sinon ils ne font que nous affliger ; il faut aussi que nous éprouvions de la sympathie pour la ou les personnes victimes de cette menace – comme le supplicié dont parlait Dubos. Afin d'illustrer son propos, Burke rappelle précisément à ses lecteurs le souvenir d'un supplice récent, celui de Damiens : assister à son tourment est pour le commun des mortels une expérience fort éloignée de tout délice, car « lorsque le danger ou la douleur serrent de trop près, ils ne peuvent donner aucun délice et sont simplement terribles²³¹ ». Le mouvement naturel et mécanique de sympathie est le seul qui est alors possible : nous prenons intérêt à son malheur, sommes émus comme de la même manière que lui, en un mot, « nous ne pouvons jamais supporter de rester spectateurs indifférents de presque tout ce qu'il [...] souffre²³² ». La *représentation* du supplice de Damiens, en revanche, peut être délicate, à cause de la distance qu'introduit cette même représentation. Burke donne un peu plus loin l'exemple de la tragédie : il argue de la même façon que l'imitation des malheurs des grands personnages mis en scène « n'est jamais si parfaite que nous ne puissions percevoir qu'il s'agit d'une imitation ; et c'est d'après ce principe que nous éprouvons du plaisir²³³ ». L'imitation, par nature imparfaite, crée une distance entre le spectateur et l'événement représenté : les passions qui agitent le spectateur sont donc réelles, mais, pour reprendre les termes de Dubos, ce sont des « phantômes de passions », aussi leurs effets ne

²³⁰ *Ibid.*, p. 92.

²³¹ *Ibid.*, p. 80.

²³² *Ibid.*, p. 84.

²³³ *Ibid.*, p. 87.

peuvent être fâcheux. Ainsi, après avoir exposé sa théorie des passions, Burke consacrera ensuite la seconde partie de son œuvre spécifiquement au sublime, et la troisième à la beauté.

Sublime, terreur et obscurité

Notre philosophe considère donc comme sublime tout ce qui, dans l'art ou dans la nature, excite en nous le sentiment de délice. Ce dernier naît, on l'a vu, des passions relatives à la conservation de soi : aussi Burke va-t-il énoncer comme principe que la peur, « étant l'appréhension de la douleur ou de la mort, [...] agit d'une manière qui ressemble à la douleur véritable. C'est pourquoi tout ce qui est terrible pour la vue est également sublime [...]. La terreur est en effet dans tous les cas possibles, d'une façon plus ou moins manifeste, le principe essentiel du sublime²³⁴ ». Remarquons au passage que Burke veut sans doute signifier que l'« appréhension » de la douleur, puisqu'elle « ressemble » à la douleur véritable, renvoie *mutatis mutandis* à l'idée de distance, nécessaire au délice. On constate aussi pour cette raison que l'effet du sublime, chez Burke, diffère passablement de celui de Boileau : la passion qu'il cause chez le premier est « l'étonnement (*astonishment*), c'est-à-dire un état de l'âme dans lequel tous ses mouvements sont suspendus par quelque degré d'horreur²³⁵ ». L'effet du sublime relève proprement des passions, du corps sensible ; chez Boileau, en revanche, on ne retrouve rien qui s'apparente à la peur, encore moins à la menace contre l'intégrité de l'individu : la parole sublime « élève l'âme, et lui fait concevoir une plus haute opinion d'elle-même, la remplissant de joie et de je ne sais quel noble orgueil, comme si c'étoit elle qui eût produit les choses qu'elle vient simplement d'entendre²³⁶ ». Contrairement à Boileau, les passions que suscite le sublime burkien n'ont pas à être « nobles » : les idées

²³⁴ *Ibid.*, p. 98-99.

²³⁵ *Ibid.*, p. 97.

²³⁶ Nicolas Boileau, *Traité du sublime*, ouvr. cité, p. 33-34.

qu'elles amènent ne remplissent pas l'individu de joie, mais provoquent plutôt chez lui le sentiment de la terreur, liée à l'instinct de conservation.

La place centrale qu'occupaient les figures, chez Boileau, s'explique d'une part par l'importance qu'il accorde aux pensées nobles et aux grandes passions qui font, chez lui, le sublime : si une pensée est élevée, la figure doit venir traduire cette pensée ; si une passion est forte, le langage doit en porter la trace. Burke, pour sa part, ne recensera pas des figures qui peuvent marquer l'empreinte d'une passion, puisque la conception qu'il se fait du sublime ne comporte aucun arrière-plan néo-stoïcien : elle est étrangère à la grandeur des pensées, il ne s'agit pas chez lui du « son que rend une grande âme ». La nouvelle sensibilité esthétique qui se développe au XVIII^e siècle, il faut le rappeler, s'ancre désormais dans l'effet provoqué chez l'individu. Burke ne fera donc pas une liste des figures qui peuvent traduire une grande pensée et une grande passion : mais, en revanche, « s'il est une essence terrifiante du sublime, il est également de nombreuses conditions particulières qui le réalisent²³⁷ ». Burke analysera donc par la suite les différentes conditions qui peuvent engendrer un effet de sublime : l'obscurité, l'idée de pouvoir, de privation, le vaste, l'infini, la difficulté, la magnificence, la soudaineté, etc. Prenons pour premier exemple l'idée de pouvoir : le philosophe nous demande quel est notre sentiment, lorsque nous sommes en présence d'un homme ou d'un animal d'une très grande force : « Pensez-vous que cette force vous sera de quelque utilité, de quelque soulagement, de quelque plaisir, ou d'un avantage quelconque ? Non, l'émotion que vous ressentez est la crainte que cette force énorme ne soit employée à la rapine et à la destruction²³⁸ ». Ce pouvoir, cette force, lorsqu'ils peuvent menacer notre vie, occasionnent automatiquement la peur, et du coup un sentiment sublime. Quant à la première condition du sublime que Burke évoque (l'obscurité), elle semble particulièrement

²³⁷ Denis Mellier, *L'écriture de l'excès : fiction fantastique et poétique de la terreur*, ouvr. cité, p. 192.

²³⁸ Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, ouvr. cité, p. 108.

importante chez lui, et elle l'est effectivement dans la réflexion générale sur le langage dans le dernier tiers du XVIII^e siècle : l'obscurité, qui connaîtra de fait une grande promotion, d'abord chez les romanciers gothiques, éclate en plein cœur des Lumières²³⁹. Ce qui consiste en une simple « condition » du sublime, pour l'auteur de la *Recherche*, deviendra alors un « motif » artistique important. Burke explique pour sa part, dans la *Recherche*, que « C'est notre ignorance des choses qui cause toute notre admiration et qui excite principalement nos passions. La connaissance et l'habitude font que les causes les plus frappantes ne nous touchent que légèrement²⁴⁰ » ; il ajoute, un peu plus loin : « la grandeur peut difficilement frapper l'esprit, si elle ne se rapproche pas en quelque sorte de l'infini ; ce qui ne saurait arriver quand on perçoit des bornes. Or, saisir un objet distinctement et en percevoir les bornes est une seule et même chose²⁴¹ ». En présence d'un même danger, notre frayeur sera plus grande si nous nous retrouvons dans l'obscurité, puisque nous ignorons, précisément, l'étendue et le pouvoir de la chose qui nous menace ; au contraire, lorsque nous avons une idée claire du danger, lorsqu'il est mis en lumière, en un mot, quand on peut en discerner les frontières, il paraît alors moins effrayant.

Sublime et langage

Après avoir énuméré, dans la troisième partie, les conditions qui peuvent nous amener à des sentiments relatifs au beau – d'abord et avant tout le lisse (*smoothness*), ensuite la variation progressive, la délicatesse, la beauté dans la couleur, la grâce, le beau dans le tact,

²³⁹ Mellier remarque toutefois, avec justesse, que « les analyses des mécanismes en jeu dans les effets sublimes – ici, dans la poésie de Milton, là, dans l'architecture – vont offrir la possibilité pour l'écriture gothique de réinterpréter l'*Enquête* comme une poétique. [...] Paradoxalement, ce que retient le romancier gothique à la lecture de l'*Enquête*, c'est le caractère rhétorique et la facticité des effets terrifiants : il y apprend moins que le sombre fait peur, que les conditions pour figurer le sombre dans sa fiction » ; Denis Mellier, *L'écriture de l'excès : fiction fantastique et poétique de la terreur*, ouvr. cité, p. 192.

²⁴⁰ Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, ouvr. cité, p. 103.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 105-106.

etc. –, et être revenu un peu plus longuement dans la quatrième sur les causes physiologiques de la terreur, Burke arrive à une cinquième et ultime partie, qu'il consacre à la question des mots et du langage. Presque rendu au terme de l'ouvrage, où il avait généralement offert des exemples picturaux et visuels pour illustrer son propos, l'auteur de la *Recherche* affirme pourtant ceci :

Mais, pour les mots, il me semble qu'ils nous affectent d'une manière tout autre que les objets naturels, la peinture ou l'architecture ; *leur pouvoir d'exciter les idées du sublime et du beau est pourtant égal et parfois supérieur* ; rechercher la manière dont ils éveillent ces émotions ne sera donc pas inutile²⁴².

En quoi peut consister ce « pouvoir » des mots, qui peuvent « exciter les idées du sublime » de façon égale ou parfois même supérieure aux objets visuels ? Souvenons-nous encore une fois que l'esthétique burkienne est tournée vers l'effet à produire sur l'auditeur ; or, quels sont les effets des mots sur ce dernier ? Il s'agit du son, de l'image et de « l'*affection* de l'âme produite par l'un des effets précédents ou par les deux réunis²⁴³ ». Cette constatation amène Burke à formuler un premier paradoxe : il affirme que la force de la poésie ne consisterait pas tant dans le pouvoir qu'elle a de susciter des images sensibles, par l'imitation, que de « toucher par la sympathie [...] et de faire voir l'effet des choses sur l'esprit de l'orateur et des auditeurs plutôt que d'en présenter une idée claire²⁴⁴ ». Les mots servent moins à la *communication* d'une pensée qu'à l'*expression* d'une passion.

À la fin du XVII^e siècle, l'on retrouvait déjà chez Boileau cette double possibilité, ou bien d'exprimer une passion, ou bien de communiquer une pensée. Il serait toutefois prématuré de conclure qu'au XVIII^e, à cause du sensualisme, toute réflexion sur le sublime se tournera uniquement vers l'expression d'une passion : en France, la position d'un

²⁴² *Ibid.*, p. 203.

²⁴³ *Ibid.*, p. 206.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 213.

Marmontel sera aux antipodes de celle du philosophe irlandais. Chez l'auteur des *Éléments de littérature*, toute énergie semble déniée à la parole : aussi « le seul mérite du style est de ne pas les affaiblir [les pensées], de ne pas nuire à l'effet qu'elles produiraient seules si les âmes se communiquaient sans l'entremise de la parole [...]. Le *sublime* n'est pas dans les mots : l'expression y peut nuire sans doute, mais elle n'y ajoute jamais²⁴⁵ ». La qualité première du langage, dans cette conception classique, sera évidemment la *clarté* : les mots ne doivent pas venir « parasiter » les idées (*res*) que l'on veut faire entendre²⁴⁶. Michel Delon a bien remarqué les limites de cette conception : si la « transparence de la langue » demeurera toujours fondamentale,

certains explorent prudemment tout ce que n'épuise pas un schéma étroitement rationaliste de la communication. Les notions de *je ne sais quoi* et de sublime illustrent ce travail interne au classicisme. [...] le sublime [...] désigne une brusque libération de l'énergie qui devient le principe fondamental de la communication dans une perspective sensualiste²⁴⁷.

L'expression d'une passion ne peut donc, semble-t-il, s'accommoder d'une formulation qui soit trop claire ; au contraire, un peu d'obscurité nous donnera davantage à penser, comme on l'a vu précédemment : « il y a dans la nature des raisons pour lesquelles une idée obscure, convenablement rendue, doit affecter davantage qu'une idée claire. C'est notre ignorance des choses qui cause toute notre admiration et qui excite principalement nos passions²⁴⁸ ». Si, chez Boileau, la « marque infaillible du sublime, c'est quand nous sentons qu'un discours nous laisse beaucoup à penser », chez Burke la marque du sublime c'est quand une œuvre nous laisse beaucoup à imaginer et à ressentir. Celui-ci conclut donc son traité en répondant à la question qu'il s'était faite au début de la cinquième partie, à savoir : « comment les mots

²⁴⁵ Jean-François Marmontel, « Sublime », dans *Éléments de littérature*, ouvr. cité, p. 1064-1065.

²⁴⁶ Michel Delon nous dit en effet que pendant une bonne partie du XVIII^e siècle, la clarté demeure « le caractère le plus enviable d'une langue, ou plutôt l'absence de caractère, la neutralité qui permet à l'écrivain de s'adapter à tous les genres et à tous les sujets » ; Michel Delon, *L'idée d'énergie en France au tournant des Lumières (1770-1820)*, ouvr. cité, p. 63-64

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 65 et 74.

²⁴⁸ Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, ouvr. cité, p. 103.

peuvent éveiller les passions qui se rapportent à des objets réels sans représenter clairement ces derniers » :

Nous éprouvons cette difficulté parce que, dans nos observations sur le langage, nous ne distinguons pas suffisamment entre une *expression claire* et une *expression énergique*. [...] La première concerne l'entendement, la seconde se rapporte aux passions. L'une décrit la chose telle qu'elle est, l'autre telle qu'on la sent. [...] Par la contagion des passions, nous nous enflammons alors d'un feu qui brûle déjà dans un autre²⁴⁹.

Les idées de force et d'énergie du langage, de véhémence, de sympathie, de *je ne sais quoi* et enfin de sublime montrent de façon exemplaire que, si « l'exacte imitation de la nature n'appelle que consommation passive²⁵⁰ », en revanche le sublime vient provoquer celui à qui l'on s'adresse, suppose un appel à son imagination. Le sublime de Burke constitue donc, dans une certaine mesure, un moyen de transcender l'indicible et l'irreprésentable des passions.

*Émergence de l'obscurité dans les Lumières :
du sublime de Burke au sublime révolutionnaire*

La conception burkienne du sublime, toujours voisine de la terreur et souvent liée à l'obscurité, était assurément familière à Joseph de Maistre : il apparaît donc approprié d'envisager les *Considérations sur la France* à l'aune du sublime, celles-ci étant précisément nées en réaction à la Révolution et au régime de la Terreur (1793-1794). Si Burke s'attachait à l'étude de ce concept, en 1757, c'était pour conférer une certaine valeur esthétique à l'idée de terreur, grande lacune que l'on ne pouvait combler en demeurant dans les cadres de la pensée classique ; Jean-Louis Darcel observe ainsi qu'en 1797,

C'est la Terreur, irruption de l'irrationalité dans l'histoire, rompant avec les possibilités de l'intelligibilité, qui a fait de Maistre l'écrivain du [...] sublime. [...] Le sublime est pour lui la seule manière rhétorique de saisir

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 216-217 ; nous soulignons.

²⁵⁰ Michel Delon, *L'idée d'énergie en France au tournant des Lumières (1770-1820)*, ouvr. cité, p. 115.

la *transcendance*, de dévoiler le sens caché de la Révolution, tel qu'il en a eu l'illumination²⁵¹.

Maistre eut effectivement une « illumination » quand il interpréta le désordre apparent des événements révolutionnaires comme l'évidente action d'une volonté supérieure, celle de la Providence :

[...] jamais l'ordre n'est plus visible, jamais la Providence n'est plus palpable que lorsque l'action supérieure se substitue à celle de l'homme et agit toute seule : c'est ce que nous voyons dans ce moment. [...] On a remarqué avec grande raison que la Révolution française mène les hommes plus que les hommes ne la mènent²⁵².

Maistre envisage donc la Révolution comme un instrument de la volonté divine, qui est au-dessus des hommes : il est donc impossible d'arrêter le mouvement des événements qu'elle a décidés.

Le châtement que subissent les Français peut alors s'expliquer de bien des manières : une des raisons principales, pour Maistre, est qu'ils sont responsables de la mort de Louis XVI, crime qui touche la nation en entier : « [...] [T]ous les crimes nationaux contre la souveraineté sont punis sans délai et d'une manière terrible. C'est une loi qui n'a jamais souffert d'exception²⁵³ ». La seconde est que la France avait un rôle important à tenir au sein de l'espace européen, et qui était d'être à « la tête du système religieux²⁵⁴ ». Toutefois, écrit-il, « [...] comme [la France] s'est servie de son influence pour contredire sa vocation et démoraliser l'Europe, il ne faut pas être étonné qu'elle y soit ramenée par des moyens terribles²⁵⁵ ». Il s'agit là à l'évidence d'une charge contre la philosophie des Lumières. Tout comme la majorité des penseurs contre-révolutionnaires, Maistre voyait en elle la cause directe de la Révolution, car elle a, dit-il, « travaillé à affranchir le peuple de sa croyance

²⁵¹ Jean-Louis Darcel, « Présentation », *Écrits sur la Révolution*, ouvr. cité, p. 13-14 ; nous soulignons.

²⁵² Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ouvr. cité, p. 96.

²⁵³ *Ibid.*, p. 102.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁵⁵ *Idem.*

religieuse²⁵⁶ [...] ». À la suite de Burke, qui avait fait paraître dès 1790 des *Reflections on the Revolution in France*, Maistre accusera les philosophes d'avoir séparé l'autorité religieuse de l'autorité politique, et de s'être imaginé pouvoir « créer » *ex nihilo* une nouvelle Constitution : or, il nous avertit que si l'« homme peut tout modifier dans la sphère de son activité », en revanche « il ne crée rien : telle est sa loi, au physique comme au moral²⁵⁷ ». On sent déjà poindre chez Maistre ce qui deviendra, au XX^e siècle, chez un philosophe comme Max Horkheimer, la critique de la « raison instrumentale » des Lumières : une Constitution qui est l'ouvrage de la Raison « n'est qu'un automate, qui ne possède que les formes extérieures de la vie²⁵⁸ ».

La Révolution consistera donc en un châtement divin par lequel le royaume se verra purgé de tous ses éléments nuisibles. Cette épuration se fera, du reste, de l'intérieur : Maistre écrit par exemple qu'« On nommerait par milliers les instruments actifs de la Révolution qui ont péri d'une mort violente. C'est encore ici où nous pouvons admirer *l'ordre dans le désordre* ; car il demeure évident [...] que les grands coupables de la Révolution ne pouvaient tomber

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 141.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 150. Comme la plupart des contre-révolutionnaires, Maistre s'attaque au « philosophisme » de l'époque, qui veut faire « table rase » de l'expérience politique séculaire du royaume, en lui préférant les spéculations hasardeuses des utopistes et des nouveaux législateurs. La critique de cet esprit de système se retrouvait déjà – on l'a évoqué – dans l'œuvre de Burke, qui critiquait par exemple en ces termes le nouvel aménagement du royaume : « “Dans ce nouveau pavement de carrés dans des carrés de dix-huit lieues sur dix-huit... (il nomme ainsi les quatre vingt trois nouveaux départements, les districts, les cantons, les communes de la France moderne)... dans ces organisations et demi-organisations, on ne perçoit nul principe politique... on s'aligne seulement sur les systèmes des Empédocles et des Buffon...” Autant dire, sur une méta-physique au mauvais sens du terme, c'est-à-dire une pensée et une politique déliées de tout rapport à la réalité, soucieuses seulement de l'ordre et la mesure, visant un quadrillage général, inspirées sourdement par le projet de la “mathématique universelle” » ; Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution française*, Genève, réimpression Slatkine, 1980, p. 371-373. Chez Maistre, la critique de cette « métaphysique » politique donnera également lieu à des morceaux de bravoure qui forment autant de tableaux sublimes. Parlant de la République, il s'écrit de la sorte : « Ouvrez les yeux, et vous verrez qu'elle ne vit pas. Quel appareil immense ! quelle multiplicité de ressorts et de rouages ! quel fracas de pièces qui se heurtent ! quelle énorme quantité d'hommes employés à réparer les dommages ! Tout annonce que la nature n'est pour rien dans ces mouvemens ; car le premier caractère de ses créations, c'est la puissance jointe à l'économie des moyens : tout étant à sa place, il n'y a point de secousses, point d'ondulations » ; Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ouvr. cité, p. 149. En somme, l'idée que la philosophie du siècle est la cause de la Révolution sera commune à la majorité des contre-révolutionnaires ; à ce sujet, on lira avec profit : Darrin McMahon, « The Revolution as the realization of philosophy », *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 55-88.

que sous les coups de leurs complices²⁵⁹ ». De la même manière, le massacre des membres du clergé n'eut pas que des inconvénients : d'une part, on débarrassa le royaume de plusieurs membres de l'Église qui n'avaient jamais eu la vocation, et qui préféraient mettre à leur profit les ressources monétaires de l'institution ; d'autre part, les prêtres fidèles s'illustrèrent « par l'intrépidité avec laquelle ils surent braver les souffrances et la mort même pour la défense de leur foi²⁶⁰ ». Les conquêtes extérieures de l'armée et l'affaiblissement résultant de l'épuration à l'intérieur du pays constitueraient les deux mouvements d'assainissement du royaume ; Maistre exprime cette dynamique de façon hyperbolique dans ces lignes :

L'horreur des échafauds poussant le citoyen aux frontières alimentoit la force extérieure à mesure qu'elle annéantissoit jusqu'à la moindre résistance dans l'intérieur. Toutes les vies, toutes les richesses, tous les pouvoirs étoient dans les mains du pouvoir révolutionnaire ; et ce monstre de puissance, ivre de sang et de succès, phénomène épouvantable qu'on n'avoit jamais vu, et que sans doute on ne reverra jamais, étoit tout à la fois un châtement épouvantable pour les François et le seul moyen de sauver la France²⁶¹.

La singularité du « phénomène » révolutionnaire, de ce « monstre de puissance, ivre de sang et de succès » – et qui du coup menace l'intégrité de l'individu – entraîne à la fois une certaine forme d'*admiration*²⁶² et de *terreur* : selon Burke, rappelons-le en effet, les « passions relatives à la conservation de soi sont les plus fortes de toutes les passions ». Après ces constatations sur la Révolution, le lecteur arrive ainsi à un chapitre intitulé « La République françoise peut-elle durer ? » La réponse à la question lui apparaît alors évidente : ce gouvernement, fruit de la philosophie des Lumières, ne doit constituer qu'une étape du

²⁵⁹ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ouvr. cité, p. 103.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 110.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 106.

²⁶² La Révolution, qui revêt un caractère à la fois unique et inexplicable, doit inévitablement causer l'admiration, puisque, selon Burke, c'est « notre ignorance des choses qui cause toute notre admiration et qui excite principalement nos passions. La connaissance et l'habitude font que les causes les plus frappantes ne nous touchent que légèrement » ; Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, ouvr. cité, p. 103.

processus menant à une Monarchie régénérée – et c’est en ce sens que la Révolution est « le seul moyen de sauver la France ».

Maistre ne constatera pas seulement que la dernière décennie du siècle revêt un caractère sublime : le *spectacle* même de la Terreur semble devoir jouer un rôle important dans le processus d’assainissement du royaume. Rappelant le caractère unique de cet événement, Maistre dira que la Révolution « est *mauvaise* radicalement ; *aucun élément de bien n’y soulage l’œil de l’observateur* : c’est le plus haut degré de corruption connu ; *c’est la pure impureté*. Dans quelle page de l’histoire trouvera-t-on une aussi grande quantité de vices agissant à la fois sur le même *théâtre*²⁶³ » ? L’on retrouve dans ce passage le goût de Maistre pour l’oxymore : plus qu’un simple ornement rhétorique, il sert à exprimer l’antithèse fondamentale au cœur du processus de châtement qu’est la Révolution. Le spectacle de la « pure impureté », insoutenable pour l’observateur, est pourtant nécessaire : si certains suggèrent par exemple que le châtement de quelques grands coupables eût été suffisant, et que « tout le reste auroit [pu obtenir] grâce », Maistre rétorque que « C’est précisément ce que la Providence ne vouloit pas. Il falloit que la grande épuration s’accomplît, *et que les yeux fussent frappés*²⁶⁴ ». On doit se rappeler, au reste, de la place centrale de la vision²⁶⁵ dans la conception burkienne du sublime : le philosophe anglais écrivait, on l’a vu plus tôt, que « tout ce qui est terrible pour la vue est également sublime ».

On se doute toutefois que les « yeux frappés » par les horreurs sublimes de la Révolution n’occasionnent que des sentiments relatifs à la mort, qui doivent rapidement

²⁶³ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ouvr. cité, p. 129 ; nous soulignons.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁶⁵ Il sera par ailleurs remarquable de constater, dans les *Considérations*, toutes les occurrences où de Maistre évoque l’organe dans la vue : « le châtement des *François* [...] présente un des spectacles les plus étonnans que *l’œil humain* ait jamais contemplé » ; « aucun élément de bien n’y soulage *l’œil de l’observateur* » ; « Au milieu du bouleversement général dont nous sommes témoins, le défaut absolu d’éducation fixe surtout *l’œil inquiet* des amis de l’ordre » ; « LA GÉNÉRATION présente est témoin de l’un des plus grands spectacles qui jamais ait occupé *l’œil humain* » : dans *ibid.*, p. 113, 129, 135 et 137 ; nous soulignons.

devenir insupportables. Bien que Maistre demande où trouver « une aussi grande quantité de vices agissant à la fois sur le même *théâtre* », il est clair que la métaphore dramatique qu'il emploie n'implique ici aucun processus de distanciation par rapport aux événements. La Révolution ne se rattache donc qu'à l'idée de mort, de peur, de souffrance, en un mot : de terreur. Maistre affirme même, non sans une pointe d'humour noir, que « [...] tout François est suffisamment heureux le jour où on ne le tue pas²⁶⁶ » ! Les Français ne purent évidemment goûter aucun sentiment de délice dans cet état. Et comme l'Homme ne peut vivre ou bien dans la crainte perpétuelle de la mort, ou bien dans le fanatisme révolutionnaire, il s'ensuit que le gouvernement républicain qui en est la cause ne pourra durer toujours :

[...] l'enthousiasme et le fanatisme ne sont point des états durables. Ce degré d'éréthisme fatigue bientôt la nature humaine. [...] l'accès de fièvre l'ayant lassé, l'abattement, l'apathie, l'indifférence, succèdent toujours aux plus grands efforts de l'enthousiasme. C'est le cas où se trouve la France, qui ne désire plus rien avec passion, excepté le repos²⁶⁷.

Ce degré extrême d'« éréthisme » dans lequel vit la nation, le spectacle de la « pure impureté » dont tous sont témoins, le fait que la Révolution soit « radicalement mauvaise » culmine, pour Maistre, dans l'affirmation de son diabolisme : « Il y a dans la Révolution française un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra²⁶⁸ ». Les valeurs religieuses dont la France était jadis porteuse subissent un renversement complet qui, on l'a vu, serait à mettre au crédit de la philosophie du siècle ; si l'*ordre* qu'instaure un régime monarchique possède un caractère *divin*, en revanche, les Lumières constituent une force désorganisatrice²⁶⁹ que Maistre se plaît à « démoniser » : en attendant le retour du Christianisme, écrit-il, les lumières du XVIII^e siècle peuvent bien

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 181.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 173.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 132.

²⁶⁹ Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, ouvr. cité, p. 404.

« battre des mains et s'asseoir fièrement sur une croix renversée²⁷⁰ ». Chez l'auteur des *Considérations sur la France*, l'affrontement entre la philosophie et la religion s'incarne dans un affrontement digne du combat final entre le Bien et le Mal :

LA GÉNÉRATION présente est témoin de l'un des plus grands *spectacles* qui jamais ait occupé *l'œil humain* : c'est le combat à outrance du christianisme et du philosophisme. La lice est ouverte, les deux ennemis sont aux prises, et *l'univers regarde*²⁷¹.

Au terme de ce parcours, on aura compris que les contre-révolutionnaires Edmund Burke et Joseph de Maistre dénoncent chez les philosophes leur volonté politique de faire « table rase » de la longue expérience de l'histoire ainsi que leur « radicalité dans le traitement de ce qui ne peut être que de l'ordre de l'évolution lente ». Plus spécifiquement, l'œuvre de Maistre « présente les années qui suivent 1789 comme une révolte insensée de l'individu contre Dieu et le roi, et annonce l'inévitable restauration qui rétablira l'ordre éternel dans sa force première²⁷² ». Il reste enfin à tenter de comprendre pourquoi, selon lui, la Providence devait nécessairement « frapper les yeux » du spectacle terrible de la Révolution.

L'étude du sublime, chez Edmund Burke, avait pour but de pallier une lacune dans la réflexion esthétique à l'âge classique, soit la prise en compte dans les arts de ce qui ne relève ni du régulier, ni du plaisant, ni de l'agréable – bref, de ce qui ne relève pas du Beau. Une œuvre « laide » mais énergique, on commence à le comprendre dès le XVII^e siècle, peut causer une émotion esthétique supérieure à une œuvre belle qui respecte scrupuleusement les règles de l'art. De la même façon, le concept de sublime servira chez Joseph de Maistre à comprendre un phénomène, un événement singulier, dont ne pouvait rendre compte aucune catégorie de la pensée : le spectacle de l'horreur révolutionnaire, l'irruption terrifiante, dans

²⁷⁰ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ouvr. cité, p. 140. Remarquons au passage, avec Antoine Compagnon, que l'esprit contre-révolutionnaire et les anti-Lumières sont généralement « liés à une vision du monde inspirée par l'idée du mal » ; Antoine Compagnon, *Les antimodernes : de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, ouvr. cité, p. 17.

²⁷¹ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ouvr. cité, p. 137 ; nous soulignons.

²⁷² Michel Delon et Pierre Malandain, *Littérature française du XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 486.

l'histoire, d'une irrationalité jamais vue qui provoque un sentiment de terreur chez ceux qui en sont témoins. Mais ce défenseur de l'ordre chrétien – et de l'ordre en général – tendra à montrer qu'une volonté se manifeste derrière ces événements. Didier Masseau rappelle ainsi que les apologistes virent dans l'univers déshumanisé de la Révolution un moment d'incertitude : « hésitation et doute des conciliateurs chrétiens, sentiment d'une perte irréversible du sacré et des valeurs *transcendantes* chez les plus radicaux²⁷³ [...] ». Maistre, au rebours des apologistes du temps, veut au contraire montrer en quoi ce renversement temporaire des valeurs « transcendantes » revêt lui-même un caractère transcendant – et le « sublime, disait Jean-Louis Darcel, est pour lui la seule manière rhétorique de saisir la *transcendance*, de dévoiler le sens caché de la Révolution ». Il traduira les mouvements de cette volonté divine par le recours fréquent à des figures d'opposition. Antoine Compagnon relève par exemple que l'« oxymoron [...] illustre la dialectique sacrée du châtement et du salut : c'est le signe visible de la langue mystique, c'est l'indice de la “magnifique horreur” du providentialisme²⁷⁴ [...] ». Cette « dialectique sacrée du châtement et du salut », nous l'avons entrevue dans plusieurs expressions, par exemple quand il évoquait la présence de « l'ordre dans le désordre » et la « pure impureté » de la Révolution, ou encore dans la célèbre formule évoquée plus tôt : « le rétablissement de la Monarchie [...] ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la Révolution* ». La figure de style – ici, le chiasme – nourrit et révèle encore une fois la pensée de Maistre : celui-ci ne croit pas que la contre-révolution sera la négation de la Révolution, et que pour retourner à la Monarchie le peuple français doive subir à nouveau les mêmes souffrances : Compagnon observe cette fois que « Maistre anticipe curieusement Hegel : la contre-révolution ne sera pas la négation de la Révolution,

²⁷³ Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 411 ; nous soulignons.

²⁷⁴ Antoine Compagnon, *Les antimodernes*, ouvr. cité, p. 144.

car l'histoire est irréversible, mais son dépassement ou sa relève²⁷⁵ ». Cette écriture du paradoxe a été soulignée par la plupart des commentateurs, mais Jean-Yves Pranchère a le mérite de relever que ces

paradoxes sont chez Maistre bien plus qu'une ressource rhétorique : ils ont une valeur proprement ontologique. [...] Maistre pense par paradoxes, parce qu'il tient le réel pour essentiellement paradoxal – à un double titre : parce que le réel est inexplicablement scindé en lui-même par le « *schisme de l'être* » qu'est le mal ; parce qu'il est tout aussi inexplicablement réconcilié avec lui-même par « le gouvernement temporel de la Providence²⁷⁶ ».

Le sublime maistrien dépasse ainsi le domaine de la stylistique et de la rhétorique même, car, à l'instar de celui que théorisait Boileau, il « ne persuade pas proprement, mais il ravit, il transporte, et produit en nous une certaine *admiration*, mêlée d'étonnement et de surprise²⁷⁷ ». Le renversement de toutes les valeurs qu'engendre la Révolution touche donc également au sublime, car l'« admiration » qu'il provoque n'est pas causée par une « grande pensée » ou un « noble sentiment », mais par le « spectacle » de la Terreur : quand il aura atteint son paroxysme, la France sera enfin prête à connaître la régénération providentielle que Maistre a prophétisée. Cette idée se réclame, dans une certaine mesure, du figurisme des jansénistes ; celui-ci, on l'a vu, a animé en profondeur le discours antiphilosophique du siècle : qu'il s'agisse d'imiter les premiers chrétiens ou les auteurs de l'Antiquité profane, la convocation de la mémoire d'un moment antérieur à la corruption des siècles devait avoir pour effet la régénération des lettres ou des mœurs. Les *Considérations sur la France* n'appellent pas en revanche à l'imitation de quelque ancien, mais paraissent reposer davantage sur le travail de

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁷⁶ Jean-Yves Pranchère, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Librairie Droz, 2004, p. 28.

²⁷⁷ Nicolas Boileau, *Traité du sublime*, ouvr. cité, p. 18 ; nous soulignons.

la Providence : la contre-révolution qu'elles annoncent sera la manifestation de la volonté divine seule, car « si la Providence *efface*, c'est sans doute pour *écrire*²⁷⁸ ».

Destinée à être à « la tête du système religieux » au sein de l'espace européen, la France a rompu l'alliance entre le trône et l'autel en prêtant l'oreille aux sirènes du discours philosophique, dont l'influence funeste s'est traduite par un régicide, le crime le plus infâme qui soit. Par conséquent, l'une des particularités du discours maistrien sera sa « férocité », inhérente « au paradoxe constitutif de son providentialisme, qui oblige à identifier le mal au Bien en tant qu'instrument de Dieu et ne peut cependant renoncer à reconnaître le mal dans son caractère maléfique : en approuvant le mal (en tant qu'il est voulu par Dieu) sans cesser pour autant de le reconnaître pour le mal²⁷⁹ [...] ». Le discours des Lumières, diabolisé dans les *Considérations*, devient l'instrument même du châtiment divin.

On remarquera que cette dichotomie radicale entre, d'une part, le discours apologétique traditionnel et, d'autre part, les diverses réflexions offertes par la philosophie, est en partie le fruit d'un travail de simplification des idées auquel s'est livré l'un ou l'autre camp en présence. Darrin McMahon trace d'ailleurs une ligne de partage entre les écrits apologétiques qui sont parus jusque vers 1780, et ceux des dix dernières années de l'Ancien Régime : « *pulling together the more nuanced reflections of countless earlier apologists, this discourse radically simplified complex phenomena, providing a master narrative through which orthodox Catholics could understand the bewildering changes that seemed to be overtaking their society*²⁸⁰ ». Les philosophes sont alors cités indifféremment, comme si leurs pensées ne souffraient aucune distinction importante : la philosophie du siècle se voit ainsi limitée au seul matérialisme ; la métaphysique, au rejet pur et simple de Dieu ; la morale à l'intérêt personnel et à la recherche

²⁷⁸ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ouvr. cité, p. 111.

²⁷⁹ Jean-Yves Pranchère, *L'autorité contre les Lumières*, ouvr. cité, p. 30.

²⁸⁰ Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, ouvr. cité, p. 28.

du plaisir. En somme, les Lumières sont réduites à une caricature d'elles-mêmes, « *a composite [...] of the complex and conflicting ideas of eighteenth-century philosophy, reduced to the sum of its worst parts*²⁸¹ ». Cette stratégie eut d'heureux effets pour les antiphilosophes : en simplifiant le débat à l'extrême et en se limitant toujours au même type de dénonciations, ils se sont assurés une audience plus large, bien aise de retrouver dans ces écrits les grandes lignes d'une doxa antiphilosophique à laquelle elle était familière – et que nous aurons maintenant à examiner plus en détail.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 29.

Chapitre III

Topique morale et religion

Les fondements de la morale

Le XVIII^e siècle, la critique l'a souvent observé, a été obsédé par la question des origines et ceci est particulièrement juste en ce qui concerne les antiphilosophes, qui ont tâché par tous les moyens de rappeler à leurs contemporains l'importance cruciale du souvenir de la Tradition et des figures tutélaires de l'Antiquité. Encore obnubilés par l'idée d'une déchéance provoquée par l'action destructrice du temps, les ennemis des Lumières seront toujours suspicieux face à l'idée de progrès qui émerge avec les philosophes : pour eux, le salut des hommes se trouve plutôt dans le principe de régénération rendu possible par le seul retour aux origines – ne pouvant lui-même s'accomplir que par l'imitation des exemples offerts par les premiers chrétiens ou par les plus grands auteurs de l'Antiquité païenne. Bossuet, on s'en rappelle, s'était efforcé de rattacher la monarchie française et l'Église aux commencements de ce monde, légitimant du même coup l'alliance et l'autorité des deux institutions. Un siècle plus tard, au moment de la Terreur, nous assistons, avec Edmund Burke et Joseph de Maistre, à une radicalisation de cette idée : la philosophie politique des Lumières, en s'affranchissant de l'expérience séculaire du royaume et en enracinant tout principe politique dans une « création » purement humaine, a donné naissance à un monstre dont l'auteur des *Considérations sur la France* a voulu montrer l'aspect effroyable dans des tableaux sublimes qui constituent l'opposé exact des merveilles du spectacle de la nature. Le discours esthétique qui a tenté de faire front contre les idées nouvelles d'enthousiasme, d'inspiration poétique et, précisément, de « création artistique », insistait déjà sur le fait que le champ de l'invention trouvait ses bornes au sein même de la nature, et que la tâche de l'artiste était de peindre avec la plus grande « perfection » les objets

de la Création divine ; en un mot, d'en rendre les beautés dans une représentation magnifiée que Batteux appelait la Belle-Nature. À ce titre, les auteurs qui se sont attaqués au drame bourgeois niaient la possibilité que le poète puisse trouver en lui seul la matière nécessaire à la composition d'un chef-d'œuvre et ont conséquemment affirmé, dès le début des années 1760, que ce genre était un « *monstre* [...] qu'Horace [...] auroit eu peine à décrire¹ ». Même pour un auteur comme André Chénier dont la « poésie est animée d'un grand souffle d'espoir », écrit Didier Masseau, « une triple corruption, politique, morale, et littéraire domine le présent » :

À la différence des adversaires religieux des philosophes, Chénier sacralise les lettres, en les dotant d'un pouvoir immense et *régénérateur* [...]. Quand la corruption politique et morale est à son comble, il est du devoir du poète de flétrir les politiciens serviles et les écrivains frivoles, en rappelant que toute poésie véritable est animée par un désir de grandeur [...] visant à galvaniser les cœurs et à réveiller les forces en sommeil de l'humanité².

Qu'ils en appellent au pouvoir régénérateur des lettres ou de la religion, la question de la genèse chez les penseurs des Lumières et des anti-Lumières sera donc toujours étroitement liée à celle des mœurs. Pour ces derniers, les philosophes seraient à la source de la décadence généralisée que connaît leur époque, par la césure qu'ils ont provoquée avec la figure des premiers chrétiens et l'Église, d'une part, et avec les exemples que constituent les auteurs antiques, de l'autre. Non contents de les plonger dans l'oubli, ils distilleraient même le poison de leur philosophie de la façon la plus malicieuse qui soit, c'est-à-dire en proposant de nouveaux fondements à la morale. Mais la manière dont les différents philosophes modernes envisagent l'esprit humain, depuis Locke jusqu'à Condillac et aux idéologues, révèle

¹ Antoine Rigoley de Juvigny, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, ouvr. cité, p. 165 ; nous soulignons.

² Dider Masseau, « L'Idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime : enjeu d'une polémique ou inquiétude partagée ? », *Études sur le XVIII^e siècle (Le XVIII^e siècle, un siècle de décadence*, éd. Valérie André et Bruno Bernard), Bruxelles, Université de Bruxelles, vol. 34, 2006, p. 92 ; nous soulignons.

également une véritable obsession pour la généalogie ; conséquemment, les discussions relatives à la morale s'attacheront tout particulièrement à la question de son fondement.

Dans son ouvrage intitulé *L'éthique des Lumières*, Jacques Domenech s'intéresse précisément à la question des fondements de la morale dans la pensée des Lumières. Il distingue trois principaux « fondements-principes » – ou « principes moteurs de la morale³ » – qui sont récurrents au sein de ce débat : l'intérêt bien compris, le sentiment envers ses semblables et l'amour de l'ordre. Le premier, d'ailleurs, semble être plus exclusivement rattaché à l'idiosyncrasie des Lumières philosophiques. Pour des penseurs matérialistes tels le baron d'Holbach ou Helvétius, il est absolument impensable que le fondement de la morale puisse reposer sur des dogmes religieux ou sur quelque révélation : « c'est parce que la morale religieuse n'eut jamais l'expérience pour *base*, écrit Helvétius, que l'empire théologique fut toujours réputé le royaume des ténèbres⁴ ». Puisque les dogmes religieux souffrent d'un décalage trop grand avec la nature réelle des individus pour être efficaces, il appert qu'une analyse morale rigoureuse doit prendre pour assise l'« expérience » : en somme, il est impératif de « mieux comprendre l'homme, pour fonder, avec quelque chance de succès, une morale sur sa nature réelle⁵ ». À la lumière de ses investigations, Helvétius conclut que « l'intérêt préside à tous nos jugements », terme qu'il applique généralement « à tout ce qui peut nous procurer des plaisirs, ou nous soustraire à des peines⁶ ». À l'opposé des préceptes religieux, la morale de l'intérêt bien compris tire son efficacité de son caractère universel, puisqu'elle se fonde sur l'identité d'organisation des êtres. Quelques apologistes, dont l'abbé Barruel, tenteront à l'occasion d'employer à leur

³ Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Idem.*

profit la notion d'intérêt bien compris, mais afin de la diriger non plus vers un bonheur temporel, mais bien spirituel :

Sans doute nous lions la vertu au bonheur, à l'intérêt de l'homme. Mais au moins cet intérêt est noble, il est digne de l'homme. C'est l'intérêt de son âme, c'est celui de l'éternité même, de la terre et des cieux ; mais au moins ce bonheur que nous lui proposons ne s'obtient que par la pratique de toutes les vertus. Cet intérêt s'oppose à tous les vices, et celui de leur école se concilie avec tous les forfaits⁷.

Barruel opère toutefois davantage un habile *distinguo* qu'une réappropriation à proprement parler. En fait, la notion d'intérêt bien compris est celle que les antiphilosophes attaqueront avec le plus de véhémence, puisqu'elle est aux antipodes du discours religieux que ces derniers cherchent à répandre. Un auteur comme l'abbé Bergier remarquera, comme nous aurons l'occasion de le constater plus loin, que l'« identité d'organisation » qui permettrait de légitimer une telle morale prête le flanc à la critique de bien des façons : en effet, n'est-il pas évident que tous les hommes diffèrent grandement les uns des autres, et que ce qui est une « peine » pour l'un peut être un « plaisir » pour l'autre ?

L'amour pour son semblable est un fondement de la morale très distinct de celui privilégié par d'Holbach et Helvétius : cet amour est désintéressé, il est naturel et a « sa source dans le tempérament⁸ ». Helvétius le condamnera évidemment : la morale est pour lui une « science expérimentale » qui « échappe nécessairement aux prétentions du sentiment [...] ». À la morale de sentiment qui privilégie l'inné, Helvétius oppose une morale qui se veut science, fondée sur l'intérêt bien compris, fondement-principe, et sur la force dissuasive des lois, fondement-garantie⁹ ». Les antiphilosophes tenteront pour leur part de mettre à mal la notion laïcisée par leurs adversaires et contesteront son inscription dans une tradition qui

⁷ Augustin Barruel, *Les Helviennes, ou lettres provinciales philosophiques*, 7^e édition, Paris, Poilleux Libraire, 1830, t. III, p. 270.

⁸ Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 57.

⁹ *Ibid.*, p. 74.

remonterait à l'Antiquité. Leurs raisons sont sans doute d'un ordre essentiellement rhétorique : ils ont, en effet, compris que l'amour du prochain tel que l'entendent les philosophes deviendrait le fondement d'une morale autonome, indépendant de tout dogme – et qui serait, au reste, plus ancien que la Révélation ! Rousseau lui-même ne souscrira ni à la morale de l'intérêt bien compris, ni à la morale de sentiment, à moins qu'elles n'aient comme « fondement-garantie » le secours indispensable de Dieu.

Un dernier type d'approches de la morale qui ont partie liée avec l'idée de retour aux origines et qui eurent de l'importance dans la seconde moitié du siècle correspond à celles que nous pourrions réunir sous le vocable des éthiques s'appuyant sur l'« amour de l'ordre ». Ce troisième fondement, largement tributaire à la fois de Platon, de saint Augustin et de Malebranche, fut notamment laïcisé par les philosophes : naturalisé par exemple par Diderot, il servira chez lui à unir ses projets éthiques et esthétiques : « le goût de l'ordre », dit-il dans les *Entretiens sur le Fils naturel*, « agit en nous sans que nous nous en apercevions. C'est le germe de l'honnêteté et du bon goût¹⁰ ». Pour lui, le « bon goût » et « l'honnêteté » ont une même source : l'amour de l'ordre. Mais celui-ci constituera également pour plusieurs antiphilosophes le socle de leurs réflexions sur l'éthique et l'esthétique : c'est ce qu'il est aisé de concevoir, à partir d'un exemple tiré de Jean-Henri-Samuel Formey : « Il y a dans mon ame un penchant inné, & invincible, vers tout ce qui est décent, honnête, juste, généreux & magnanime, un goût essentiel pour la beauté, l'harmonie, la perfection, considérées en général, mais sur-tout manifestées dans les opérations des Etres intelligens & libres¹¹ ». Pour cet auteur, il appert que le beau et le bon vont de pair. Dans un ouvrage synchrétique où une

¹⁰ *Ibid.*, p. 87 ; nous soulignons.

¹¹ Jean-Henri-Samuel Formey, *Système du vrai bonheur*, à Utrecht, chez Sorli, Libraire, 1751, p. 40 ; nous soulignons.

métaphysique r che côtoie les découvertes de la science moderne, l'abbé Antoine-Martin Roche arrivera à une conclusion similaire :

L'Anatomie dès-lors, à divin Moteur, pourroit elle ne nous pas élever jusqu'à vous ? Elle vous peint comme agissant sans cesse dans le corps auquel notre Ame est intimement unie : c'est vous, c'est votre main invisible, qui met en jeu cette multitude infinie de ressorts dont la variété nous étonne, & dont l'harmonie nous enchante. Qui n'admieroit ici le concert de cette Science avec vos divines Ecritures¹² ?

En somme, qu'il s'agisse de la sublimité des ressorts de l'univers physique vantée par Roche, ou de la beauté et de l'harmonie des opérations des êtres intelligents célébrées par Formey, les deux approches viennent témoigner de l'élévation naturelle de l'âme vers l'ordre et, par corollaire, vers le créateur.

Toutefois, sans épuiser toutes les idées que le discours des Lumières a proposées pour établir de nouveaux fondements moraux, l'intérêt bien compris et le sentiment envers son semblable constituent à coup sûr les deux options philosophiques qui seront les plus pris es – et, conséquemment, les plus combattues par leurs adversaires. Celles-ci reposent ou bien sur un examen davantage rationnel de la morale, ou bien au contraire sur une lecture plus sensible de la nature humaine. Il est significatif, en revanche, qu'elles s'enracinent toutes les deux dans une analyse de l'esprit humain : le sentiment envers son semblable, qui se traduira le plus souvent dans la notion de « sympathie », est un concept qui inscrit la morale au plus profond de la nature de l'homme, dans un mécanisme qui est même antérieur à toute réflexion ; il en va de même de l'intérêt personnel : malgré une dimension franchement calculatrice cherchant à rationaliser les sentiments des individus afin de guider leur conduite, cette morale trouve ultimement sa légitimation dans la nature instinctive de l'homme, qui cherche d'abord et avant tout à fuir la douleur et à rechercher le plaisir. Les antiphilosophes

¹² Antoine-Martin Roche, *Traitt  de la nature de l' me et de l'origine de ses connaissances. Contre le système de M. Locke et de ses partisans*, Paris, chez La Veuve Lottin, & J. H. Butard, Imprimeur – Libraires, rue S. Jacques, à la Vérité / Desaint & Saillant, Libraires, rue S. Jean de Beauvais, 1759, p. 83.

ont bien saisi les enjeux du débat, dont un des plus importants était l'ambition de leurs adversaires de proposer des fondements moraux s'affranchissant de la tutelle de l'Église : en faisant l'impasse sur le souvenir exemplaire des modèles de l'Antiquité et du magistère religieux, le danger était à leurs yeux qu'il n'y ait plus aucun frein aux passions déréglées des hommes, s'ils ne devaient plus avoir pour règles de conduite que leurs propres penchants. De façon consciente ou non, l'argumentation des apologistes – qu'ils soient de tendance plus mondaine ou au contraire très franchement attachés à l'institution ecclésiastique – épousera très sensiblement celle de leurs adversaires : dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, nous retrouvons dans les écrits des défenseurs de la religion deux types d'apologétiques, chacune commandant une rhétorique qui lui est propre : d'un côté, celle qui exalte le « spectacle de la nature » et le sentiment ; de l'autre, celle qui prend assise sur une vaste érudition tendant à établir de façon rationnelle la vérité de la Révélation et, partant, l'origine historique de la religion chrétienne. Ces deux attitudes, pour opposées qu'elles soient en apparence, ont en commun de chercher à réinscrire les fondements de la morale dans le sentiment religieux. Pour le dire autrement : ou bien ils contesteront la genèse psychologique de la morale de l'intérêt en lui opposant la réalité historique de la naissance de la religion chrétienne, ou bien ils entreprendront de décrédibiliser tant soit peu la morale du sentiment, grâce à un habile infléchissement qui associe ce sentiment à l'impression intime de l'existence de Dieu.

Au reste, il n'est pas sans intérêt que nous les retrouvions toutes les deux de façon bien marquée dans l'œuvre de l'abbé Pluche. Les sept premiers tomes de son *Spectacle de la nature* s'appuyaient d'abord sur l'idée – dont s'inspirera notamment un Rousseau – selon laquelle le « livre » le plus utile et le plus instructif est celui que tous les hommes peuvent lire, c'est-à-dire, le livre de la nature :

Enfin l'on peut dire que *la Nature est le plus savant & le plus parfait de tous les livres* propres à cultiver notre raison, puisqu'il renferme à la fois les objets

de toutes les sciences, & que l'intelligence n'en est bornée ni à aucune langue, ni à aucunes personnes.

C'est de ce livre exposé à tous les yeux, & cependant assez peu lû, que nous entreprenons, pour ainsi dire, de donner un extrait, dans le dessein de faire connoître aux jeunes lecteurs des richesses qu'ils possédoient sans en jouir, & de rapprocher sous leurs yeux ce que l'éloignement, la petitesse, ou l'inattention leur déroboit¹³.

Au rebours d'un discours qui glorifie uniquement l'âme au détriment d'une nature démonisée, Pluche célèbre au contraire la création de Dieu : les leçons de la sagesse, de la science et de la raison s'y trouvent inscrites dans un langage universel. Le monde, nous l'avons constaté avec Pascal et Caraccioli, est chargé d'images sensibles qui doivent nous aider à mieux comprendre le monde céleste. Les fleurs mêmes, rappelons-le, avaient pour le personnage du Prieur une fonction beaucoup plus utile et noble que le simple embellissement de la nature. En somme, Pluche et ceux qui s'inscriront dans son sillage ne font pas l'apologie de l'ignorance, mais bien celle de la raison et du sentiment. C'est la sèche érudition qui est ici mise en cause : la science des dogmes, dira Rousseau, obscurcit plus qu'elle n'éclaire notre connaissance de Dieu ; Caraccioli écrira dans le même sens que la connaissance de l'âme ne se trouve pas dans les livres, et que « les hommes ont plus besoin de se feuilleter eux-mêmes, que de feuilleter des volumes¹⁴ ». À la suite de plusieurs penseurs chrétiens qui, depuis le début du siècle, accordent de plus en plus de crédit à la pensée dualiste de Descartes, l'abbé Yvon illustrera à merveille l'idée voulant que la « Religion de l'homme, spirituelle & corporelle comme lui, consiste en méditations intérieures, & en actes extérieurs » :

L'esprit & la matiere sont si fort entrelacés dans toutes ses opérations, qu'il ne peut penser sans le ministere des sens. Quiconque en a voulu secouer le joug, & transporter son culte dans des régions purement

¹³ Noël-Antoine Pluche, *Le Spectacle de la nature*, ouvr. cité, t. I, p. v-vi ; nous soulignons.

¹⁴ Louis-Antoine de Caraccioli, *Conversation avec soi-même*, ouvr. cité, p. 50.

intellectuelles, est devenu, selon le caractère de son tempérament, ou froid & indifférent à la Religion, ou frénétique & enthousiaste¹⁵.

Yvon prévient donc son lecteur des dérives possibles d'une réflexion qui se situerait dans la sphère unique de l'intellect. La rhétorique privilégiée par les apologistes de la seconde moitié du siècle s'appuiera davantage sur la douce persuasion laissée sur nos sens par les merveilles du monde créé, tout en insistant sur le rôle tout aussi important d'un retour sur ces impressions par le truchement de la méditation. En un mot, comme l'a bien relevé Yvon, il s'agit d'une dialectique constante entre « méditations intérieures » et « actes extérieurs ».

Cependant, le ton qu'adopte Pluche dans les deux volumes qui forment le huitième et dernier tome du *Spectacle de la nature* produit un contraste étonnant avec ce qui avait précédé : le dialogue entre différents personnages devisant des merveilles de la création laisse place à une lourde mécanique argumentative où l'auteur cherche à nous convaincre de « la nécessité d'une Révélation ». De la douce et éloquente persuasion de la nature à laquelle les premiers tomes laissaient place, nous passons à un système plus roide où se succèdent différentes preuves historiques, démonstrations logiques et *auctoritates* ayant pour but d'établir « LA CERTITUDE DE L'HISTOIRE SAINTE¹⁶ ». Parmi les différentes démonstrations historiques proposées par Pluche, mentionnons notamment la « Conformité de l'état de la Babylonie avec le récit de l'Écriture¹⁷ », l'« Accord de l'Écriture avec l'état du monde dans tous les âges¹⁸ » ou encore la vérité du « récit de l'Écriture » par la « Conformité des Hébreux & des Payens en plusieurs points¹⁹ ». Au reste, pour notre apologiste, on ne peut assez insister sur le fait – auquel s'opposeront nombre de philosophes matérialistes – que la

¹⁵ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion, ou Histoire de la religion divisée en XII époques*, À Paris, De l'Imprimerie de Valade, rue des Noyers, 1782, p. 65.

¹⁶ Noël-Antoine Pluche, *Le Spectacle de la nature*, ouvr. cité, t. VIII, I. P., p. 26.

¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

religion soit le lien le plus assuré de la société. Il semble déjà prévenir les thèses d'un Helvétius lorsqu'il trace ce portrait hypothétique d'un monde sans foi ni Dieu :

[...] ôtons pour un moment la Religion du commerce des hommes, & n'y mettons que l'intérêt actuel. [...] L'alternative est nécessaire : il n'y a[ura] qu'indifférence, ou que brigandage à attendre de celui qui est sans Religion. Le service de la Patrie au milieu des dangers, l'amour inébranlable de la Justice au milieu des plus vives sollicitations, le mérite de la vertu traversée & invariable dans ses devoirs, sont pour lui des mots vuides de sens, puisqu'ils expriment des phantasies pures & des biens sans réalité²⁰.

Sans religion révélée, il vaudrait mieux être bon mangeur et bon buveur, puisque de toute manière, « demain nous ne serons plus²¹ ». Nous constatons ainsi que le « spectacle de la nature » et les « lumières de l'Évangile » sont des éléments complémentaires et indissociables de la sensibilité religieuse de l'abbé, et qu'elles commandent les deux types d'argumentation déployés dans son œuvre. En effet, si « la terre que nous habitons a été créée pour l'homme, c'est pour l'œuvre de la grace que Dieu a créé le genre humain » : il importe donc que nous soyons pénétrés non seulement des beautés de la nature, mais encore de la vérité de la Révélation – et que nous agissions conséquemment « pour l'œuvre de la grace²² ». Il va sans dire que cette autre dimension de la rhétorique apologétique n'est pas née avec Pluche : dès le XVII^e siècle, plusieurs auteurs amplifiaient leurs preuves de l'existence de Dieu et de la vérité de la Révélation en confrontant les témoignages historiques de l'Écriture avec ceux des chroniques païennes. Mais l'essor du déisme et de l'athéisme, qui va de pair avec la philosophie triomphante, donnera un souffle nouveau à cette pratique. En fait, pour exprimer rapidement la dynamique qui traverse le discours antiphilosophique, il serait sans doute exact d'affirmer qu'elle subit la double influence, d'une part, de l'essor de la critique

²⁰ *Ibid.*, p. 2-3.

²¹ *Ibid.*, p. 5.

²² *Ibid.*, p. 20.

qui, depuis la crise de la conscience européenne, a donné lieu à une redéfinition sensible de la pratique de l'historien, et d'autre part, avec les Lumières, de la réhabilitation des passions et du vocabulaire des sensations à laquelle la philosophie moderne s'est attachée.

I- Fondements rationnels de la morale

Il est indéniable que l'essor de la critique, depuis Pierre Bayle, a mis à mal l'autorité d'un certain nombre de modes d'interprétation du monde, dont le figurisme constitue le meilleur exemple : notamment ridiculisé par Voltaire dans *La Pucelle*, il a été réduit dans la seconde moitié du siècle au simple rôle de topique du discours antiphilosophique – comme nous l'avons constaté avec l'exemple de Caraccioli. Pour être entendus d'un lectorat de plus en plus au fait des méthodes modernes d'investigation historique, il n'aura d'autre choix que de retourner contre ses adversaires ses propres armes rhétoriques et de tâcher de présenter de la manière la plus rationnelle possible les origines de la religion, l'efficacité des dogmes de l'Église ou encore, *a contrario*, les effets néfastes de la philosophie des Lumières sur les mœurs. Le cas de l'abbé Bergier est, à ce titre, des plus intéressants : cherchant à réfuter les « lois du monde moral » proposés par le baron d'Holbach dans son célèbre ouvrage matérialiste intitulé *Le Système de la nature*, il prendra appui sur Descartes dont la philosophie, d'abord contestée par l'Église, trouva plusieurs partisans chez les apologistes des Lumières²³.

²³ John Stephenson Spink résume en quelques mots la raison de la fortune de Descartes à cette époque : « L'unité de la substance devient un thème persistant dans la libre pensée du XVIII^e siècle, et l'apologétique chrétienne devint cartésienne pour résister à sa séduction » ; John Stephenson Spink, *La Libre pensée française : de Gassendi à Voltaire*, trad. de Paul Meier, Paris, Éditions Sociales, coll. « Ouvertures », 1966, p. 294.

Le Système de la nature de d'Holbach

En bon philosophe matérialiste, d'Holbach prenait d'abord appui sur la nature, qu'il définissait comme « le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différens *mouvemens* que nous voyons dans l'univers²⁴ ». Le mouvement constitue l'essence de cette nature : sans lui, rien ne se produirait, et c'est pourquoi toutes les actions que nous pouvons observer sont les effets de causes nécessaires. Les causes et les effets ne sont pas le fruit du hasard : un être réagit à une cause de manière conforme à son organisation. Selon notre philosophe, il n'y a point d'ordre ni de désordre dans notre monde, les choses ne font qu'agir et réagir – l'idée de bien et de mal n'ayant aucune part à ces changements. Ce constat, remarque Charles Porset, « devrait nous délivrer de l'idée qui consiste à penser que l'homme est la cause finale de la création²⁵ ». En effet, le seul état constant de la matière réside dans le fait qu'elle existe : les êtres tendent à garder une forme fixe, mais sont condamnés au changement. D'Holbach affirme également que les mouvements de la matière peuvent expliquer les propriétés de l'« âme » : la sensation, par exemple, est une façon d'être « remué propre à certains organes des corps animés, occasionnée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont les mouvemens ou les ébranlemens se transmettent au cerveau²⁶ ». La pensée sera la perception des modifications apportées aux organes sensoriels, idée qui prolonge la célèbre formule aristotélicienne, reprise au demeurant par tout le sensualisme français : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (« il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait d'abord été dans les sens²⁷ »).

²⁴ Paul Henry Thiry, baron d'Holbach, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, [s.n.], Londres, 1770, vol. I, p. 11.

²⁵ Charles Porset, « Le *Système de la nature* et la téléologie », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Oxford, The Voltaire Foundation, vol. 190, 1980, p. 505.

²⁶ Paul Henry Thiry, baron d'Holbach, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, ouvr. cité, vol. I, p. 112.

²⁷ Diderot, proche de la « coterie holbachique », affirmait en ce sens que « nous ne saurons jamais rien, ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l'origine et le progrès de nos connaissances, si le principe ancien, *nihil est in*

Les hommes croient être autonomes et indépendants de la nature, car ils sont persuadés qu'ils peuvent exercer leur libre arbitre sur le cours de leurs pensées, mais le processus de la pensée – n'étant autre chose que du mouvement – est soumis aux mêmes lois que la totalité de la matière dans l'univers : nous sommes simplement dans l'incapacité de reconnaître toutes les causes qui nous remuent et de percevoir celles qui agissent sur notre humeur, sur notre constitution et, bien sûr, sur nos pensées. Il réfute cependant l'existence d'une telle âme en niant qu'une substance simple et incorporelle puisse avoir quelque effet que ce soit sur la matière, et affirme que cette âme ne pourrait se mouvoir, parce que cette propriété appartient à la matière. L'homme rêverait d'immortalité par cette tendance naturelle des êtres à se conserver : « La nature ayant inspiré à tous les hommes l'amour le plus vif de leur existence, le désir d'y persévérer toujours en fut une suite nécessaire²⁸ ». Évidemment, d'Holbach ne croit pas davantage à l'existence d'un Dieu, lequel tirerait son origine de l'homme même, qui l'a confondu avec les forces de la nature.

« *Les Loix du monde moral* »

À l'instar d'Helvétius, le baron s'opposera à la tradition chrétienne, dont il s'efforce de ruiner les fondements. Outre le fait qu'il ne croit pas à l'existence du Dieu des chrétiens, il jugera également que le dogme de la vie après la mort ne constitue par un frein au déchaînement des passions humaines. En effet, le criminel qui ne voit pas la réprobation

intellectu, quod non fuerit in sensu, n'a pas l'évidence d'un premier axiome » ; Denis Diderot, « Suite de l'Apologie de M. l'abbé de Prades », 3^e partie, dans *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Garnier, 1966, vol. I, p. 470.

²⁸ Paul Henry Thiry, baron d'Holbach, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, ouvr. cité, vol. I, p. 279. Il importe d'ajouter que l'idée d'immortalité, chez des philosophes tels que d'Holbach et Diderot, n'est pas totalement évacuée : « La nouvelle notion d'immortalité formulée par d'Holbach dans *Le Système de la nature* repose sur deux caractéristiques essentielles. D'une part, tous les grands hommes ont le désir de vivre dans la mémoire de la postérité. D'autre part, même si cette espèce de vie ou d'immortalité s'avère n'être qu'une illusion, elle n'en demeure pas moins réelle pour eux, car ils peuvent d'ores et déjà jouir, de leur vivant, de ces éloges » ; Hisayasu Nakagawa, « À propos d'une nouvelle conception de l'immortalité : l'abbé Bergier contre d'Holbach et Diderot », dans *Sciences, musiques, Lumières : mélanges offerts à Anne-Marie Chouillet*, sous la dir. de Ulla Kölving et Irène Passeron, Ferney-Voltaire, Publications du Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2001, p. 359-360.

dans les yeux de ses proches « ne verra jamais les impressions que ses crimes feront sur le visage d'un juge qu'il ne voit pas, ou qu'il ne voit que loin de lui²⁹ ». Au reste, il estime que plusieurs se livrent à un fanatisme qui laisse libre cours à leurs passions les plus viles : quand leur religion semble permettre le crime aux hommes, ils s'y livrent avec ferveur, convaincus d'en être récompensés plutôt que punis. Toutefois, si l'éducation peut être en grande partie responsable de ces erreurs de jugement, elle peut être aussi « l'agriculture de l'esprit », qui produit de bons « fruits moraux ». De fait, à la suite d'Helvétius, il suggère une réforme sociale radicale, fondée sur une nouvelle morale. Il nous rappelle que l'homme cherche d'abord la conservation de l'état dans lequel il se trouve et, d'autre part, que sa fin ultime se trouve dans la recherche du bonheur. Or, un individu ne saurait subsister seul bien longtemps : c'est pour cette raison que les hommes, possédant ensemble tous les différents talents, s'unissent afin que chacun puisse bénéficier des bonnes dispositions des autres. L'homme sent qu'il a besoin des autres individus dans la mesure où ils sont utiles à sa conservation. La vertu par excellence dans la société idéale sera donc l'*utilité* : l'individu social le plus accompli sera « celui à qui des idées vraies ont montré son intérêt ou son bonheur dans une façon d'agir que les autres sont forcés d'aimer et d'approuver pour leur propre intérêt³⁰ ». La morale de l'athée a également l'avantage sur celle du chrétien de ne point varier : elle repose sur la nécessité des choses, qui est d'éviter le mal et de procurer le bien ; en revanche, la morale chrétienne varierait en fonction de l'individu qui occupe le ministère

²⁹ Paul Henry Thiry, baron d'Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, ouvr. cité, vol. I, p. 307.

³⁰ *Ibid.*, p. 343. C'est évidemment ce genre d'idées que combattrait plus tard un penseur contre-révolutionnaire tel Joseph de Maistre. Josiane Boulad-Ayoub remarque que celles que le baron expose dans le *Système de la nature*, mais surtout dans son *Système social* et la *Politique naturelle*, auront une influence très sensible dans la composition de la *Déclaration des Droits* de 1789 : en somme, écrit-elle, « le gouvernement le meilleur sera, pour d'Holbach, le gouvernement le plus rationnel, celui capable d'aider l'être humain en tant que citoyen à se coordonner avec les causes qui agissent sur lui », ces causes étant, notamment, les passions qui l'animent ; Josiane Boulad-Ayoub, « Les idées politiques de d'Holbach et la déclaration des droits de 1789 », *Philosophiques*, vol. XVIII, n° 2, automne 1991, p. 126-127.

religieux et sa façon d'envisager la question divine. Les mœurs des différentes nations ne sont pas partout les mêmes à cause des différentes religions, et diffèrent chez chaque individu en particulier, puisque deux personnes ne peuvent pas avoir la même conception d'un « être de raison ».

D'Holbach admet que tous les athées ne sont pas vertueux : mais est-ce la conduite qu'il faut observer chez un individu pour juger de ses principes ? Notre philosophe ne le croit pas :

Le tempérament de l'homme est toujours plus fort que ses dieux ; c'est que les dieux les plus méchants ne peuvent pas toujours corrompre une ame honnête, et que les dieux les plus doux ne peuvent pas corriger des cœurs emportés par le crime³¹.

On ne peut ancrer plus positivement le caractère de l'homme dans sa dimension physiologique. Ce passage du *Système* constitue à coup sûr un écho de la pensée CXLIV des *Pensées diverses sur la comète*, où Bayle formulait clairement le décalage qui existe entre les mœurs des hommes et les dogmes par lesquels ils prétendent se gouverner. Celui-ci écrivait en effet que ce n'est pas par la croyance en « une Providence qui châtie les méchants » que les hommes réglaient leur conduite : un athée et

un Idolâtre se gouvernent par un même principe pour ce qui regarde les mœurs ; c'est-à-dire par les inclinations de leur tempérament, & par le poids des habitudes qu'ils ont contractées. De sorte, poursuit-il, que pour trouver lequel des deux doit être plus méchant que l'autre, il ne faut que s'enquerir des passions auxquelles leur tempérament les assujettit. Et soyez assuré, que si l'Idolâtre se trouve pourvu d'un corps qui le rende extrêmement sensible à la bonne chère, impudique, violent & fier, il sera incomparablement plus grand pecheur, qu'un Athée d'un tempérament froid & pacifique³².

Au reste, l'athée ne peut commettre de crimes au nom d'un dieu chimérique, et ne pourra les expier non plus grâce à ce dernier. Et ceux qui croient qu'il n'y a aucune morale à respecter

³¹ Paul Henry Thiry, baron d'Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, ouvr. cité, vol. I, p. 376.

³² Pierre Bayle, *Pensées diverses, Ecrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, nouv. éd. corrigée, À Rotterdam, Chez les Héritiers de Reinier Léers, 1721, t. I, p. 396-397.

sont des athées qui raisonnent mal. L'auteur du *Système* croit plutôt qu'un homme de bien, même s'il était le seul être juste au monde, aurait raison de continuer à persévérer dans le chemin de la vertu, car il ne pourrait jamais se trouver malheureux de s'être bien conduit : « il se respecte, il sent sa propre dignité, il connoît la bonté de ses droits, et se console par la confiance qu'il a dans la justice de sa cause³³ ».

La Réfutation par Bergier

À ce texte canonique, paru en 1770, une réponse ne tarde pas à se faire entendre : la réfutation de Bergier³⁴ paraît un an plus tard. Ce qui distingue cet apologiste de plusieurs de ses confrères est qu'il eut droit au respect de pratiquement tous ses adversaires philosophes. Les Voltaire, Diderot et d'Holbach même possédaient ses œuvres dans leur bibliothèque. Il ne faut pas s'en étonner : Bergier, quoiqu'il fût d'abord et avant tout homme d'Église, fréquentait les salons philosophiques, frayant même dans le cercle des amis de l'auteur du *Système de la nature* lui-même. Il possédait une culture philosophique suffisamment étendue pour comprendre la pensée des Lumières, et fut souvent considéré, dans les salons, comme un « espion de l'Église³⁵ ». Ainsi, sa connaissance des différents courants de pensée de son siècle lui permettait fort probablement d'embrasser, sinon dans leur totalité, du moins plus qu'aucun autre, les enjeux philosophiques de son époque. Non content de réfuter seulement en surface les idées de ses adversaires, il veut bien les comprendre afin de mieux les renverser par la suite :

³³ Paul Henry Thiry, baron d'Holbach, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, ouvr. cité, vol. I, p. 352.

³⁴ Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) a occupé diverses fonctions tout au long de sa carrière : ce docteur de théologie consacra une partie de sa vie à la cure de Besançon, avant de devenir directeur du collège de la même ville ; il occupa également le poste de chanoine de Notre-Dame de Paris.

³⁵ Marc Venard, « Sylviane Albertan-Coppola, *Cet autre versant des Lumières : l'abbé N.-S. Bergier et ses confrères apologistes* », dossier d'habilitation en Littérature française présenté à l'université de Rouen le 19 décembre 1997, *Revue d'Histoire de l'Église de France*, janvier-juin 1998, vol. LXXXIV, n° 212, p. 238.

Bergier s'efforce d'entrer dans les raisonnements de ses adversaires pour mieux les combattre ; « apologétique d'érudition » : il parvient à mettre en défaut sur ce terrain un Lévêque ou un Voltaire ; « apologétique de martèlement » : il répond à toutes les objections et ne craint pas de se répéter³⁶.

Jean-Robert Armogathe écrit, dans le même sens, que « ce qui compte en matière de critique religieuse a été réfuté par Bergier, qui ne se trompait pas de cible³⁷ ». La volonté de réfuter systématiquement le matérialisme des Lumières s'illustre également dans la préface de son ouvrage, où il explique la méthode qu'il a employée pour répondre aux idées de d'Holbach : « nous nous attacherons à suivre exactement notre Auteur ; nous conserverons même, autant qu'il sera possible, tous les titres des Chapitres³⁸ ». Une des forces de son argumentation, dans la partie touchant le monde physique, tient à la manière dont il récupère les arguments de la philosophie cartésienne. Il doit obligatoirement prouver que tout n'est pas déterminé dans la nature, sinon il ne pourra exposer sa morale, évidemment fondée sur le sentiment religieux et sur le libre arbitre. C'est pour cette raison qu'il s'attache à démontrer que nous avons une âme, ce qu'il fait en s'appuyant sur l'argument classique du *cogito* cartésien. C'est dans *Les Méditations métaphysiques* que Descartes décrit les attributs de la substance pensante, expliquant notamment que celle-ci, quoique intimement mêlée au corps matériel, est d'une nature éminemment distincte :

Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelqu'autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas proprement être dites partie : car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. Mais c'est tout le

³⁶ *Idem*.

³⁷ Jean-Robert Armogathe, « Exégèse et apologétique : la science biblique de l'abbé Bergier (1718-1790) », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières : hommage offert à Roland Desné*, sous la dir. de Béatrice Fink et Gerhardt Stenger, Paris, PUF, 1999, p. 29. Au reste, remarque-t-il encore, Bergier a su éviter les écueils habituels de l'exégèse : « La difficulté de l'entreprise consiste précisément à devoir se garder des figuristes à droite et des protestants [qui effectuaient une lecture littérale de la Bible] à gauche » ; *ibid.*, p. 35.

³⁸ Nicolas-Sylvestre Bergier, *Examen du matérialisme, ou Réfutation du système de la nature*, Paris, Humblot, 1771, vol. I, p. ii-iii. C'est peut-être le même esprit qui a animé Claude-Adrien Nonotte lorsque celui-ci a entrepris, non sans courage, de composer et de faire publier un livre intitulé *Les Erreurs de Voltaire*.

contraire dans les choses corporelles ou étendues : car il n'y en a pas une que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties³⁹.

Bergier rappellera donc à d'Holbach que la pensée est indivisible et que, lorsque nous percevons les différentes propriétés d'un objet (sa forme, sa texture, son odeur), les opérations de l'esprit s'effectuent simultanément. En revanche, si l'on observe un phénomène dans la nature, il pourra être divisé en différentes parties, « mathématisé » : Bergier estime que les facultés relatives au jugement constituent « des actes simples, indivisibles, dont une matière divisible et passive ne peut être supposée capable sans contradiction⁴⁰ ». Ensuite, le concept de volonté, auquel le baron avait supprimé toute référence à l'idée de libre arbitre, est réhabilité par notre apologiste : une fois de plus, il répète que l'acte de volition, comme toutes les autres idées, est simple et indivisible, et qu'il ne peut, par conséquent, procéder de la matière. Alors, est-il encore possible de douter que nous soyons libres, lorsqu'un geste que nous posons « est la suite d'une idée que nous nous sommes donnée à nous-même, sans nouvelle action de la part des objets extérieurs⁴¹ ? » Pour Bergier, certaines de nos idées et notre volonté ne sont point le fruit de la perception d'un objet matériel, mais de la réflexion sur nos pensées elles-mêmes.

Le monde moral

Dans son *Examen du matérialisme*, notre apologiste insiste tout particulièrement sur plusieurs contradictions notables qui seraient présentes dans le *Système de la nature* touchant la morale des matérialistes. D'Holbach avait sûrement vu que le déterminisme moral était une faiblesse dans son argumentation, mais il tentait à l'évidence de l'occulter. Bergier, pour sa

³⁹ René Descartes, *Les Méditations métaphysiques*, trad. de Florence Khodoss, 3^e édition, PUF, coll. « Les Grands Textes », 1963, p. 130-131.

⁴⁰ Nicolas-Sylvestre Bergier, *Examen du matérialisme*, ouvr. cité, p. 194.

⁴¹ *Ibid.*, p. 202.

part, n'a pas manqué d'y voir une source de difficultés et de contradictions en regard d'une saine morale. Le même argument est récurrent tout au long de sa réfutation : dans une société où tout serait déterminé à l'avance, nous ne serions plus responsables des conséquences de nos actions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises. L'auteur ayant prouvé que nous sommes libres,

il n'est pas vrai que « le mérite et le démerite d'une action soient fondés sur les effets favorables ou pernicioeux qui en résultent, pour ceux qui les éprouvent ». Ils sont fondés sur la liberté et l'intention de l'agent qui en est l'auteur⁴².

Dans la morale des matérialistes, est-il possible par ailleurs d'éprouver quelque remord que ce soit ? Si « tout est déjà écrit là-haut », pour reprendre l'expression de Jacques le fataliste, pourquoi se sentirait-on coupable d'une action que nous ne pouvions de toute manière éviter ? En second lieu, Bergier se demande quelle serait la validité d'une morale qui tirerait son fondement de la seule utilité. Dans une telle perspective, il ne pourrait y avoir aucun état politique qui soit conforme au bien des peuples, car la notion d'utilité diffère d'un individu à l'autre en fonction de leur organisation. Nous serions dans une situation d'indécision en tout : les lois, les peines et les récompenses ne peuvent être les mêmes pour tous, car ce qui est une récompense pour les uns peut être une peine pour les autres. Aussi, en regard de cette morale de l'utilité, nous ne jugerions plus les hommes en regard de leurs intentions, mais plutôt des effets de leurs actions : si un assassin, en tentant d'empoisonner un autre homme, le guérissait plutôt d'une maladie jusqu'alors incurable, il serait dès lors considéré tel un héros ; inversement, le père de famille qui, en voulant porter secours à ses enfants, causerait accidentellement leur mort, se verrait aussitôt condamné et jugé tel un criminel. Au surplus, d'Holbach ne raisonnerait pas conséquemment lorsqu'il condamne la religion et affirme qu'elle est la cause des maux dans la société. Ainsi, Bergier demande si, en

⁴² *Ibid.*, p. 313.

supprimant l'un des principaux freins aux passions des hommes, nous réglerons les problèmes moraux. Autrement dit, sans le dogme de l'autre vie, frein très utile contre ces mêmes passions, les matérialistes croient-ils être mieux entendus que les hommes d'Église ? En fait, l'auteur de *l'Examen du matérialisme* a bien cerné ce qu'il jugeait être une faiblesse dans le raisonnement du baron :

Ce dernier, écrit Bergier, a objecté que la Religion, quoiqu'ajoutée à l'éducation, à la Morale, aux Loix civiles, aux peines et aux récompenses temporelles, ne peut venir à bout de contenir les hommes ; et il prétend que ces différens mobiles, séparés de la Religion, produiront infailliblement l'effet qu'ils n'ont pas pu opérer en agissant de concert avec la Religion⁴³.

Bergier estime que le système des athées ne saurait véritablement endiguer les passions des hommes, alors que la religion serait en ce domaine beaucoup plus efficace. Non seulement elle n'est en rien la cause des troubles dans la société, mais l'histoire nous montre au contraire que « c'est la Religion qui maintient la société chez tous les Peuples policés » – et l'auteur d'ajouter qu'« il n'y eut jamais de police ni de mœurs que chez les Nations qui ont une Religion⁴⁴ ». Pour un homme tel Bergier, il est impossible de fonder une quelconque morale sur les passions des hommes, puisque ce sont elles qui leur font commettre des erreurs : or, l'Église, qui leur oppose un frein, est nécessaire pour que la société puisse trouver quelque repos. C'est là, d'ailleurs, l'avantage que nous tirons à vivre dans une nation qui a une religion ; par contraste, nous n'avons jamais vu, dans l'histoire, apparaître une société d'athées qui ait vécu paisiblement : or, tout homme sensé devrait convenir « que le pire de tous les maux pour un peuple est l'anarchie⁴⁵ ».

⁴³ *Ibid.*, p. 381.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 361.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 442.

L'apologétique catholique à l'école de la critique

Plusieurs apologistes estiment que la genèse et l'histoire des différentes sociétés dont les annales nous sont parvenues doivent nous instruire ou bien positivement sur les décrets de la divine Providence, ou bien négativement en offrant le tableau des erreurs où l'homme tombe fatalement sans la lumière de la Révélation. L'ontologie dont semble se revendiquer l'abbé Bergier s'apparente, sur quelques points, à celle de Fontenelle ; aussi l'histoire serait-elle également porteuse de leçons utiles aux chrétiens, si bien qu'il écrit en ce sens, dans *L'Origine des Dieux du paganisme*, que

La règle la plus sûre pour juger des idées des anciens peuples, est sans doute de les comparer avec celles des peuples modernes placés dans les mêmes circonstances. Par-tout les hommes se ressemblent, ils sont toujours affectés de même par les objets extérieurs ; ce qui a été pour eux une source d'erreurs depuis le commencement du monde, continuera de les abuser jusqu'à la fin des siècles à moins qu'une lumière surnaturelle ne les éclaire. Les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs se sont égarés par la même voie, leur croyance étoit à peu près la même ; il est à présumer que l'idolâtrie qui subsiste encore aujourd'hui chez les Nations barbares, est de même espèce que celle des peuples anciens, & n'a pas une autre origine⁴⁶.

Les erreurs, qui sont naturelles aux hommes, ont tous la même source : en vertu, précisément, de la conformité entre les individus d'une époque à l'autre, elles sont condamnées à être répétées chez toutes les sociétés qui n'ont pas été éclairées d'une « lumière surnaturelle » – c'est-à-dire, la lumière divine. Mais encore fallait-il établir avec solidité la réalité historique de cette même Révélation ainsi que tous les événements centraux du récit biblique, afin de convaincre les esprits forts et les érudits. Le moyen le plus sûr d'y parvenir était de se lancer sur le terrain de l'adversaire et de sacrifier à la méthode critique des historiens qui, depuis Bayle, ne s'attachaient qu'aux faits qui présentaient le plus de

⁴⁶ Nicolas-Sylvestre Bergier, *L'Origine des Dieux du paganisme ; et le sens des fables découvert par une explication suivie des poésies d'Hésiode*, À Paris, Chez Humblot, Libraire, rue S. Jacques, entre la rue du Plâtre & celle des Noyers, près S. Yves, 1767, p. 96-97.

vraisemblance – c'est-à-dire ceux qui ont subi un examen minutieux et le travail de comparaison des sources.

Par exemple, après avoir offert son *Traité des causes physiques et morales du rire* en 1768, Louis Poincette de Sivry, toujours visiblement fasciné par la question de la genèse, publiera l'année suivante une *Origine des premières sociétés, des peuples, des sciences, des arts et des idiomes anciens et modernes*. Ce livre ne constitue assurément pas un ouvrage apologétique au sens classique du terme : en fait, il s'agit d'un réel travail d'érudition mobilisant des notions de physiologie et, surtout, une vaste connaissance des auteurs sacrés et païens ainsi que des différentes langues antiques. Fidèles aux leçons de l'école critique, Poincette et Bergier estiment en effet qu'il est nécessaire de confronter avec méthode le plus grand nombre de récits relatifs à un même événement, afin de dégager les faits les plus assurés et de constituer sur cette base une histoire qui sera le plus près possible de la vérité. Bergier écrira en ce sens que, « Dans un siècle où il est si commun de trouver des esprits prévenus contre l'autorité de l'histoire sainte, on exige d'autres témoignages pour appuyer les faits anciens. Mais si nous parvenons à montrer que les Philosophes & les Poètes grecs ont parlé comme les Auteurs sacrés sur l'origine de l'idolâtrie & sur son véritable objet, il y a lieu d'espérer que cette conformité pourra faire impression⁴⁷ ». Poincette de Sivry multiplie pour sa part les angles d'interprétation : dans le premier chapitre de son *Origine des premières sociétés*, intitulé « De l'événement qui donna jadis naissance au premier peuple Urien », le tableau qu'il propose de la terre après le Déluge est celui d'un monde couvert de denses forêts – dont « la forêt noire en Allemagne, nommée par les anciens *Hervinie*, est encore un reste subsistant de cette forêt

⁴⁷ *Ibid.*, p. 68.

primitive & Cimmérienne⁴⁸ ». Les hommes qui y vivaient seraient peut-être demeurés dans un état près de l'animalité sans la découverte du feu, et celui qui en fit la découverte fut ensuite considéré tel un dieu :

Il fut indifféremment appelé *Vulcain, Prométhée, Osiris, Pyrodes, Ephestos, Opas, Ebusopas, Zoroastre, Vistnou, Isuren, Esus, Og, Okhus, Molokh, Cam-Eses, &c.* & souvent il est confondu avec l'élément dont il nous a enseigné l'usage, ou avec ses effets. Alors il s'appelle *Urius, Sinos, Flamma, Vesta, Isis, Ops, Tanaus, Targitans, Aschenas, &c. &c.*⁴⁹.

Avec un grand souci de didactisme, Poinciset ajoute qu'il va « expliquer quelques-uns de ces noms. *Prométhée, (qui promet aestum), celui qui nous a donné le feu ou la chaleur. Osiris, chez les Egyptiens, est le même qu'Isuren chez les Indiens : or cet Isuren est le feu personnifié*⁵⁰ ». Après avoir développé longuement l'étymologie des différentes divinités du feu, Poinciset s'attaque ensuite aux tribus qui maîtrisaient cet élément : celles-ci apprirent rapidement qu'il était possible, grâce à son secours, de combattre ou d'effrayer leurs ennemis et, ultimement, de s'en servir pour triompher de toutes les autres tribus. La violence de ces entreprises ne fut pas sans laisser plusieurs traces physiques, toujours visibles de nos jours : « La conquête du monde, dans toutes ses parties, fut le prix de cette concorde & de cette intelligence ; elle fut surtout l'effet des ravages effrayants que fit cette armée dans les contrées du globe, par l'incendie universel des forêts : incendie dont l'un & l'autre hémisphère nous montrent encore des traces (69) aussi sensibles que multipliées⁵¹ ». Poinciset ajoute significativement dans la note n° 69 que

La plus grande partie des Nations répandues sur la surface de la terre, malgré les altérations survenues dans leurs dénominations, offrent encore dans ces dénominations mêmes des vestiges frappants du grand incendie

⁴⁸ Louis Poinciset de Sivry, *Origine des premières sociétés, des peuples, des sciences, des arts et des idiomes anciens et modernes*, Paris, Jobert, coll. « Bibliotheca esoterica », 1977 ; reproduction de de l'éd. d'Amsterdam et Paris, chez Lacombe, Libraire, rue Christine, 1769, p. 10-11.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 65-66.

dont nous parlons. Ce qui, joint aux traditions & aux monumens historiques, érige mon opinion particuliere en *démonstration*⁵².

La pluralité et l'ampleur des arguments offerts par Poinsinet, qui seuls lui permettent d'écrire que son opinion a valeur de « démonstration », tout comme le réel travail d'érudition qu'il déploie tout au long de l'ouvrage semblent faire de lui un digne héritier de la tradition critique du XVII^e siècle. Les multiples preuves qu'il avance et le nombre d'autorités qu'il convoque pour prouver avec assurance chacun de ses points n'est pas d'ailleurs sans rappeler le souci d'érudition typique des historiens du XIX^e siècle.

Les premières pages de *l'Origine des premières sociétés* laissent toutefois supposer que l'entreprise de Poinsinet trouverait sa motivation dans la volonté, toute apologétique, de fonder en logique la genèse de la religion chrétienne. Son premier souci est de démontrer la réalité du Déluge grâce au secours de preuves physiques et du témoignage de plusieurs écrivains dignes de créance : « AU COMMENCEMENT Dieu donna l'être & la forme à toutes choses. La Terre que nous habitons fut une partie de cette Œuvre universelle. Moïse nous apprend que non loin de l'époque de sa création, elle fut engloutie par le déluge. En effet, tout prouve à l'œil du Physicien qu'elle a été jadis couverte (I) par les Eaux⁵³ ». Sans craindre de fatiguer son lecteur, Poinsinet consacre au moins cinq pages à la seule note n° I, dans laquelle il montre la vérité de son assertion. Il écrit qu'il ne détaillera « [...] point ici les preuves physiques qui déposent tous les jours de cette effrayante vérité. Assez d'autres Ecrivains se sont étendus fort au long sur cette matiere. [...] Nous nous contenterons de mettre ici sous les yeux des lecteurs une autre espece de preuves ; je veux dire celles qui résultent de l'accord des Historiens profanes avec la Genese⁵⁴ ». Rappelant une vieille tradition selon laquelle le temps où la terre fut pendant quarante jours totalement submergée

⁵² *Ibid.*, p. 66 ; nous soulignons.

⁵³ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁴ *Idem.*

par les eaux correspond également à un temps où le soleil aurait perdu sa lumière, l'auteur appelle à l'appui de la vraisemblance de cet événement le témoignage de plusieurs philosophes et historiens anciens – avec références à l'appui –, notamment Dion, Solin, Callimaque, Plutarque, Justin et Diodore, en plus d'un mythe de la tradition scandinave. Ainsi, on le constate, l'entreprise historique de Poinset s'adosse indéniablement à une volonté de faire l'archéologie des grands événements des premiers âges et, partant, de prouver la vérité des récits bibliques importants.

C'est en quelque sorte à ce projet que Bergier s'est attaché tout au long de sa carrière, comme le met tout spécialement en lumière un ouvrage intitulé, de façon significative, *La Certitude des preuves du christianisme, ou Réfutation de l'examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne*. L'auteur propose aux pyrrhoniens, qui veulent mettre en doute les fondements historiques de la religion, une lecture concurrente des événements par laquelle il pourra prouver positivement la vérité du christianisme. Comme il le fera quelques années plus tard dans sa campagne contre le *Système de la nature* de d'Holbach, l'abbé Bergier prend déjà soin ici de contester systématiquement l'argumentation de l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, ouvrage posthume de l'érudit Nicolas Fréret⁵⁵. Lorsqu'il établit la vérité ou, à tout le moins, la vraisemblance des faits rapportés par la Bible, il recourra comme Poinset au témoignage même des hérétiques : « Leur sentiment, de quelque manière qu'on l'envisage, ne peut servir qu'à confirmer le témoignage des Apôtres & la vérité de nos Evangiles. Si les

⁵⁵ « Pour le réfuter solidement, écrit-il, il suffit de vérifier exactement les faits ; l'Auteur les a presque toujours présentés sous un faux jour. On les montrera ici tels qu'ils sont, & on en développera les conséquences. En abrégant les objections de M. Fréret, l'on n'a point cherché à les affaiblir, on a même conservé, autant qu'il a été possible, ses propres termes » ; Nicolas Bergier, *La certitude des preuves du christianisme, ou Réfutation de l'examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne*, Paris, Humblot, Libraire, rue S. Jacques, entre la rue du Plâtre & celle des Noyers, près S. Yves, 1767, p. vi. Il écrit plus loin qu'il s'attachera à suivre la même marche que celle de son adversaire, « [...] quoiqu'elle nous expose à quelques répétitions ; nous répondrons à ses objections dans le même ordre qu'il les propose, nous conserverons même tous les titres des Chapitres. Nous montrerons, mais sans aigreur, qu'il s'est écarté souvent des règles de la sincérité & de la bonne foi dont il paroît faire profession, & qu'il n'a lancé contre la vérité que des traits impuissans » ; *ibid.*, p. 6.

faits principaux qui y sont rapportés n'étoient pas vrais, ces Hérétiques les auroient-ils expressément avoués, comme ils ont fait la plupart, contre l'intérêt de leur système⁵⁶ ? » La démonstration de Bergier s'articule autour de deux idées principales, récurrentes tout au long de l'ouvrage : si les événements cités dans les Saintes Écritures étaient faux, ceux qui en ont été les contemporains n'auraient pu être trompés longtemps, et leur refus de mourir en martyr eût été un démenti suffisant de la vérité du christianisme ; à ce titre, même s'il est prouvé que les Évangiles qui sont parvenus jusqu'à nous sont effectivement authentiques, ce n'est pas de leur authenticité qu'il importe de débattre, mais précisément de leur vérité. Il affirme par exemple que les

[...] Apologistes ne se sont pas bornés à prouver cette authenticité. Ils ont encore démontré que les faits racontés dans nos Évangiles, n'ont pu être supposés ou faussement inventés ; 1°. par la nature même de ces faits qui étoient publics & faciles à vérifier ou à démentir ; 2°. par le caractère & la conduite de ceux qui les ont publiés, & qui n'ont pu avoir aucun motif d'en imposer ; 3°. par la multitude des monumens & des écrits qui attestent ces faits ou qui les supposent. M. Freret n'a point touché à cette preuve de la vérité du Christianisme, parce qu'elle est démonstrative : il s'attache à la question de critique, parce qu'elle donne lieu à des difficultés⁵⁷.

Le témoignage des hérétiques, encore une fois, dépose contre eux : évoquant le contenu des Évangiles, il demande si

Les Catholiques & les Hérétiques les plus anciens se seroient [...] accordés à rapporter ou à supposer ces faits ? Aucune de ces narrations auroit-elle pu trouver créance dans un temps où il étoit aisé d'en vérifier la fausseté ? Le témoignage des vrais & des faux Évangiles, des Catholiques & des Hérétiques réuni sur ces faits, forme donc une preuve invincible de leur certitude. Or, ces faits une fois prouvés, la vérité du Christianisme est démontrée⁵⁸.

Les faits rapportés dans l'Évangile, l'existence du Christ, sa prédication, ses miracles et sa mort sont donc prouvés de manière incontestable. Même s'il nous importe moins dans

⁵⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

l'absolu d'être assurés de l'authenticité de la Bible plutôt que de la vérité qu'elle renferme, les faits qui y sont exposés « sont prouvés indépendamment des Évangiles⁵⁹ » – ce qu'il tâche d'établir dans la suite du texte.

L'érudition théologique naturelle à plusieurs hommes d'Église leur permettait donc d'emprunter de manière relativement aisée la voie ouverte par la critique moderne. Ce compromis, loin d'affaiblir chez eux les fondements de leur croyance, devait au contraire les fortifier : en établissant la « certitude des preuves du christianisme » et les « origines des premières sociétés » sur des faits dont la véracité était à leur sens « démontrée » à la fois scientifiquement, sémantiquement et historiquement, il ne devait plus potentiellement subsister de doute sur l'immutabilité des institutions divines et sur le caractère instable des entreprises et des sociétés humaines. En un mot, les apologistes qui ont eu recours à une méthode rationnelle de réfutation de la philosophie des Lumières sont probablement ceux qui ont le moins cherché à accommoder le message chrétien au goût du jour. Certains d'entre eux, il faut pourtant le remarquer avec Didier Masseau, semblent adhérer réellement à l'idéal philosophique du siècle : l'abbé Claude Yvon est un de ceux qu'il a justement désignés sous le nom de « conciliateurs ». Yvon collabora par exemple à l'*Encyclopédie*, pour laquelle il écrivit notamment les articles « Âme », « Athée » et « Dieu », articles qui furent « considérés comme matérialistes et athées, parce qu'il y faisait appel surtout à des arguments d'ordre philosophique⁶⁰ ». On l'accusa également d'avoir participé à l'écriture des passages les plus incriminés de la célèbre thèse de l'abbé de Prades. Prévenant une lettre de cachet, rappelle son biographe, l'abbé Yvon s'exila en Hollande, où il resta dix ans⁶¹. En 1782, il donna au public un ouvrage apologétique dont le titre complet, *Accord de la philosophie avec la religion, ou*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁰ *Dictionnaire des lettres françaises : le XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 1368.

⁶¹ *Idem.*

Histoire de la religion divisée en XII époques, semble encore une fois exprimer la volonté d'une ouverture aux Lumières : il n'en est pourtant rien. Cette œuvre ne concilie qu'en apparence les valeurs chrétiennes traditionnelles avec celles des Lumières triomphantes de la fin du siècle : alors qu'elle semble annoncer, dans une certaine mesure, une philosophie de l'histoire qui en est alors à ses premiers balbutiements, l'approche historiographique de la religion de l'abbé Claude Yvon se situerait en réalité en phase avec le discours religieux le plus conservateur.

Philosophie de l'histoire ou hantise de la décadence ?

Dans la querelle mettant aux prises philosophes et antiphilosophes, il n'est pas rare que l'argumentation de ces derniers sacrifie à la nouvelle valeur philosophique par excellence, c'est-à-dire la « quête privilégiée de l'utilité sociale⁶² » que conceptualisèrent par exemple Helvétius et le baron d'Holbach. L'abbé Yvon opérera ainsi un télescopage entre cette idée de sociabilité et l'idéal chrétien d'amour universel :

Tout indique à l'homme qu'il est né sociable. S'il y a eu un envoyé céleste, sa doctrine a dû reposer essentiellement sur les grands principes de la sociabilité ; elle a dû perfectionner & annoblir tous les sentimens naturels qui lient l'homme à ses semblables [...]. *Je vous donne un commandement nouveau ; c'est de vous aimer les uns les autres : il n'est point de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis*⁶³.

Il s'en prendra ensuite à Bayle et Rousseau qui « ont décrié le christianisme, comme nuisible à la prospérité des états⁶⁴ » ; il s'étonnera enfin que non seulement les athées se parent, à partir de la mitan du siècle, d'une éthique laïque qu'ils opposent au christianisme, mais encore que ces derniers, « ne voyant aucune ressource à attaquer sa morale du côté de la perfection, [...] se retranche[nt] à dire que c'est cette perfection même qui la rend nuisible

⁶² Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 258.

⁶³ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion*, ouvr. cité, p. 56-57.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 147-148.

aux états⁶⁵ ». L'argument est récurrent tout au long de l'ouvrage : l'homme est sociable par nature, et développe ses plus belles qualités au cœur de la société. Mais qui alors travaille le plus pour le *bonheur* du genre humain : la religion ou la philosophie ? « Je pense, observe Yvon, qu'un esprit sensé ne balancera jamais entre les sages maximes du christianisme, & les déclamations fanatiques [des philosophes, qui détruisent] toute crainte de la Divinité, le seul frein que ceux qui ne craignent pas les loix humaines puissent avoir⁶⁶ ». En somme, à la suite de Bergier, notre apologiste récupère une idée chère aux philosophes pour mieux la retourner contre eux.

De manière plus significative, certains passages de *l'Accord de la philosophie avec la religion* semblent annoncer, dans une certaine mesure, la philosophie de l'histoire qui est en voie de constitution. Yvon présente le projet de retracer l'histoire de la religion à travers douze époques, et cherche à montrer que certaines d'entre elles participèrent à l'essor du christianisme. La civilisation romaine, par exemple, constituait le terreau idéal à sa naissance :

La vaste étendue de l'Empire Romain ouvroit partout un accès facile chez des nations qui n'avoient point eu de communication entr'elles. Enfin les loix & les institutions civiles des Romains adoucissoient peu à peu le naturel féroce des peuples accoutumés à vivre sous des gouvernemens où respiroit encore la rudesse de l'état de nature. Ajoutez à cela que la philosophie, les sciences & les belles lettres qui pénétoient peu à peu chez les nations barbares & incultes, en polissant l'esprit, corrigeoient insiblement [*sic*] ce qu'il y avoit de trop âpre dans les mœurs. De là ces heureuses semences qui jettées de loin en loin dans les esprits, les préparoient à devenir dociles aux grandes vérités, qu'un jour plus pur & plus lumineux devoit leur apporter.

Ce fut-là le tems que la providence avoit choisi pour faire naître le Messie dans la personne de Jésus-Christ⁶⁷.

Même des époques plus sombres contribueraient à l'épanouissement de la religion ; c'est cette même idée que Mme de Staël allait développer dans la sphère plus spécifique des lettres, où elle cherche à tracer les grandes lignes de son « système de progression dans les

⁶⁵ *Ibid.*, p. 136-137.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 43-44.

lumières⁶⁸ ». Ainsi, écrira-t-elle, « le temps nous découvre un dessein, dans la suite d'événements qui semblaient n'être que le pur effet du hasard ; et l'on voit surgir une pensée, toujours la même, de l'abîme des faits et des siècles⁶⁹ ». Si l'on croit d'ordinaire que l'esprit humain n'a connu aucun progrès durant le Moyen Âge – l'on dira plus volontiers qu'il a régressé –, Mme de Staël affirmera au contraire « que les méditations religieuses du christianisme, à quelque objet qu'elles aient été appliquées, ont développé les facultés de l'esprit pour les sciences, la métaphysique et la morale⁷⁰ ». Pour elle, la découverte d'une vie de l'intériorité, la place importante accordée aux « méditations religieuses » constitue une avancée primordiale pour les lumières humaines. C'est ce même esprit que semble préfigurer l'abbé Yvon lorsqu'il écrit que « La résurrection des sciences en Occident est due en partie aux combats que les catholiques & les protestans se sont livrés. Le besoin mutuel de se défendre & de se justifier en fut un de s'instruire. De part & d'autre on voulut avoir pour soi l'écriture, & on l'étudia ; mettre la tradition de son parti, & l'on y fit des recherches immenses, la science critique fut portée au plus haut degré de pénétration & de sagacité⁷¹ ». Yvon paraît amorcer ici rien de moins qu'une dialectique historique, puisqu'il montre les effets positifs des disputes et des guerres entre catholiques et protestants – et ce, même si ces derniers manifestent une attitude d'insoumission à l'autorité de la Tradition, par la pluralité des interprétations que favorise leur herméneutique biblique.

Mais ces occurrences sont isolées dans le texte et ne forment pas, à proprement parler, un système ou, mieux, un « Tableau historique des progrès du christianisme » qui aurait réalisé la synthèse parfaite des Lumières et de la religion. À ce titre, certaines valeurs

⁶⁸ Germaine de Staël-Holstein, *De la Littérature*, éd. établie par Gérard Gengembre et Jean Goldzink, Paris, GF Flammarion, 1991 [1800], chap. VIII, p. 162.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁷¹ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion*, *ouvr. cité*, p. 117.

phares de la philosophie du siècle, telle la tolérance, se trouvent même rejetées d'emblée par notre auteur. La position affirmée de l'abbé Yvon par rapport aux protestants est d'ailleurs éloquente : alors que la tolérance pouvait dans une certaine mesure être justifiée, à l'époque du paganisme, en revanche, avance-t-il, « Cette sociabilité de religions [...] ne pouvoit naturellement convenir au christianisme, fondé sur une révélation véritable. La vérité supposoit nécessairement la fausseté des autres⁷² ». La tolérance, que Voltaire élèvera au rang de vertu cardinale de la philosophie avec la campagne de réhabilitation de Calas, est ici réfutée au nom de la vérité de la religion chrétienne, qui est une et divine. On sera alors moins surpris de trouver, dans l'*Histoire de la religion* de l'abbé Yvon, une théologie de l'histoire qui s'apparente singulièrement à celle de l'auteur de l'*Histoire des variations des Églises protestantes*. En effet, si la division de l'ouvrage en « époques » et la présence de ce que Bertrand Binoche a appelé « les amorces d'une dialectique visant à “positiver” le négatif⁷³ » pouvaient, en quelque sorte, annoncer l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, force est pourtant de remarquer que cette *dispositio* s'inspire plutôt du *Discours sur l'histoire universelle* de l'évêque de Meaux.

À l'instar de Bossuet, l'abbé Yvon reprend à son compte l'emploi apologétique de la théologie de l'histoire : comme lui, il tend à montrer le caractère précaire et éphémère des créatures, et la constance de la religion à travers les âges ; c'est d'ailleurs ce que donne à lire un passage que l'on retrouve à la fin de la quatrième époque :

Si l'on considere le christianisme dans les événemens qui l'ont préparé, dans les prédictions qui l'ont annoncé, dans le plan dont il fait partie, dans son Auteur, dans ses dogmes, sa morale, dans son culte extérieur dont la plus noble partie sont les sacremens, ces canaux sacrés par où coulent les graces sur le corps mystique de l'église, il est certainement divin : mais il ne l'est pas moins dans son établissement, dans les obstacles qu'il a vaincus, dans cette nuée de témoins qui ont suivi les Apôtres, dans les effets qu'il a opérés, dans ses conquêtes & sa durée,

⁷² *Ibid.*, p. 76.

⁷³ Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, ouvr. cité, p. 63.

dans le caractère même de ses ennemis. C'est ici la partie de son histoire externe qui doit maintenant nous occuper dans toute la suite de cet ouvrage⁷⁴.

Autrement dit, la succession des époques ne sera pas cumulative et ne pourra donc pas se dialectiser en fonction des progrès accomplis par la religion : en effet, si la vérité divine est une et constante, elle ne peut souffrir de changements. Cet extrait de l'*Accord de la philosophie avec la religion* permet plutôt de relever, comme l'a fait Bertrand Binoche, le « parallélisme providentiel de la succession cyclique des empires et de l'affermissement continu de l'Église⁷⁵ ». L'histoire semble donc susceptible de deux interprétations complémentaires : la première est de nature religieuse et permet de pénétrer les secrets cachés de la Providence ; la seconde consiste à joindre, à l'interprétation théologique, des explications philosophiques des faits positifs requérant l'usage des lumières naturelles ou, si l'on préfère, de la raison.

Les hommes étant toujours les mêmes, les événements ont tendance à se répéter à travers les époques, de sorte qu'Yvon esquisse de constants parallèles entre eux. Parlant des philosophes incrédules de son époque, il dira qu'ils

[...] jouent le rôle des anciens payens, qui dans Rome mourante imputoient aux chrétiens les malheurs de l'empire. [...] Les mêmes attaques se renouvelant aujourd'hui, c'est à nous de prendre ici la place des anciens apologistes du christianisme, pour le venger des insultes de la moderne philosophie, ainsi qu'il fut autrefois défendu contre les attaques du paganisme⁷⁶.

Un peu plus loin, notre auteur tracera un nouveau parallèle, cette fois entre les conséquences désastreuses de la morale des épicuriens chez les Grecs et les Romains, et celles de la morale des athées contemporains. Enfin, l'abbé Yvon poursuit jusqu'au bout la logique de son raisonnement et de ses observations en affirmant que « Ce que Rome fut autrefois dans le déclin de la République, Paris l'est aujourd'hui : oui Paris, le centre de toutes les corruptions

⁷⁴ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion*, ouvr. cité, p. 60.

⁷⁵ Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, ouvr. cité, p. 27.

⁷⁶ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion*, ouvr. cité, p. 127.

& de tous les vices, l'égout de toutes les ordures & de toutes les infamies. C'est là qu'une *philosophie nouvelle* a fixé son siège ; & c'est de là qu'elle envoie ses trompeuses leçons par-tout où s'étend la littérature Française⁷⁷ ». À en juger par tous ces passages, on pourrait croire que l'alliance que proposait le titre de l'ouvrage entre philosophie et religion n'était que tactique et factice, puisque la seconde est partout célébrée, et la première partout vilipendée – pire : cette « philosophie nouvelle » est à la source de toutes les corruptions et de tous les vices. Fidèle à la leçon qu'il a tirée de ses parallèles historiques, il venge du mieux qu'il peut les insultes de la « moderne philosophie » en consacrant la douzième et dernière époque de son *Histoire de la religion* à la réfutation systématique de toutes les philosophies du XVIII^e siècle qui, sur le plan de la croyance, se sont écartées tant soit peu du chemin de l'orthodoxie.

Sur cette base, peut-être faut-il donc reconsidérer le sens qu'annonce le titre même de l'ouvrage de l'abbé Yvon, qui exprimerait « la volonté d'une ouverture aux "Lumières"⁷⁸ ». En fait, seuls les philosophes du Grand Siècle auront droit aux éloges de l'abbé : malheureusement, déplore-t-il, « [...] grâce à l'inquiétude de l'esprit humain, les erreurs des peres servent rarement à instruire les enfans. *La philosophie ayant reparu dans le monde*, après avoir été sage & circonspecte, sous les Bacon, les Descartes, les Leibnitz, les Newton, a repris ses premiers errements vers le milieu du 18^e. siècle⁷⁹ ». Si Bossuet tâchait d'apprendre au Dauphin que l'histoire est « maîtresse de vie » et qu'il convient d'en tirer des leçons politiques, peut-être Claude Yvon verra-t-il, pour sa part, dans l'« Histoire universelle » moins la succession cyclique des empires que celle de la philosophie, qui n'est jamais entièrement neuve, mais ne fait que se « renouveler » : en évoquant le Grand Siècle, nous l'avons vu, il écrit qu'à cette époque la « philosophie [avait] *reparu* dans le monde ».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 126; nous soulignons.

⁷⁸ Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes*, ouvr. cité, p. 257.

⁷⁹ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion*, ouvr. cité, p. 99 ; nous soulignons.

Plusieurs acquis de la philosophie moderne étant devenus incontestables dans le dernier tiers du siècle, des auteurs recourent à certains *topoi* des Lumières militantes tel le combat contre « les préjugés reçus », ou encore la « quête de l'utilité sociale » : « mais cette table rase salubre, dira Masseau dans une contribution plus récente, est évidemment attribuée au 17^e siècle et à Descartes “auteur de la plus grande, de la plus utile révolution que l'esprit humain ait jamais éprouvée”⁸⁰ ». L'abbé Yvon dira lui-même que « Le renouvellement des sciences qui caractérise le 17^e siècle, peut donc être compté parmi les prospérités de la cité sainte⁸¹ ».

On pourrait toutefois s'étonner en songeant que l'auteur de l'*Accord de la philosophie avec la religion*, ouvrage qui fait l'apologie de la philosophie et de la morale du Grand Siècle, fut trente ans auparavant un collaborateur quelque peu controversé de l'*Encyclopédie*. Le pessimisme qu'il manifeste face à son époque n'est pourtant pas, chez lui, original, plusieurs penseurs et écrivains du XVIII^e siècle reconnaissant de fait que leur époque en était une de décadence par rapport au siècle qui les avait précédés. C'est que la conception qu'ils se font de l'histoire les invite à considérer que les « Empires » doivent tous inéluctablement connaître des variations, allant des périodes fastes aux périodes de déclin, ce qui était d'autant plus de nature à nourrir leur inquiétude que, pour plusieurs antiphilosophes, la conception cyclique du temps se double de la crainte d'une décadence définitive. Cette inquiétude était même partagée dans une certaine mesure par certains de leurs adversaires encyclopédistes : ne trouvons-nous pas cette phrase célèbre dans le *Discours préliminaire*, où d'Alembert manifeste le désir « Que l'Encyclopédie devienne un sanctuaire où les

⁸⁰ Didier Masseau, « La position des apologistes conciliateurs », art. cité, p. 125.

⁸¹ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion*, ouvr. cité, p. 124.

connaissances des hommes soient à l'abri des temps et des révolutions⁸² » ? Même si l'abbé Yvon s'intéresse désormais davantage à la religion qu'à la philosophie, il affirmera également, dans la phrase qui clôt son ouvrage, que c'est une « *révolution fatale* [qui] s'est faite dans les esprits, depuis le milieu du dix-huitième siècle, par rapport à la Religion⁸³ ». Bref, malgré plusieurs signes qui annoncent les grands thèmes qui seront les siens et que laisse pressentir l'entreprise d'Yvon, l'heure de la philosophie de l'histoire, entendue comme une capacité dialectique « visant à "positiver" le négatif », n'avait pas encore sonnée. L'histoire de l'Église, dans la perspective rationaliste et critique des Poinsonnet et Bergier, était celle de son immutabilité ; l'histoire de la nature humaine et des sociétés, pour Yvon, relevait de la succession des cycles de raffinements et de décadence, que l'historien peut appréhender grâce au parallèle entre les siècles⁸⁴.

II- Fondements sensibles de la morale : les inquiétudes de l'âme et les « délices de la religion »

La méthode critique qui avait pour but d'établir rationnellement les origines du christianisme ne servit sans doute pas aussi bien l'autorité du magistère que les apologistes l'auraient désiré. De fait, les philosophes ont continué à mettre en doute la tutelle de cette entité extrinsèque et aliénante : le message qu'elle proposait semblait sclérosé, voire tout à fait inapproprié pour des hommes qui, nous l'avons vu dans le cas du discours des Lumières et du jansénisme hérité de Malebranche, tâchaient de mettre de l'avant la conscience de

⁸² Jean Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, éd. Michel Malherbe, Paris, J. Vrin, série « Textes & commentaires », 2000, p. 155.

⁸³ Claude Yvon, *Accord de la philosophie avec la religion*, ouvr. cité, p. 161.

⁸⁴ Ce n'est pas avant l'arrivée de Benjamin Constant que l'on songera à faire une association entre l'idée de progrès et la religion : « L'œuvre de Constant sur la religion prétend bel et bien ouvrir la succession du christianisme. Ce qui ne constitue pas une surprise, puisqu'il n'y a aucune raison de penser que la foi dans l'incarnation de Dieu en Jésus soit le dernier mot, l'achèvement de la religion » ; Ghislain Waterlot, « Perfectibilité et vérité de la religion chez Benjamin Constant », dans *L'Homme perfectible*, sous la dir. de Bertrand Binoche, Seyssel, Champ Vallon, 2004, p. 269.

l'individu, la place du « Moi » dans l'économie religieuse et, enfin, l'importance fondamentale du cœur aussi bien dans la réflexion touchant la sphère de l'éthique que des arts. C'est pourquoi, tout au long du siècle des Lumières, aussi bien l'éloquence sacrée que la sensibilité religieuse se détourneront d'une théologie de l'effroi. Comme le souligne Marc Fumaroli, le XVIII^e siècle catholique « ne souhaite plus faire peur par la véhémence ». Il cultive même « une esthétique de la grâce » qui préfère les leçons de morale souriantes d'une religion bienfaisante ou encore « la description imaginative des sublinités du monde créé⁸⁵ » à la sévérité tonnante du catholicisme classique dont l'âpreté avait dominé le XVII^e siècle. Au contact des Lumières, le discours théologique connut donc de très sensibles mutations. Pour être entendus d'un public largement favorable à la cause philosophique, les hommes d'Église n'auront guère le choix d'entrer en dialogue avec leurs adversaires : cette position conciliatrice, qu'elle soit assumée ou stratégique, se donnera clairement à voir au sein de plusieurs œuvres apologétiques où perçoit, précisément, le dessein des antiphilosophes d'accommoder le message chrétien à l'esprit des Lumières.

Il s'agit là, justement, du projet apologétique d'Antoine-Adrien Lamourette qui, dans ses *Délices de la religion*, entreprendra de concilier les vérités des Saintes Écritures avec l'ambition du siècle de trouver le bonheur *hic et nunc* :

J'ai puisé mes idées & mes principes dans les sources pures de l'Évangile. Ce n'est que par cette circonstance de mon travail, que j'ose penser vous avoir salutairement servi, & m'attendre que vous rendrez justice à la solidité & à la douceur des moyens que j'indique pour acquérir le seul bien réel qui soit en ce monde ; savoir, *le contentement de l'ame & le repos du cœur*.

Cet ouvrage n'est ni un Livre ascétique, ni une production philosophique ; mais il participe de l'un & de l'autre caractère, en ce que les lumières de la saine raison & de l'expérience y viennent fortifier les considérations de la Foi, & que la voix de la nature s'y joint à celle de l'Évangile⁸⁶ [...].

⁸⁵ Marc Fumaroli, « Une *terra incognita* de l'histoire littéraire : l'éloquence sacrée du siècle des Lumières », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 104, avril 2004, p. 790.

⁸⁶ Antoine-Adrien Lamourette, *Les Délices de la Religion, ou le pouvoir de l'Évangile pour nous rendre heureux*, À Paris, Chez Mérigot [le] jeune, Libraire, quai des Augustins, au coin de la rue Pavée, 1788, p. vii-viii.

La lecture de ce passage le confirme, s'il en était besoin : si la veine apologétique connut de nettes transformations dans la seconde moitié du siècle, cette évolution, comme l'a remarqué Masseau, va en s'accéléralant dans les vingt années précédant la Révolution. Ces différentes mutations, on l'a vu, ne touchent pas le seul domaine de l'apologétique : elles ont aussi partie liée, d'une part, avec l'apparition d'un lectorat adoptant un rapport nouveau à l'œuvre et, d'autre part, avec certains changements qui affecteront le statut de l'homme de lettres et la dynamique générale de la République des Lettres. Il est indispensable, de surcroît, d'avoir en tête l'influence prépondérante de Jean-Jacques Rousseau afin d'appréhender ces années, « marquées par la vague de fond du rousseauisme, phénomène qui échappe en partie à Rousseau lui-même⁸⁷ ». La réception des œuvres sentimentales de Jean-Jacques – pensons à *La Nouvelle Héloïse* et aux *Confessions* – chez un public moins cultivé et que Daniel Roche a désigné sous le nom de « primitifs du rousseauisme » se situe en phase avec le sensualisme et le sentiment que le siècle a réhabilités : ces lecteurs contribueront, de fait, à l'essor d'un nouveau mode de lecture qui privilégie avant tout une approche sensible de l'œuvre et un rapport de sympathie avec l'auteur.

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre l'inflation d'écrits apologétiques que l'on pourrait qualifier de « sentimentaux » :

[C]ertains défenseurs de la religion accentuent à dessein l'aspect sentimental de leur approche, lorsqu'ils s'adressent à des lecteurs moins cultivés. L'on pourrait évoquer aussi l'existence d'un horizon d'attente incontournable. La vague de fond sentimentale, issue en grande partie du rousseauisme est telle que les apologistes chrétiens sont presque obligés de s'y rallier s'ils veulent être lus⁸⁸.

⁸⁷ Didier Masseau, « Images et interprétations contradictoires de Rousseau à la veille de la Révolution », *Les marges des Lumières françaises*, Genève, Droz, 2004, p. 123.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 126.

Si plusieurs apologistes sacrifient donc à la « vague de fond sentimentale », ce sera pour trois principales raisons stratégiques : comme l'écrivait d'abord Masseau, la conscience d'un « horizon d'attente incontournable » – institué en grande partie par le rousseauisme – oblige à certaines concessions ; ensuite, comme nous l'avions rapidement évoqué avec Domenech, parce que le débat sur la morale semble se disputer de plus en plus sur le terrain de l'efficacité : « on ne choisit plus de croire et de vivre en chrétien pour répondre aux prescriptions de l'Évangile, mais parce qu'un tel mode d'existence garantit l'harmonie sociale et le bonheur individuel. [...] [C]ertains défenseurs du christianisme en viennent même, dans des ouvrages d'une grande faiblesse intellectuelle et spirituelle, à vanter les plaisirs de la religion, au nom d'un sensualisme exacerbé⁸⁹ ». Enfin, certains adoptent une position ouvertement pro-rousseauiste, en ayant à l'esprit que sa popularité fait de lui un allié de choix dans la lutte contre la philosophie du siècle – aussi les ennemis des Lumières feront-ils souvent preuve d'indulgence face aux nombreux paradoxes qui ponctuent l'œuvre du citoyen de Genève, et relèveront davantage sa vertu, qu'ils opposent à l'immoralité des thèses philosophiques. En célébrant Rousseau, les « apologistes sentimentaux » auront donc contribué à leur façon à la mutation du statut de l'écrivain : « voué à l'exploration de ce domaine nouveau qu'est l'intime rendu public », il « n'est plus tout à fait un homme de lettres visant des jolies d'écriture et encore moins un philosophe soucieux de bâtir des systèmes abstraits », mais un « prêtre » du « culte de la sincérité⁹⁰ ».

Les « primitifs du rousseauisme » contribuèrent à leur tour à modifier sensiblement les pratiques qui ont cours au sein de la République des Lettres – auxquelles ils sont, au reste, parfaitement étrangers. Leur rapport de sympathie à l'auteur, nous l'évoquions, est un

⁸⁹ *Ibid.*, p. 126-127.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 128.

phénomène nouveau : ils lui rendent témoignage des transports vertueux que provoque la lecture de ses œuvres, par le truchement de lettres qui se présentent « comme un prolongement presque naturel du discours rousseauiste ». Cette « lecture sensible » en appellera bientôt à la contestation « des institutions culturelles, annexées par des privilégiés du monde littéraire » : la pratique intempestive de l'éloge, les académies parisiennes, « l'obsession des honneurs institutionnels » – en un mot, le « sacre officiel de l'écrivain » – seront condamnés au nom du « culte de la sincérité » revendiqué par Rousseau, et qui est à mille lieues des « pratiques frelatées de la République des Lettres⁹¹ ». Bref, si la violence des échanges entre philosophes et antiphilosophes que nous avons remarquée en introduction avec Olivier Ferret et, dans le second chapitre, avec les querelles théâtrales, a participé à l'étiollement de l'esprit de cette République, une façon nouvelle d'envisager le monde des lettres, les lieux culturels et l'acte de lecture aura sans doute également contribué à sa déliquescence.

*La Profession de foi du vicaire savoyard,
ou la lumière chez Rousseau*

Ce passage célèbre du cinquième livre des *Confessions*, où Rousseau dépeint Mme de Warens, est typique de ce qui allait devenir le langage du cœur qu'adopteront plusieurs hommes et femmes du siècle finissant, et dont l'influence affectera aussi bien le rapport à l'écriture que la conception du « Moi » :

Elle était bien née, son cœur était pur, elle aimait les choses honnêtes, ses penchants étaient droits et vertueux [...] [Mais] au lieu d'écouter son cœur, qui la menait bien, elle écouta sa *raison*, qui la menait mal. Quand des *principes* faux l'ont égarée, ses vrais *sentiments* les ont toujours

⁹¹ *Ibid.*, p. 132.

démentis : mais malheureusement elle se piquait de philosophie, et la morale qu'elle s'était faite gâta celle que son *cœur* lui dictait⁹².

Un peu plus loin, Rousseau évoque M. de Tavel, l'amant de Mme de Warens : ce philosophe avait réussi par des sophismes à la convaincre que l'adultère était au fond quelque chose de très banal. Rousseau nous dit alors que

C'est ainsi que [M. de Tavel] parvint à son but en corrompant la *raison* d'un enfant dont il n'avait pu corrompre le *cœur*⁹³.

On peut dégager de ces deux extraits une observation surprenante : c'est toujours par la raison que Mme de Warens est trompée, et jamais par son cœur et ses sentiments. Or, pour les philosophes des Lumières – au rang desquels Rousseau est souvent assigné – l'esprit d'examen et la critique des idées reçues et des superstitions sont précisément tributaires de l'usage de la raison : comment peut-on alors comprendre le cas paradoxal de Mme de Warens, menée au bien par son cœur, et au mal par sa raison ?

Afin de mieux appréhender ce renversement, il s'avère fondamental d'examiner d'abord comment est entendu le terme même de « Lumière » au XVIII^e siècle – idée centrale qui définit l'esprit de l'époque : le concept, nous le verrons, se décline en deux idées opposées, qui nourriront également la pensée et l'œuvre de Rousseau. De là, nous verrons comment s'articulent chez lui les questions de morale, en examinant d'abord brièvement la notion de progrès au cœur de son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, puis en nous attardant ensuite plus longuement à la *Profession de foi du vicaire Savoyard*, œuvre riche dans laquelle il dégage ses principes de morale, en confrontant les deux conceptions de la Lumière qui nourrissent la pensée du siècle.

La « lumière » et les « lumières »

⁹² Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, texte établi par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, notes de Catherine Koenig, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2006, p. 255-256 ; nous soulignons.

⁹³ *Ibid.*, p. 256.

Roland Mortier remarque d'abord que l'opposition usuelle que les hommes ont faite, de tous temps, entre lumières et ténèbres, fut bientôt récupéré par l'univers religieux : « Au premier sens, dit-il, on parle de "lumière divine" ou de "lumière de la foi" pour désigner l'illumination directe, [...] ou plus couramment la tradition religieuse dont l'Église est dépositaire⁹⁴ ». Ce sens premier, il faut le préciser, demeurera présent tout au long du XVIII^e siècle. Or, dans un contexte parfaitement respectueux des valeurs religieuses, les libertins et penseurs chrétiens feront bientôt une place à une autre lumière, la « lumière naturelle », qui « représente l'ensemble des vérités directement accessibles à l'esprit humain par l'usage de la seule raison⁹⁵ ». Mais à partir de Descartes et, plus particulièrement, de la crise de la conscience européenne, on peut percevoir un glissement très sensible de la valeur de cette idée. Désormais, écrit Mortier, « On entend par *lumière(s)* l'ensemble des aptitudes de l'esprit, le développement du savoir humain, l'extension des conquêtes intellectuelles. La notion se laïcise résolument et se lie à l'idée de progrès. C'est alors aussi que, pour mieux souligner le décalage avec le sens premier, le nom va se mettre régulièrement au pluriel⁹⁶ » : les lumières. On sent bien que l'idée de « lumière naturelle », avec les rationalistes du Grand Siècle, a une signification beaucoup plus large qu'auparavant ; il ne s'agit plus uniquement de ces vérités qui se présentent naturellement à nous : désormais, les lumières sont investigatrices, à la recherche de nouveaux savoirs. Le *cogito* cartésien, par exemple, constitue un exercice de recherche d'une vérité qui, malgré son caractère d'évidence, n'était pas *directement* accessible à l'esprit humain. En France, après 1750, la pensée que l'on vivait dans un « siècle éclairé », l'idée d'« âge des Lumières » se répandit de façon fulgurante : cela n'est assurément pas

⁹⁴ Roland Mortier, « "Lumière" et "Lumières". Histoire d'une image et d'une idée au XVII^e et au XVIII^e siècle », dans *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIII^e siècle littéraire*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1969, p. 16.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 20.

étranger à la parution de « l'*Encyclopédie*, [qui] se présente, d'un bout à l'autre, comme le bilan d'un demi-siècle de lumières, comme leur dépôt et leur synthèse provisoire⁹⁷ ». Les lumières laïques jouissent donc d'une faveur sans pareil ; mais il serait manifestement faux de croire qu'à ce moment, les lumières religieuses se soient complètement éteintes. Nos apologistes, par exemple, s'opposaient encore à l'idée d'une lumière conçue comme travail, tâtonnement, progrès, bref : à une vision des lumières sans cesse en mouvement. Ils lui préfèrent, écrit Jean Deprun, la belle image d'un « Midi fixe », d'un éclairage constant : en effet, même si « la lumière absolue de la surnature peut être affaiblie, cachée, voilée, réservée à un petit nombre d'élus, elle n'en reste pas moins donnée (ou offerte) tout entière à l'origine⁹⁸ ». Pour qui sait bien voir, la lumière de la religion est plus sûre, et ne risque pas de nous égarer. Jusqu'au XVII^e siècle, on l'a vu, les deux perceptions de cette idée étaient complémentaires, la lumière naturelle étant toutefois subordonnée à la lumière divine : Descartes lui-même, avec prudence, limitera autant que possible ses investigations au domaine de la philosophie naturelle. Mais les années qui séparent l'époque de la crise de la conscience européenne de la publication des premiers tomes de l'*Encyclopédie* verront la réfraction du concept de « lumière(s) » en deux faisceaux qui ne seront plus complémentaires mais, le plus souvent, en concurrence. La lumière de la foi sera, comme toujours, le fait de l'Église, et les lumières de la raison, celui de la philosophie. La tension entre ces deux conceptions des lumières – ou, si l'on préfère, entre les philosophes et les défenseurs de l'orthodoxie religieuse – se manifeste de façon exemplaire dans le débat autour de la question des fondements de la morale, car on est bien certain, dans les deux camps, qu'il s'agit là de la clef de voûte qui donnera la victoire à son parti. Cette façon d'envisager le XVIII^e siècle, en tant que tension entre deux

⁹⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁸ Jean Deprun, « Les Anti-Lumières », dans *Histoire de la philosophie*, t. II, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1999 [1969], p. 717.

conceptions des « lumières », sera primordiale à la compréhension de l'œuvre de Rousseau : elle vient nourrir autant l'invention littéraire que la philosophie du citoyen de Genève ; au surplus, de ce dialogue entre « lumières divines » et « lumières naturelles » émergera une lumière nouvelle.

*Construction de l'individu moral dans le Discours sur l'inégalité
et la Profession de foi du vicaire Savoyard*

Pour Rousseau, comme on sait, la source de la décadence morale se trouve dans la réunion des individus en société, et dans les progrès techniques : ces derniers contribueraient à corrompre l'homme, en lui donnant les moyens de satisfaire facilement ses besoins fondamentaux ; une fois ces derniers assouvis, l'homme peut se tourner vers de nouveaux désirs et de nouvelles passions, qui ne sont plus liées au simple instinct de conservation. Il commence ainsi à s'extérioriser et, en côtoyant ses semblables de près, il se compare à eux, désire être regardé et admiré ; lorsqu'il ne peut avoir l'avantage sur eux naturellement, écrit-il dans le *Discours sur l'inégalité*, « Il faut, pour son avantage se montrer autre que ce qu'[il] est en effet. Etre et paroître deviennent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège⁹⁹ ». Cette conception négative du devenir historique est à l'évidence à rebours de celle de la majorité des philosophes des Lumières : pour ces derniers, la perfectibilité de l'homme doit aller de pair avec les progrès techniques ; l'Histoire, de manière générale, semble conduire l'humanité vers une sagesse morale plus grande. Pour Rousseau, à l'inverse, c'est dans ses origines, c'est dans l'état de nature que l'homme est bon. Comme l'écrit Florence Lotterie, puisque « L'état de nature est [...] celui de l'autarcie, du repos et de l'immédiateté [...] il

⁹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959 [1755], p. 174.

s'ensuit que l'histoire est "ce qui fait violence à la nature¹⁰⁰ ». L'auteur du *Discours sur l'inégalité* sait cependant qu'il est impossible pour l'homme de retourner à cet état de nature : à l'instar des philosophes des Lumières et de leurs adversaires, il se lancera donc à la recherche des fondements de la morale pour l'homme civilisé. C'est l'objet de la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

Les prémisses de cette œuvre sont assez simples : un vicaire fait la connaissance d'un jeune homme, d'une bonne nature, mais pauvre et dans la dernière misère : « Il vit que la mauvaise fortune avait déjà flétri son cœur, que l'opprobre et le mépris avaient abattu son courage, et que sa fierté, changée en dépit amer, ne lui montrait dans l'injustice et la dureté des hommes que le vice de leur nature et la chimère de la vertu¹⁰¹ ». Le bon vicaire, estimant toutefois que le cœur de ce jeune homme n'est pas complètement souillé, décide de le prendre sous son aile et de le ramener à de meilleures dispositions morales. Ayant vécu dans sa compagnie pendant un bon moment, le jeune homme remarque que, malgré une pauvreté manifeste et de nombreux revers essayés durant sa vie, le vicaire est un homme très heureux, extrêmement généreux envers les autres, et travaillant sans cesse à adoucir leurs maux. Ému d'un tel exemple de vertu, il lui demande bientôt « sur quel principe il fondait l'uniformité d'une vie aussi singulière¹⁰² ». Il s'agit là du prétexte à la profession de foi.

Le vicaire semble d'abord parfaitement en phase avec la méthode d'investigation des philosophes : la profession débute par ailleurs sur un ton assez similaire à celui que l'on retrouve dans le *Discours de la méthode* de Descartes : dans une section intitulée « À la recherche de la vérité », il fait d'abord part à son ami des innombrables incertitudes qui

¹⁰⁰ Florence Lotterie, « Penser le spécifique ? L'exemple des Lumières françaises : Turgot et Rousseau », dans *Les Lumières européennes dans les relations avec les autres grandes cultures et religions*, textes édités par Florence Lotterie et Darrin M. McMahon, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 28.

¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, introd. et notes de Hervé Falcou, Utrecht, éd. Jean-Jacques Pauvert, coll. « Libertés », 1964 [1762], p. 41.

¹⁰² *Ibid.*, p. 47

l'assaillaient, plus jeune : pour sortir de cet état de doute, il décida de réduire ses problèmes à deux questions fondamentales auxquelles il devait répondre : « [Quelle est] la cause de mon être et [...] la règle de mes devoirs¹⁰³ » ? Cette recherche rationnelle de la vérité morale s'apparente à celle des philosophes : dans l'article « Morale » de l'*Encyclopédie*, le chevalier de Jaucourt la définissait de cette façon : « C'est la science qui nous prescrit une sage conduite, & les moyens d'y conformer nos actions¹⁰⁴ ». La morale n'est plus affaire de dogme religieux, son champ doit être investi par la raison au même titre que celui des mathématiques. Même s'il admet que l'entreprise s'avère en ce sens plus complexe, puisqu'on « [...] ne peut pas traiter la *Morale* par des arguments démonstratifs », en revanche, « la science des mœurs peut être acquise jusqu'à un certain degré d'évidence, par tous ceux qui veulent faire usage de leur raison¹⁰⁵ ». Jaucourt fera ensuite écho à l'idée de sentiment envers ses semblables, lorsqu'il remarquera que l'idée générale de « devoir » vient naturellement, même chez les « personnes les plus simples », par la seule expérience de la vie sociale : il semble dire, en modifiant quelque peu la formule de Descartes, que la « morale est la chose du monde la mieux partagée » ! Mais si les hommes ont habituellement des idées assez droites en matière de morale, ceux qui ont le plus de pénétration ont pour devoir de développer ces idées au maximum et d'en avoir la meilleure connaissance possible. Avant de s'attarder aux penseurs contemporains qui ont posé rationnellement la question des mœurs, Jaucourt brosse un rapide portrait historique des principaux philosophes et théologiens qui s'y sont également intéressés. Le but évident de cette tactique est d'enlever toute autorité aux seconds en cette matière : en effet, pendant le triste Moyen Âge, n'étaient-ce pas les docteurs de la

¹⁰³ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁴ Chevalier de Jaucourt, art. « Morale », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres, mis en ordre & publié par M. Diderot & quant à la partie mathématique, par M. D'Alembert, éd. de Paris, chez Briasson : David l'aîné : Le Breton : Durand, [1759], t. X, p. 699.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 699-700.

philosophie scolastique qui étudiaient ces différentes questions ? Force est pourtant de remarquer, ajoute l'encyclopédiste, que « la *Morale* des scholastiques est un ouvrage de pièces rapportées, un corps confus, sans règle & sans principe, un mélange des pensées d'Aristote, du droit civil, du droit canon des maximes de l'Écriture-sainte & des Pères¹⁰⁶ ». Contrairement aux vaines subtilités de la scolastique – qui en dernier ressort est presque étrangère à la morale pratique –, les philosophes de l'Antiquité avaient, en leur temps, réfléchi à ces mêmes questions de façon vraiment efficace : « Socrate, le plus honnête homme de l'Antiquité, fit une étude particulière de la *Morale*, & la traita avec autant de grandeur, que d'exactitude¹⁰⁷ ». La morale de Socrate était ancrée dans la réalité, et n'avait rien de spéculatif : sa vie et sa mort, par ailleurs, en sont les preuves les plus éloquentes. L'on sait que les philosophes des Lumières s'identifiaient volontiers à ceux de l'Antiquité : à l'évidence, l'argumentation de Jaucourt avait pour but non seulement de prouver la vérité de sa thèse, mais également de faire correspondre l'*ethos* des philosophes de son temps à celui de leurs prédécesseurs. Il termine son article sur cette constatation : puisque les fondements premiers de la morale sont universellement connus – même chez les plus simples –, et que les questions relatives aux dogmes religieux sont au contraire changeantes et remplies de contradictions, il faut donc que la foi soit subordonnée à la morale¹⁰⁸. Celle-ci serait un langage plus « universel », un objet plus facilement compréhensible du point de vue scientifique : en somme, elle est un guide plus sûr qui ne peut nous égarer¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 701.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 700.

¹⁰⁸ « La foi, écrit-il à la toute fin, semble tirer sa principale, si ce n'est pas même toute sa vertu, de l'influence de la *morale* » ; *ibid.*, p. 702.

¹⁰⁹ Ernst Cassirer affirme qu'« entre moralité et religion, il faut maintenir une distinction radicale. Quand elles entrent en conflit, quand le témoignage de l'Écriture contredit directement celui de la conscience morale, il convient de résoudre le problème de telle sorte qu'une primauté absolue soit gardée à la conscience morale » ; Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Paris, A. Fayard, 1990, p. 181.

Le rationalisme de Rousseau, s'il présente des affinités avec celui dont nous venons de faire une courte archéologie, n'empruntera pas exactement la même voie. Sans nommer dans sa *Profession de foi* quelque philosophe ou encyclopédiste, il laisse entendre que leur méthode, dans la recherche de la vérité morale, doit atteindre très tôt une limite, et que pousser la recherche de la vérité dans cette voie amène plus de difficultés que de réponses : « Je compris que, loin de me délivrer de mes doutes [...], les philosophes ne feraient que multiplier ceux qui me tourmentaient et n'en résoudraient aucun¹¹⁰ ». De plus, un autre écueil encore plus dangereux le convainc de ne pas suivre leurs traces :

Quand les philosophes seraient en état de découvrir la vérité, qui d'entre eux prendrait intérêt à elle ? [...] Où est celui qui, dans le secret de son cœur, se propose un autre objet que de se distinguer¹¹¹ ?

Le désir qu'ils ont tous de briller, en soutenant des opinions paradoxales, fait à l'évidence obstacle à une recherche authentique de la vérité. La nécessité pour l'homme d'être en accord avec lui-même, en revanche, est une thèse fondamentale pour le vicaire – et pour Rousseau lui-même.

Pour bien la comprendre, il faut d'abord se rappeler de ce que John Locke affirmait, à l'aube des Lumières. Nos sensations, disait-il, sont des idées simples qui se gravent dans notre esprit, et les idées complexes ne sont en fait que la combinaison de ces idées simples : cette théorie sous-tend pratiquement toute la pensée du XVIII^e siècle. Rousseau y apportera un infléchissement qui aura une influence considérable sur le reste de sa philosophie. Il concède que les sensations nous donnent les premières idées, et que nous ne sommes pas maîtres de sentir ou de ne pas sentir. Mais la faculté de réflexion, elle, ne peut découler uniquement des sensations. Il est indispensable d'avoir en mémoire le passage suivant afin de mieux saisir comment elle se présente, chez Rousseau :

¹¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, ouvr. cité, p. 62.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 60-61.

Voir deux objets à la fois, ce n'est pas voir leurs rapports ni juger de leurs différences [...], nous dit-il par rapport à la sensation première. Je puis avoir au même instant l'idée d'un grand bâton et d'un petit bâton sans les comparer, sans juger que l'un est plus petit que l'autre, comme je puis voir à la fois ma main entière, sans faire le compte de mes doigts. Ces idées comparatives, *plus grand, plus petit*, de même que les idées numériques d'*un*, de *deux*, etc., ne sont certainement pas des sensations, quoique mon esprit ne les produise qu'à l'occasion de mes sensations¹¹².

Rousseau croit que la source de nos erreurs ne réside pas dans nos sensations, puisque, dit-il, « il n'est jamais faux que je sente ce que je sens¹¹³ ». L'erreur provient de notre réflexion, dirait-il dans ce passage célèbre :

Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui les juge, et que moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité : ainsi, ajoute-t-il, ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même¹¹⁴.

Si en matière d'esthétique l'on avait jugé, dès le début du XVIII^e siècle, que le sentiment devait avoir préséance sur les règles édictées par la raison dans l'évaluation de la qualité d'une œuvre d'art, il faudra attendre la seconde moitié du siècle pour que s'affirme une opinion similaire en matière d'éthique.

Cette prérogative du sentiment, qu'il appellera la « lumière intérieure », a à son sens un avantage indiscutable sur le rationalisme. Si des philosophes ont essayé de tous temps de prouver par la raison qu'il fallait avoir un comportement moralement acceptable dans la société, ce sentiment intérieur nous le dicte tout naturellement ! Cette morale serait même antérieure à tout raisonnement, et il croit en voir une manifestation dans la pitié qui, affirme-t-il dans le *Discours sur l'inégalité*, « tempère l'ardeur [que l'on] a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable¹¹⁵ ». La pitié serait d'ailleurs une meilleure

¹¹² *Ibid.*, p. 67.

¹¹³ *Ibid.*, p. 68.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 154.

garantie pour la conservation du genre humain, que n'importe quelle loi conçue par l'homme. Il remarquera aussi, non sans une pointe d'humour, que « quoi qu'il puisse appartenir à Socrate, et aux Esprits de sa trempe, d'acquiescer de la vertu par raison, il y a longtemps que le Genre-humain ne seroit plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnemens de ceux qui le composent¹¹⁶ ». En résumé, la méthode de Rousseau pour diriger sa conduite morale consiste « pour l'essentiel à suivre les évidences intérieures, une fois l'individu purgé des corruptions léguées par une société mal faite¹¹⁷ ».

Dans la seconde partie de la *Profession de foi*, notre auteur s'attache tout particulièrement à réfuter l'idée selon laquelle la croyance en la Révélation et à certains dogmes de l'Église soit essentielle à la vie morale de l'homme. Il est d'abord intéressant de remarquer que, si l'argumentation de la première partie de la *Profession* a donné des munitions aux apologistes de la religion chrétienne contre leurs adversaires, la seconde, en revanche, vient miner le rôle des docteurs en théologie au sein de la vie morale. En effet, si sa croyance en un Dieu ne provient pas des « lumières naturelles », telles que les philosophes l'entendent, elle ne provient pas non plus de la « lumière de la foi », dont « l'Église est dépositaire » : Rousseau dira que la croyance en un Être Suprême est aussi naturelle aux hommes que le sentiment qu'ils ont de la pitié, et qu'elle est conforme à la « lumière intérieure ». Le contact avec Dieu se fait de façon directe, par le recours à la raison et au sentiment :

Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu, en lui donnant des passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Être, je vois que les dogmes particuliers les embrouillent¹¹⁸.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 156-157.

¹¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, ouvr. cité, p. 247.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 129.

La position de Rousseau face à la Révélation et aux dogmes de l'Église est sans équivoque : ils ne font qu'ajouter d'inutiles intermédiaires entre Dieu et soi ; ils ne peuvent que « parasiter », voiler le rapport privilégié que chacun peut entretenir avec lui. « Rousseau rejette [donc] un Dieu qui ne se montrerait pas à tous dans son évidence mais à un seul peuple, à travers des textes inaccessibles à la plupart des hommes, ainsi damnés pour l'éternité¹¹⁹ ». En somme, les interminables querelles théologiques portent sur des points futiles, qui ne regardent même plus la morale à proprement parler. Une bonne connaissance de la Bible et des textes canoniques demande, au reste, une grande science et beaucoup d'étude, luxe que tous les hommes ne peuvent se permettre ; ces hommes doivent néanmoins tâcher de vivre en harmonie : cette exigence fait écho au souci qu'a Rousseau de fonder une morale qui repose sur le sentiment immédiat, et non sur une vaste érudition.

À la fin de la *Profession*, le vicaire fait cette intéressante recommandation à son ami, au sujet des questions de morale : « Commencez par mettre votre conscience en état de vouloir être éclairée. Soyez sincère avec vous-même. Appropriiez-vous de mes sentiments ce qui vous aura persuadé, rejetez le reste¹²⁰ ». Il est évident au terme de ce parcours que la lumière par laquelle la conscience est « éclairée » n'est plus tout à fait la lumière naturelle des philosophes, et n'est pas précisément la lumière divine, mais plutôt la lumière intérieure ou, si l'on préfère, la *subjectivité sensible*. On remarquera encore que cette troisième voie se distingue encore des autres en ce qu'elle n'a partie liée avec aucun parti : cette lumière n'est propagée ni par les philosophes, ni par les apologistes, et se caractérise du coup par le refus de tout dogmatisme : « Appropriiez-vous de mes sentiments ce qui vous aura persuadé, rejetez le reste », disait le vicaire. C'est en ce sens que, un peu plus loin, il met une nouvelle

¹¹⁹ Marie-Hélène Cotoni, « Voltaire, Rousseau, Diderot », dans *Le Siècle des Lumières et la Bible*, sous la dir. de Yvon Belaval et Dominique Bourel, Paris, éd. Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », p. 792.

¹²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, ouvr. cité, p. 172.

fois son ami en garde : « Au surplus, quelque parti que vous puissiez prendre, songez que les vrais devoirs de la religion sont indépendants des institutions des hommes¹²¹ ». Il ne faut pas rechercher des autorités en cette matière ailleurs qu'en soi : un docteur de la Sorbonne, même s'il a étudié toute sa vie les textes sacrés, n'a pas pour autant un contact plus direct avec Dieu. La recherche de la vérité, si elle est authentique, doit faire fi de l'opinion reçue ou des idées généralement admises au sein d'un des deux partis.

La conversation intime comme remède aux affres de l'inquiétude

Pour cette raison, nous croyons qu'il importe d'apporter quelques nuances au lieu commun reconduisant l'opposition traditionnelle entre philosophie et religion au XVIII^e siècle : pour plusieurs penseurs se réclamant des « Lumières chrétiennes », ces deux disciplines semblent ne pas souffrir de réelle distinction. La destination qu'un Para du Phanjas voudra donner à son œuvre sera significativement « d'exposer aux yeux de tout le Public éclairé, de faire sentir & comme palper à toutes les classes de Lecteurs, les principes généraux, les dogmes fondamentaux, les indissolubles liens, les points communs, de la Philosophie & de la Religion¹²² ». Bien que la définition de la « philosophie de la religion » que présentent du Phanjas et Lamourette diffère sensiblement de celle d'un Diderot ou d'un Voltaire, l'effort de conciliation demeure néanmoins manifeste. La définition que Claude Buffier proposait de la métaphysique dans ses *Éléments de métaphysique* peut facilement être mise en parallèle avec l'idée la plus commune que l'on se fera ordinairement de la philosophie, au XVIII^e siècle, depuis Locke ; ainsi, observait-il par exemple, bien « loin [...] que la métaphysique, dans l'usage des abstractions, soit un exercice faux et dangereux, c'est,

¹²¹ *Ibid.*, p. 175.

¹²² François Para du Phanjas, *Les Principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la Philosophie de la religion*, À Paris, Rue Dauphine, chez Charles-Antoine Jombert, Pere. Libraire du Roi pour l'Artillerie & le Génie, 1774, p. i.

comme je l'ai dit, l'exercice le plus digne de l'esprit humain, et le seul qui le met en état de penser sur les choses avec la justesse et la précision la plus grande qu'il est capable¹²³ ». Mais malgré la présence manifeste d'un « dialogue » entre les partisans de la philosophie et ceux de la religion, il ne faut pas perdre de vue le fait que ce dernier soit né de la polémique. Il s'agit, de part et d'autre, de présenter les bases d'une morale qui soit la plus efficace possible : celle-ci doit promettre certaines garanties dans la quête d'une vie vertueuse et dans la recherche du bonheur individuel, fût-il terrestre, spirituel, ou appartenant idéalement aux deux. Les défenseurs de la religion se trouvent ainsi coincés dans une étroite dialectique de l'accommodement au goût du jour et de la reconduction d'un message respectant la tradition. La synthèse la plus convaincante à laquelle arriveront certains apologistes est celle qui tire sa force « des remèdes qu'elle apporte aux affres de l'inquiétude et du vide¹²⁴ ».

Depuis Hippocrate, chez les Anciens, le discours médical nous a appris que la bile noire est l'humeur qui provoque l'inquiétude et le tempérament mélancolique – tempérament qu'il faut toutefois éviter de réduire au simple état de tristesse. Aristote exposait en effet, dans son célèbre « Problème XXX, 1 », le caractère « exceptionnel » et « éminent » des êtres mélancoliques : certes, écrit-il, si la bile noire est l'humeur qui prédomine chez un individu, et qu'elle est froide, « elle produit des apoplexies, des torpeurs, des découragements ou des peurs » ; mais il ajoute aussitôt que, « si elle est surchauffée, ce sont des allégresses avec chant, des extases, et des éruptions de plaies et autres choses semblables¹²⁵ ». Entre la « torpeur » des mélancoliques dont la bile est froide et l'« exaltation » de ceux dont l'humeur noire est chaude, certains individus possèdent une bile noire dont la quantité et la chaleur

¹²³ Claude Buffier, *Éléments de métaphysique à la portée de tout le monde, pour accoutumer l'esprit à former des idées justes et précises*, dans *Œuvres philosophiques du Père Buffier de la Compagnie de Jésus*, notes et introd. par Francisque Bouillier, Paris, Charpentier, Libraire-Éditeur, 1843 [1724], p. 266.

¹²⁴ Jean Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1979, p. 129.

¹²⁵ Aristote, « Problème XXX, 1 », dans Raymond Klibansky, *Saturne et la mélancolie : études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, trad. par Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1989, p. 62.

tendent vers une moyenne : « l'humeur mélancolique, écrit Raymond Klibanski, doit exister en quantité suffisante pour élever le caractère au-dessus de la moyenne mais non pas si grande qu'elle engendre une mélancolie "trop profonde", et [...] elle doit conserver une température moyenne, entre "trop chaude" et "trop froide". Alors, mais alors seulement, le mélancolique n'est pas un monstre mais un génie¹²⁶ ». Depuis Aristote jusqu'à Rousseau, en passant par Marsile Ficin au XV^e siècle, il est constant que si l'humeur mélancolique peut conférer les dons les plus nobles – ceux de la pensée et de la contemplation –, il y a toujours le risque qu'elle mette en péril l'équilibre psychique et soit la source des plus grandes souffrances morales.

Au XVIII^e siècle, l'importante contribution intellectuelle que les philosophes apportent aux idées de « mélancolie », de « nostalgie » et d'« inquiétude » ont eu un impact considérable dans la sphère de la métaphysique. Parce que certains théologiens en sont tributaires, et qu'à l'inverse d'autres s'y opposent, on peut affirmer que la réflexion des Lumières sur ce sujet a catalysé les deux principales inflexions de l'apologétique de cette époque : la première est davantage le fait des mystiques, qui qualifient la « mélancolie » de « coupable », la pensent telle une « inquiétude noire » qu'ils considèrent telle « l'antithèse, le repoussoir, le reflet inversé de la "sainte indifférence"¹²⁷ » ; il est aussi une « inquiétude blanche », sur laquelle il est possible de fonder une apologétique positive. Si les mystiques privilégient une « sainte indifférence » qui se réaliserait dans l'anéantissement complet en Dieu, l'inquiétude du mélancolique demeure chez plusieurs apologistes un sentiment qui s'explique par sa condition d'« être créé ». Nécessairement imparfait, l'homme cherche à échapper à l'inquiétude inhérente à son état en

¹²⁶ Raymond Klibansky, *Saturne et la mélancolie : études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, ouvr. cité, p. 79

¹²⁷ Jean Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 125.

s'appuyant sur la fixité sereine de l'Être incréé. Cet appui prend la forme d'un retour : c'est l'image, à la fois homérique et plotinienne, d'une Odyssée de la conscience errante, tour à tour subjuguée par le prestige circéen des apparences, puis reconquise par l'attrait de la patrie perdue : à l'Ulysse néo-platonicien succède, dans les *Confessions*, un Ulysse chrétien¹²⁸.

Le XVIII^e siècle réinvestit l'image augustinienne et platonicienne du retour grâce aux avancées de la philosophie sensualiste et de la science. Le médecin nous apprend, par exemple, que certains états peuvent provoquer la mélancolie : or, ce sentiment est le signe d'un besoin fondamental. Ce dernier peut se traduire chez l'homme dans des désirs qui seront de nature purement physique et qui sont relatifs à sa survie ou à son bien-être, mais aussi, comme l'affirment les apologistes à la suite de saint Augustin, dans un désir de nature métaphysique – le retour vers Dieu. Jean Deprun résumera ce raisonnement en un bref syllogisme : « Tout besoin naturel a un objet réel (et donc accessible). Or l'inquiétude (prise au sens fort) est un besoin naturel. Donc l'inquiétude a un objet réel¹²⁹ ».

Aux interprétations médicale et métaphysique de la mélancolie s'en ajoute une troisième, que l'on pourrait qualifier d'herméneutique. Au rebours des Anciens, tel Aristote, qui conféraient une dimension divine à la mélancolie¹³⁰, et des apologistes du XVIII^e siècle qui l'interprétaient comme un appel pressant à retourner vers Dieu, les philosophes des Lumières tâcheront plutôt – sans en évacuer la « noblesse » – de l'enraciner plus exclusivement dans sa dimension anthropologique : en un mot, de la laïciser. Les penseurs de l'époque, on s'en doute, ne la réduisent pas à sa seule composante médicale, c'est-à-dire à un état consécutif à un surplus de bile noire ; ils la conçoivent plutôt, observe Jackie Pigeaud, telle une « douleur qui prétend signifier » : « La plainte du malade, affirme-t-il, renvoie à un

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁰ « S'il y a quelque vérité dans ce que disent les poètes et si la divinité est par nature jalouse, alors tous les hommes exceptionnels (éminents) sont condamnés à être malheureux » ; Aristote, *Métaphysique*, cité dans Raymond Klibanski, *Saturne et la mélancolie*, ouvr. cité, p. 86.

monde biologique sourd et qui pourtant révélerait de l'être. La pensée mélancolique témoigne d'une valeur dramatique de la relation entre l'affect et le concept¹³¹ ». La mélancolie est donc toujours conçue, *mutatis mutandis*, ou bien comme une expansion vers la maladie, ou bien comme une expansion vers l'imagination « créatrice » et ce que l'on pourrait peut-être appeler une forme de pensée contemplative. Il s'agit d'une maladie « unique dans son essence, qui met ensemble, de manière problématique, une souffrance et le soupçon que cette souffrance signifie plus qu'elle-même et donne à dire à la fois sur la connaissance de soi et sur le sens de l'être. C'est bien le lien entre la souffrance et le sens qui fait tout le problème de la mélancolie¹³² ». Les philosophes, médecins et littéraires seront ainsi amenés à se pencher avec un intérêt égal sur le traitement de la folie et de la mélancolie ; sous leurs yeux, les

[...] signes diagnostiques se changent en symboles dynamiques. Le primat du principe ontologique de l'existence, l'existence en tant que telle, [les] amène [...] à s'intéresser aux histoires de « cas », à tout ce qui va au-delà des ornières de la normalité. Les symptômes se condensent, se fixent en signes pour devenir par la suite les indicateurs de la vie de l'âme¹³³.

Lorsque la « conscience interprétative » prend naissance dans l'individu « souffrant » lui-même, ou bien elle ne parvient pas à briser l'« unité de l'être » – c'est-à-dire à faire un lien entre la souffrance et sa signification –, ou bien elle parvient à la métaphoriser, c'est-à-dire à créer, non pas un rapprochement dans l'espace, mais plutôt une distanciation de soi à soi : « Comment doit-on penser alors l'espace de la métaphore ?

Le milieu, c'est moi-même.
Le lieu qui fait le lien, c'est moi.
Je suis devenu autre, et ayant fait ce parcours, j'ai relié les deux¹³⁴ ».

¹³¹ Jackie Pigeaud, *De la Mélancolie : fragments de poétique et d'histoire*, Paris, Dilecta, 2005, p. 42-43.

¹³² *Ibid.*, p. 12

¹³³ Anne Amend, « Mélancolie », *Dictionnaire européen des Lumières*, ouvr. cité, p. 699.

¹³⁴ Jackie Pigeaud, *De la Mélancolie : fragments de poétique et d'histoire*, ouvr. cité, p. 23-24.

En ce sens, le récit autobiographique serait, tout simplement, un discours sur la folie et sur la mélancolie « centré sur une dialectique du sujet et de l'objet dont le noyau se situe dans le fou ou dans le mélancolique¹³⁵ ».

À partir de 1750, avec d'une part l'inflation desdits écrits autobiographiques et, d'autre part, l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque, on ne doit pas s'étonner que le genre des Confessions prenne d'assaut la République des Lettres : l'écrivain mélancolique et le philosophe inquiet allaient bientôt prendre le relais de l'Église et s'approprier – souvent dans le but d'« obtenir l'appui d'un public sensible disposé à prendre le parti des malheureux¹³⁶ » – l'*ethos* du martyr, duquel ils pouvaient tirer une part de leur légitimité. En un mot, puisque « l'homme de lettres prétendait [à] la fonction de guide spirituel et moral, il était normal qu'il accapare les insignes de la figure christique et qu'il fasse preuve de sa dignité apostolique¹³⁷ ». C'est de cette manière que l'on doit comprendre l'entreprise des *Confessions* de Rousseau : les obstacles rencontrés à la publication de chacun de ses ouvrages sont, selon lui, les signes manifestes d'un complot ourdi contre son œuvre ; les diverses persécutions dont il se croit la victime sont des attaques contre sa personne. Il est alors remarquable de constater qu'aux yeux d'un observateur aussi peu suspect de parti pris que Malesherbes, les excès et le génie de Rousseau aient une seule et même cause : la mélancolie. La source de ses aptitudes supérieures et de sa folie n'est pas morale, mais physiologique : Rousseau est atrabilaire ! La bile noire provoque sa mélancolie, « transport qui fait le tourment de sa vie, mais qui a produit ses ouvrages¹³⁸ ». Martyr laïque, la

Providence l'appelait à jouer un rôle de premier plan dans son siècle ; il avait été choisi pour révéler au monde ses contradictions et pour montrer

¹³⁵ Anne Amend, « Mélancolie », art. cité, p. 699.

¹³⁶ Pascal Brissette, *La Malédiction littéraire : du poète crotté au génie malheureux*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Socius », 2005, p. 216.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 185.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 190.

à ses contemporains que le dévoilement de la vérité entraîne forcément le malheur de son messager : « et moi, par un assemblage de maux de toute espèce, je devois être un jour en exemple à quiconque inspiré du seul amour du bien public et de la justice, ose, fort de sa seule innocence dire ouvertement la vérité aux hommes sans s'étayer par des cabales, sans s'être fait des partis pour les protéger¹³⁹ ».

Même si on cherche, au XVIII^e siècle, à laïciser complètement la notion de mélancolie, on constate qu'elle n'arrive pas à se dépouiller entièrement des oripeaux des divinités païennes et chrétiennes. La bile noire provoque la mélancolie, qui élève le penseur aux plus hautes considérations morales et scientifiques : mais si la Providence ne frappe pas le mélancolique – cet individu à la fois « exceptionnel » et « éminent », car « messager de la vérité » – de la même manière que les dieux jaloux du paganisme, elle ne lui permet pas d'être totalement heureux ici-bas. Enfermé dans la souffrance que lui impose son état, l'atrabilaire sera souvent attiré par le suicide ; il s'avère donc, en dernier lieu, « que l'enthousiasme et le suicide marquent les pôles extrêmes de la gamme mélancolique¹⁴⁰ ».

C'est donc dans ce contexte que, sans contester les apports fondamentaux de l'épistémologie sensualiste, les antiphilosophes entendent récuser l'efficacité de l'inquiétude comme cadre de référence morale, si elle ne prend pas en considération la place du divin. Plusieurs auteurs allèguent les thèmes de l'inquiétude et de l'ennui afin de mettre en évidence les limites du modèle d'acquisition des connaissances popularisé par Locke ; ces deux sentiments seront, pour Caraccioli, des preuves suffisantes de l'existence de l'âme : « Il n'est pas jusqu'à l'ennui, qui ne nous avertisse de son existence, & qui ne démente ici formellement cet axiome, ou plutôt ce paradoxe trop accrédité : *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. L'ennui, en effet, ne dépend, ni des oreilles, ni des yeux ; il n'est, en un mot, excité par aucun des sens¹⁴¹ ». Pour un philosophe sensualiste tel Helvétius ou pour un

¹³⁹ *Ibid.*, p. 214.

¹⁴⁰ Anne Amend, « Mélancolie », art. cité, p. 700.

¹⁴¹ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Conversation avec soi-même*, ouvr. cité, p. 157.

partisan du matérialisme comme d'Holbach, les connaissances que l'homme peut acquérir se bornent à celles qui se gravent dans sa mémoire par le truchement des sens ; les principes éthiques qui le guident se limitent aux sentiments de plaisir et de douleur qu'il éprouve. Mais pour nos apologistes, la morale de l'intérêt bien compris proposée dans *De l'Esprit* pose plusieurs problèmes : d'une part, elle laisse la voie ouverte à un hédonisme qui présente à l'homme le tableau illusoire d'une félicité en fuite perpétuelle ; de l'autre, elle n'explique ni la cause de l'inquiétude, ni son utilité : « Point de mortels sans inquiétude. [...] Les hommes ont beau raffiner leurs plaisirs, appeler à leur secours la délicatesse & la sensualité ; jamais ils ne seront satisfaits, tant qu'ils regarderont la société de leur ame comme un *pis-aller*. Il naît mille occasions où l'on se trouve forcé d'y revenir malgré soi¹⁴² ». L'individu qui se répand dans le monde et qui néglige de converser avec son âme est voué à être éternellement insatisfait : le vide des créatures ne pourra jamais remplacer l'amour infini de Dieu. C'est ce que met en évidence l'abbé Antoine-Adrien Lamourette – dans un ouvrage dont le titre à lui seul constitue tout un programme – lorsqu'il écrit que l'inquiétude est

la sage & tendre précaution d'un père qui ne peut soutenir la vue de notre perte, qui ordonne à tout ce qui n'est pas lui, *de nous repousser dans son sein*, & qui nous force, pour ainsi dire, en rendant inutiles toutes nos tentatives pour parvenir à nous passer de lui, de reconnoître & de sentir qu'un Dieu est nécessaire à un aussi grand cœur, que celui qu'il a donné à l'homme¹⁴³.

Cette image du retour, nous l'avons vu avec Deprun, est essentielle à l'apologétique de l'inquiétude : c'est l'assurance pour le pécheur d'être accueilli dès qu'il aura trouvé les dispositions nécessaires pour revenir vers Dieu qui l'incite à quitter sa vie dissolue. Selon Caraccioli, c'est grâce au secours de la « conversation avec soi-même » que l'homme peut espérer combattre à la fois l'ennui et l'inquiétude consécutifs à sa situation de créature ayant

¹⁴² *Ibid.*, p. 107-109.

¹⁴³ Antoine-Adrien Lamourette, *Les Délices de la Religion*, ouvr. cité, p. 5 ; nous soulignons.

déserté le royaume du seigneur, ou, si l'on préfère, de fils prodigue et rebelle qui s'est dissipé dans le monde :

Il est une situation de l'âme qui nous rend mornes, mélancoliques, qui paroît plutôt un anéantissement qu'une existence, & que nous nommons *ennui* ; mais cet ennui se dissipe, ou plutôt n'a jamais lieu quand nous conversons avec nous. L'âme, en roulant successivement différentes idées, fait mêler l'agréable à l'utile ; aux réflexions profondes elle en fait succéder de gracieuses, qui nous égaient & qui nous dédommagent de la privation des compagnies¹⁴⁴.

En conversant avec lui-même, l'homme quitte le monde terrestre, parvient en quelque sorte à transcender sa propre matérialité et, pour reprendre une dernière fois l'image platonicienne, fait remonter son âme « vers la pureté des sources des Idées ». Ainsi, affirme Caraccioli, la conversation avec soi-même, « bien différente de ces entretiens où l'on ne discourt que de la pluie & du beau tems, que des modes & des vanités, *rappelle l'homme à son origine*, & lui fait entrevoir toute son excellence & toutes ses facultés. [...] On ne converse bien avec soi, que lorsqu'on se connoît ; & on ne se connoît, qu'en se voyant dans l'Etre suprême qui nous a faits¹⁴⁵ ». Ce retour vers « l'Etre suprême » par la médiation de la conversation intime est comparable à l'aspect merveilleux du spectacle de la nature – voire son exact équivalent.

C'est de fait une idée sur laquelle reviendra à plusieurs reprises l'auteur de *La Conversation avec soi-même* et de *La Jouissance de soi-même*. Il paraît y avoir divers degrés dans cette jouissance de soi-même : à un premier niveau, Caraccioli rappelle que par le truchement de la mémoire, « notre être peut se définir un monde, d'où, sans en sortir », on peut trouver des spectacles naturels saisissants, « des guerres, des combats, des systèmes, des anecdotes enfin, dont le souvenir nous est ordinairement plus utile que la succession des siècles & leur histoire. Il n'y a rien de plus beau, ajoute-t-il, que de se promener en soi-même, & d'y voir,

¹⁴⁴ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Conversation avec soi-même*, ouvr. cité, p. 96-97.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. xxxiv-xxxv ; nous soulignons.

ainsi que dans une galerie, les tableaux de tous nos âges & de toutes nos actions¹⁴⁶ ». À un niveau plus élevé, il écrira plus loin que c'est ainsi, « en jouissant de soi-même, [que l']on considère la Divinité » :

Loin de la chercher au milieu des Globes lumineux, on la cherche dans son propre cœur, persuadé que Dieu a beaucoup plus d'intimité avec l'âme qui ne doit pas périr, qu'avec des astres qui s'éclipsent. [...] Saint Augustin, après s'être adressé successivement à toutes les parties qui composent cet Univers pour apprendre à connoître Dieu, abandonne les étoiles, les fleuves, les plantes & les fleurs, & retourne à lui-même : *Et redii ad me*¹⁴⁷.

À la suite de Pluche, pour qui même les créatures en apparence les plus insignifiantes avaient un rôle à jouer dans l'économie de l'univers, Caraccioli semble également adhérer à l'idée qu'elles sont les figures des vérités les plus élevées et dont il importe de s'instruire. Les objets qui sont muets aux yeux de l'homme trop répandu dans le monde deviennent la source des connaissances les plus utiles. Celui qui néglige de converser avec lui-même se voit donc doublement puni, puisque cet exercice élève l'âme et la garantit du sentiment désagréable de l'inquiétude¹⁴⁸.

Qu'il s'agisse de la conversation intime, du rapport de l'individu avec la divinité dans l'ecclésiologie janséniste, de la vague du rousseauisme ou encore des idées nouvelles qu'offrent les philosophes en matière d'esthétique, tous ces différents aspects, en dépit de leurs évidentes différences (ou grâce à elles), concourent, en somme, à donner au « Moi » une place désormais prépondérante dans les sphères les plus importantes de l'existence. En fait, le lien privilégié avec la divinité que Caraccioli appelle de ses vœux, d'une part, et la relation de la conscience réceptrice avec l'œuvre d'art que réclame un Marmontel, de l'autre, ne sont

¹⁴⁶ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même*, ouvr. cité, p. 42-43.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴⁸ « De quel œil de compassion ne devons-nous pas regarder celui qui ose faire ces aveux : *Je m'ennuie, je ne sais à quoi penser ?* Comment, au milieu de nous-mêmes, qui sommes tous un assemblage de merveilles, au milieu d'un Univers dont la plus petite parcelle est divisible à l'infini, au milieu des connoissances que nous avons de notre origine & de notre destinée, pouvons-nous ignorer la manière de nous occuper & l'art de réfléchir ? Eh ! il ne faut qu'un simple regard jetté sur notre corps, sur le lieu que nous habitons & sur cet instant où nous respirons, pour enfanter une foule de réflexions, & pour nous conduire jusqu'à des espaces immenses & jusqu'à des jours éternels » ; Louis-Antoine de Caraccioli, *La Conversation avec soi-même*, ouvr. cité, p. 62-63.

pas sans rapports. Ce dernier, on s'en rappelle, affirmait dans l'article « Invention poétique » qu'il importait peu qu'une chose soit belle dans la nature pour qu'elle le soit en poésie ; tout dépendait du « rapport » de cet objet avec l'esprit qui cherchait à l'appréhender : en un mot, la totalité du processus se déroulait dans l'imagination. Considéré sous cet angle, le spectacle de la nature doit confirmer doublement l'existence de l'âme : à la suite de Marmontel, l'auteur de *La Jouissance de soi-même* écrit d'abord que « Les sens ne font que rassembler des objets que l'ame embellit ; les Artistes ne font qu'assortir des parties que la nature a formées ; & les uns & les autres sont des ingrats, s'ils viennent à méconnoître la source où ils puisent leurs beautés ». Sacrifiant ici à la philosophie moderne, Caraccioli affirmera, dans la phrase suivante, qu'« Il s'ensuit de ces vérités, que nous connoissons beaucoup mieux notre ame que notre propre corps, & qu'il est bien plus facile de démontrer son existence que celle des êtres matériels : car nous aurions beau vouloir nous le dissimuler ; ce sentiment intime qu'on ne peut étouffer, *je pense, donc je suis*, ne cesseroit de nous en avertir¹⁴⁹ ». Pour les apologistes de la seconde moitié du XVIII^e siècle, il appert que, si les impressions que laissent sur notre esprit les objets extérieurs ne s'effectuent que par le truchement des sens, l'esprit matériel sur lesquelles elles se gravent ne vient pas réfuter l'existence d'une âme inétendue, puisqu'il n'occupe précisément qu'un rôle de médiation entre l'âme et le corps. Les plaisirs que nous procure ce dernier, affirme-t-il dans *La Jouissance de soi-même*, « ne sont que de misérables froissemens », alors que « ceux de l'âme sont infinis », comme elle, et « nous causent une joie d'autant plus pure, qu'elle n'entraîne à sa suite, ni remords, ni maladies¹⁵⁰ ». C'est peut-être le souvenir d'une réflexion comme celle-ci qui a, par moments, animé la plume du Rousseau des *Réveries*. Dans la « Cinquième promenade », qui selon tous les commentateurs a pour thème central l'idée de bonheur, il énonce encore une fois des principes de son système de morale, et évoque la possibilité de vivre dans une solitude heureuse qui lui apporterait un bonheur sans mélange :

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 154-155.

¹⁵⁰ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même*, ouvr. cité, p. 62-63.

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir¹⁵¹.

Mais ce « bonheur suffisant, parfait et plein » est assombri, parce que l'auteur des *Rêveries* est incapable de se purger totalement des hommes qui ont conspiré à la rendre malheureux.

Les « Délices de la religion »

En tant que sentiment dont la philosophie sensualiste n'arrive pas à rendre compte, l'inquiétude constitue une preuve de l'existence de Dieu ; considérée comme occasion de revenir converser avec notre âme, ou comme « précaution d'un père qui ne peut soutenir la vue de notre perte » et nous rappelle de la sorte à lui, elle forme la base d'une apologétique où prédomineront l'exaltation de la subjectivité sensible et la jouissance de l'âme. Cet « art de vivre » chrétien, on s'en aperçoit, ne relève pas toujours d'un esprit ascétique. L'apologétique de l'inquiétude prenait le contre-pied, on l'a vu, de la morale sensualiste de l'intérêt bien compris : dans le système d'Helvétius, objecte Caraccioli, si les besoins de l'âme sont un moment comblés, les désirs de cette dernière,

[...] toujours renaissans, & jamais satisfaits, viennent ensuite la convaincre qu'elle ne fut créée que pour jouir d'un bonheur qui doit perpétuellement durer & pleinement rassasier, tandis que ses pensées, s'étendant au-delà de tous les calculs & de tous les espaces, lui assurent l'existence d'un Etre immense, éternel, infini, par lequel elle vit, dans lequel elle agit, avec lequel elle communique, & vers lequel elle tend. Chacun de nous ne peut s'empêcher d'avouer *l'insuffisance des créatures* pour

¹⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1972, p. 101.

remplir nos connoissances & nos amours, & de confesser, par conséquent, un Etre supérieur, seul capable d'être connu & aimé à l'infini¹⁵².

Ainsi, si le matérialisme nous a appris que la nature ne fait rien sans raison et ne se trompe jamais, les apologistes auront beau jeu de retourner contre lui l'argument de la « finalité du désir », en la faisant passer de la nature à la surnature. Le « vide des créatures » doit donc nous convaincre de trouver ailleurs un bonheur « suffisant, parfait et plein ». Samuel Formey proposera dès 1751 – sept années avant la parution de *De l'Esprit* – un « art de vivre » qui arrête comme première condition du bonheur de régler nos affections terrestres :

Je dois donc apporter les limitations les plus exactes à l'observation de la règle, qui me prescrit de chercher mon bonheur dans la jouissance des choses sensibles. Je dois me modérer tellement dans cette jouissance, que je demeure à l'abri de tous les sinistres effets, qui peuvent en résulter. C'est là le grand point, le principal secret d'une science, à laquelle les Génies les plus subtils ont donné depuis long-tems toute leur application : c'est en cela que consiste proprement & uniquement L'ART DE VIVRE¹⁵³.

Le meilleur développement de cet « art de vivre » se trouve, à notre sens, dans l'idée de « Conversation avec soi-même » que Caraccioli allait développer quinze ans plus tard. La quête infructueuse du bonheur, écrit-il, jette l'âme dans un état de mélancolie et d'inquiétude qui nous paraît « plutôt un anéantissement qu'une existence ». Mais cet ennui, rappelons-le, « se dissipe, ou plutôt n'a jamais lieu quand nous conversons avec nous », et l'âme fait succéder des réflexions gracieuses aux plus profondes, « qui nous égalaient & qui nous dédommagent de la privation des compagnies ». Les plaisirs dont la plupart des mortels se repaissent constituent des joies qui ne sont jamais que passagères, et qui les tirent hors d'eux-

¹⁵² Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même*, ouvr. cité, p. 9-10 ; nous soulignons. Samuel Formey écrira sensiblement la même chose : il s'attaquera à la morale de l'intérêt bien compris, arguant que les plaisirs sensibles ne peuvent jamais nous procurer qu'un bonheur limité : « Au moins suis-je convaincu présentement que les mouvemens dont les organes de mes sens sont susceptibles, ne sçauroient remplir la capacité de mon ame ; il y reste encore des abîmes profonds, qui ne sçauroient être comblés que par des joies d'une toute autre nature » ; Jean-Henri-Samuel Formey, *Système du vrai bonheur*, Utrecht, chez Sorli, Libraire, 1751, p. 31-32.

¹⁵³ Jean-Henri-Samuel Formey, *Système du vrai bonheur*, ouvr. cité, p. 27.

mêmes. Captifs de leurs sens, ces hommes ne sont jamais en repos. En revanche, celui qui converse avec lui-même et qui n'est jamais en meilleure compagnie qu'avec celle de son âme est véritablement libre : « [...] d'où l'on peut conclure que l'homme, au fond d'un Cloître, jouit de tout son libre arbitre, s'il est maître de son cœur, & que l'homme qui semble le plus indépendant, vit dans l'esclavage, s'il ne sait pas se contenir¹⁵⁴ ». L'apologétique qui fait siennes les leçons de la sagesse antique et de l'inquiétude devient en ce sens une école de continence, de sobriété et, conséquemment, de vertu. C'est d'ailleurs toute la thèse sur laquelle reposent les *Délices de la religion* de Lamourette : après avoir dépeint dans une première partie les tourments affreux qui agitent l'homme qui vit sans religion, l'auteur montre ensuite le même personnage après sa conversion à la religion chrétienne, qu'il décrit en ces termes : « *Le doigt de Dieu est ici*, s'écrie tout-à-coup l'envoyé du Seigneur, en étendant sa main sur moi, & en ouvrant des yeux où reluisoient tous les transports d'une joie toute divine.. Ah ! je commençois à ressentir quelque chose de cette *douceur céleste* qui prend, dans un cœur pénitent, la place des noirs soucis & des pensées turbulentes¹⁵⁵ ». L'état où se trouve « l'envoyé de Dieu » n'est pas sans rappeler les propos de plusieurs théoriciens de l'esthétique qui considèrent, avec Diderot, que c'est par l'état d'enthousiasme¹⁵⁶ et par les larmes que l'on peut s'assurer de la sincérité de l'artiste : à ce titre, la religion de Lamourette est assurément celle du cœur, comme le laissent entendre plusieurs passages, et notamment celui-ci : « Mais vous ne mettez pas, Seigneur, notre foiblesse à des épreuves capables de la faire frémir ; & vous n'exigez, pour nous reprendre à vous, que *des larmes*, qu'un aveu, qu'une *effusion du cœur*, qui sont par-tout le charme des grandes douleurs, & le plus doux refuge de la sensibilité

¹⁵⁴ Louis-Antoine de Caraccioli, *La Jouissance de soi-même*, ouvr. cité, p. 76.

¹⁵⁵ Antoine-Adrien Lamourette, *Les Délices de la religion*, ouvr. cité, p. 31 ; nous soulignons.

¹⁵⁶ La joie qui habite le moribond qui a vécu sans crainte de la divinité parce qu'il a toujours su converser avec lui-même et être touché du spectacle de la nature se transmettra à ses proches, même au dernier instant : « L'attitude & le regard de mon père, dès qu'il étoit arrivé devant ces anciennes catacombes, avoient je ne sais quoi de sublime & de divin qui se communiquoit à mon ame, & qui changeoit en une sorte de culte religieux, tout le sentiment de ma douleur & de ma tendresse » ; *ibid.*, p. 303.

malheureuse¹⁵⁷ ». Cette piété qui n'exige que « des larmes » et « une effusion du cœur » se situe résolument à l'autre bout du spectre de la théologie de l'effroi pratiquée au XVII^e siècle. D'ailleurs, dans un beau passage que nous nous permettons de citer au long, l'auteur veut montrer que l'exercice de la vertu n'a rien de contraignant. Au contraire, l'homme qui revient vers Dieu par ce chemin goûtera des jouissances inconnues à celui qui recherche la félicité dans des plaisirs terrestres :

[...] l'on peut dire que celui qui a retrouvé la vertu, en *éprouve le charme* à un degré qui n'est pas connu de ceux qui ne l'ont jamais perdue. Il semble que Dieu ne puisse trop faire pour nous consoler des outrages que nos crimes lui ont faits, & que sa tendresse s'étudie à nous dédommager de toutes les peines que nous avons endurées à la suite du monde & dans notre assujettissement à ses usages tyranniques. Pour nous enchaîner indissolublement à lui, & comme si la joie qu'il ressent de nous avoir recouvrés, se trouvoit troublée par la crainte de nous perdre encore, il se hâte de nous donner la jouissance de ce qu'il y a de plus riche, de plus pur & de plus doux dans les trésors de son ineffable splendeur, & de faire couler dans notre cœur cette *chaleur divine* qui est quelque chose de sa félicité infinie... Ah ! les hommes ne savent pas le nom qu'il faut donner à cette *effusion* de la gloire de Dieu dans une ame pénitente ; parce qu'il n'y a pas de mots qui répondent à la vérité & à l'excellence de ce qui est divin ; & que cette communication intime de sa lumière indéfectible, ne se trouve bien exprimée que par le silence, l'immobilité & la profonde adoration du cœur qui la *sent* & qui s'en *rassasie*¹⁵⁸.

À l'évidence contaminé par la vague de fond rousseauiste, le discours de Lamourette présente les termes qu'un philosophe sensualiste ne désavouerait pas : le titre même de l'ouvrage évoque les « délices » de la religion ; celui qui revient sur le chemin de la vertu en « éprouve le charme » ; Dieu fait couler dans le cœur du pénitent une « chaleur divine », qui est une « effusion » de sa gloire ; enfin, la communication de la lumière divine est « sentie » par le cœur qui s'en « rassasie ».

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 46-47 ; nous soulignons. Anne Coudreuse a d'ailleurs consacré un ouvrage incontournable sur *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, série « Écriture », 1999.

¹⁵⁸ Antoine-Adrien Lamourette, *Les délices de la religion*, ouvr. cité, p. 33-34 ; nous soulignons.

CONCLUSION

Le procès des Lumières et des anti-Lumières

Alors que d'un côté l'érudition théologique avait pris les accents du discours critique afin de résister aux vagues déferlantes du pyrrhonisme, de l'autre, la contamination du vocabulaire religieux par celui des sensations constituait une manifestation de plus du caractère dialogique des Lumières. Car il s'agit bien d'un dialogue : l'aspect novateur des apologies du XVIII^e siècle ne trahissait pas une volonté de travestir le message divin, mais plutôt de le faire entendre à des hommes dont l'esprit était devenu ou trop critique, ou trop sensible. La « création verbale », pour reprendre l'expression de Mikhaïl Bakhtine, ne peut s'énoncer indépendamment du reste du monde, en vase clos : la parole est nécessairement tributaire d'un échange avec autrui, car « dans les mots, écrit-il, une voix créatrice ne peut jamais être que *seconde* voix¹ ». Il ajoute plus loin que, si « l'auteur d'une œuvre [...] crée un produit verbal qui est un tout unique [il] la crée néanmoins à l'aide d'énoncés hétérogènes, à l'aide des énoncés d'autrui pour ainsi dire² ».

C'est ce qu'illustre au mieux le cas de deux des plus grands romanciers du siècle : chez Jean-Jacques Rousseau et le marquis de Sade, par exemple, la « création verbale » résulte non seulement d'un dialogue à proprement parler, mais encore et surtout d'un « procès » extrêmement tendu auquel concourent plusieurs voix dissonantes. Alors qu'il est emprisonné au château de Vincennes, Sade écrit ainsi une lettre à son épouse dans laquelle il lui faisait cette remarque significative :

Comment voulez-vous que je goûte la *Réfutation du Système de la Nature* si vous ne m'envoyez pas, en même temps que la *Réfutation*, le livre qu'on

¹ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, trad. du russe par Alfreda Aucouturier, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1984, p. 319.

² *Ibid.*, p. 324.

réfute ? c'est comme si vous vouliez que je juge un procès, sans voir les pièces des deux parties³.

Après avoir bien entendu les deux parties, au lieu de juger laquelle est coupable et laquelle est innocente, le marquis préférera rendre un jugement qui s'ouvre sur une troisième voie. Il semble en effet que la pensée sadienne doive être envisagée, d'une part, comme adhésion aux « loix du monde physique » de d'Holbach : à la lecture du *Système de la nature*, la parenté de pensée s'impose d'elle-même⁴. De fait, qui s'étonnerait de retrouver sous la plume de Sade cet extrait du *Système*, à propos des changements dans la nature : « le mouvement fait naître, conserve quelque tems et détruit successivement les parties de l'univers les unes par les autres, tandis que la somme de l'existence demeure toujours la même⁵ » ? D'autre part, s'il semble adopter les préceptes exposés dans le *Système de la nature*, il ne reprend en aucun cas la morale privilégiée par d'Holbach, et en adopte une qui lui est toute contraire. Dans ce contexte, il est sans doute normal de s'interroger sur les motifs qui poussent Sade à légitimer tant de cruauté et de violence dans ses œuvres de fiction. Jean Leduc avait jadis esquissé un tableau des principales influences philosophiques de l'auteur de *Justine* : il y passait en revue les d'Holbach, La Mettrie et Helvétius ; chez les auteurs de romans érotiques, Boyer d'Argens ; chez les anciens, Épicure, Lucrèce, etc. Enfin, s'il brosse un tableau assez complet des principales influences du divin marquis, force lui est de conclure que de toutes ces sources, « il est impossible de retrouver dans son intégrité l'antimorale de Sade au XVIII^e siècle⁶ ». Pour sa part, Jean Deprun s'est souvenu des thèses de Bergier, ce qui lui permit d'énoncer une hypothèse séduisante pour répondre à l'énigme de l'« antimorale » sadienne :

³ Citée par Jean Deprun, dans « Sade et l'abbé Bergier », *Raison présente*, 1983, n° 67, p. 6.

⁴ Jean Deprun, « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach », dans *Roman et Lumières au XVIII^e siècle*, sous la dir. de Werner Krauss, Paris, Éditions Sociales, 1970, p. 331-340.

⁵ Paul Henry Thiry, baron d'Holbach, *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*, ouvr. cité, vol. I, p. 42.

⁶ Jean Leduc, « Les sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Oxford, The Voltaire Foundation, vol. 68, p. 61.

Sade, écrit-il, a connu et apprécié, plus peut-être que Bergier ne l'eût souhaité, la thèse (purement polémique chez celui-ci) des « lumières immoralistes » et y aura trouvé, sinon le point de départ de sa contre-éthique, du moins des arguments propres à la justifier. « Oui, bien sûr », se sera dit le châtelain prisonnier, « le matérialisme pousse au crime ; cela ne m'empêche pas de le juger vrai : bien au contraire, sa vérité comble mes vœux⁷ ».

Envisagée sous ce jour, l'invention philosophique et littéraire de Sade paraît maintenant de façon plus claire. Ce dernier, semble-t-il, fut convaincu par la vision matérialiste de l'univers de d'Holbach ; mais la réfutation que les antiphilosophes lui ont offerte et, plus spécialement, la longue argumentation de Bergier touchant la prétendue moralité de ce système l'auront tout autant convaincu : l'auteur de *l'Examen du matérialisme* sut très bien en montrer l'immoralité, mais ce système n'est en pas moins vrai. Si Sade retranscrit pratiquement des passages entiers de l'œuvre de d'Holbach dans ses romans, l'influence de l'abbé n'est pas moins sensible en plusieurs endroits. Il n'y a qu'à comparer ces passages des deux auteurs pour en être persuadé : dans *La Philosophie dans le boudoir*, le personnage de Dolmancé considère « l'objet qui sert [s]es plaisirs » comme « absolument nul » : « qu'il partage ou non mes jouissances, qu'il éprouve ou non du contentement, de l'apathie ou même de la douleur, *pourvu que je sois heureux*, le reste m'est absolument égal⁸ ». Cette affirmation de Dolmancé ne ressemble-t-elle pas curieusement à cette phrase que l'on retrouve dans l'œuvre de Bergier, quand il affirme que « dès que mon bonheur est la fin vers laquelle je dois tout diriger, que m'importe que le genre humain souffre, *pourvu que je sois heureux*⁹ » ? Il apparaît donc que notre apologiste, en voulant mettre ses lecteurs en garde contre les périls du système holbachien, contribua à l'élaboration de la philosophie de Sade, soit un matérialisme isoliste et immoral.

⁷ Jean Deprun, « Sade et l'abbé Bergier », art. cité, p. 7.

⁸ Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1976, p. 258 ; nous soulignons.

⁹ Nicolas-Sylvestre Bergier, *Examen du matérialisme*, ouvr. cité, vol. I, p. 228 ; nous soulignons.

Rousseau est, à l'instar du divin marquis, un autre de ces cas inclassables au XVIII^e siècle : en marge des Lumières de son temps, l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard* a lui aussi proposé d'envisager une autre voie entre les lumières de la raison et la lumière de la foi. S'il tente de prendre l'*ethos* du martyr, c'est pour devenir un saint laïc ; quand dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* « Rousseau mobilise le thème biblique de la Chute, il le transcrit sur un registre naturaliste¹⁰ ». Une tension est donc toujours palpable chez lui entre, d'une part, un sentiment intime du divin qui prend sa source dans le cœur, et de l'autre, une volonté de prouver rationnellement les fondements de la morale : à la fois très proche de l'idée typiquement janséniste selon laquelle « Le jugement d'autorité sur la foi ne convient qu'aux pasteurs, mais [que] le jugement de discernement est le partage de tous les fidèles¹¹ », et très familier au même moment avec l'esprit critique des milieux protestants, il va de soi que les Lumières devaient lui plaire sous au moins un aspect. Aussi cet esprit qui doute de tout ne pourra jamais croire que le retour à la pureté des origines qu'appellent de leurs vœux les antiphilosophes soit possible. Rousseau l'a répété à l'envi : l'homme, une fois corrompu par la société, ne peut retourner à l'état primitif. David Gauthier remarque toutefois avec justesse, dans une brillante analyse¹², que si l'auteur des *Confessions* avait transposé la Chute de l'homme « sur un registre naturaliste », il a également cherché toute sa vie le moyen de trouver la voie de sa « rédemption » – et ces solutions cherchent chaque fois à s'enraciner dans un moment originel où la nature de l'homme, toujours inquiète, pourrait enfin trouver le repos. C'est ce qu'il a tenté avec *Émile* : l'éducation qu'il lui a prodigué devait faire de lui un homme aussi libre qu'il est possible de l'être, même au cœur de la société ; le *Contrat social*

¹⁰ Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, ouvr. cité, p. 22.

¹¹ Jean-Baptiste Le Sesne de Ménilles d'Étemare, *Conférence*, cité dans Catherine Maire, « L'Église et la nation. Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII^e siècle », *Religion et société*, vol. 46, n° 5, 1991, p. 1182

¹² David Gauthier, *Rousseau: The Sentiment of Existence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

cherchait la rédemption du genre humain dans la politique – car s’il n’a pas su créer avec Émile un homme naturel en société, peut-être pouvait-il faire des citoyens ; sur l’île de Saint-Pierre, il a cru la découvrir dans la solitude. Il la trouvera finalement dans le cœur ou, plus précisément, dans l’amour : les hommes sociaux étant naturellement enchaînés les uns aux autres, ils ne peuvent être libres ; mais l’amour

[...] offers an alternative, in which two persons say not *aidez-moi* but *aimez-moi* to each other, and find a different form of dependence and identification, in which each senses his or her existence only in their union. “[T]here are no longer two, they are one.” Freeing one from dependence on what is alien, love thus becomes the agent of redemption¹³.

Que ce soit dans les domaines de la religion ou de la philosophie, nos lumières – notamment en ce qui touche la morale – ne viennent pas forcément d’une connaissance consommée de l’Évangile, ou des différentes traditions philosophiques qui en ont traité, mais au contraire d’un sentiment qui est antérieur à toute réflexion, et que l’on peut reconnaître, par exemple, dans la sympathie, qui consiste en un mouvement d’amour spontané envers son prochain. Nous pouvons remarquer, enfin, que la description que Rousseau nous donnait de Mme de Warens – cette dernière ne faisant fausse route que lorsqu’elle négligeait d’écouter son cœur – constitue peut-être l’une des premières traces d’une anthropologie qui aura cours tout au long du XIX^e siècle. De fait, l’on célébrait déjà, avec Mme de Warens et le *vicaire savoyard*, la vérité et l’authenticité du sentiment de l’individu, alors que la raison, en revanche, commençait à être suspecte.

Il n’est d’ailleurs pas surprenant que ces deux romanciers, véritables frères ennemis, deviennent au siècle suivant des figures polarisées. Fascinés depuis la Révolution par l’idée du Mal, les hommes du XIX^e siècle allaient voir chez Sade l’aboutissement logique des Lumières : monstre plus qu’homme, il représenterait parfaitement la République sanglante

¹³ *Ibid.*, p. 101.

que Joseph de Maistre a dépeinte au moment de la Terreur ; Rousseau, à l'inverse, allait incarner ce rapport nouveau au divin, que les fausses lumières de la philosophie avaient tâché en vain de chasser du monde.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus étudié :

ANONYME, *Lettre à l'Auteur de la tragédie d'Ajax ; ou Réponse à l'Appel au petit nombre, par un ami du public*, À ELEUTHEROPOLIS, 1763.

BERGIER, Nicolas Sylvestre, *Principes de métaphysique et de morale, à l'usage des élèves de l'école royale et militaire*, Paris, Nyon aîné, 1780

BERGIER, Nicolas Sylvestre, *Examen du matérialisme, ou Réfutation du Système de la Nature*, Paris, Humblot, 1771, 2 vol.

BERGIER, Nicolas Sylvestre, *L'Origine des Dieux du paganisme ; et le sens des fables découvert par une explication suivie des poésies d'Hésiode*, À Paris, Chez Humblot, Libraire, rue S. Jacques, entre la rue du Plâtre & celle des Noyers, près S. Yves, 1767, 4 parties en 2 vol.

BERGIER, Nicolas Sylvestre, *La certitude des preuves du christianisme, ou Réfutation de l'examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne*, À Paris, Chez Humblot, Libraire, rue S. Jacques, entre la rue du Plâtre & celle des Noyers, près S. Yves, 1767.

CARACCIOLI, Louis-Antoine de, *Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV*, À la Haye [Paris], 1751.

CARACCIOLI, Louis-Antoine de, *La Jouissance de soi-même*, nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée, À Francfort, en Foire, chez J.F. Bassompierre, Libraire, à Liège ; chez J. Van den Berghen, Libr. à Bruxelles, 1761.

CARACCIOLI, Louis-Antoine, *Le Langage de la Raison par l'auteur de la Jouissance de soi-même*, À Avignon, chez Louis Chambeau, Imprimeur-Libraire, 1763.

CARACCIOLI, Louis-Antoine de, *Le Cri de la vérité contre la séduction du siècle*, Par l'auteur de la conversation avec soi-même, À Paris, Chez Nyon, Libraire, Quai des Augustins, près du pont Saint Michel, à l'Occasion, 1765.

CARACCIOLI, Louis-Antoine de, *La Conversation avec soi-même*, par le marquis Caraccioli, colonel au service du roi de Pologne, électeur de Saxe, nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée, À Liège, Chez J.F. Bassompierre, Libraire ; à Bruxelles, Chez J. Van den Berghen, Libraire, 1766.

CARACCIOLI, Louis-Antoine de, *Le Chrétien du tems, confondu par les premiers chrétiens*, Rédigé par l'Auteur de la Jouissance de Soi-même, À Paris, Chez Nyon, Libraire, Quai des Augustins ; à l'Occasion, 1766.

CARACCIOLI, Louis-Antoine de, *Voyage de la raison en Europe*, dans *Voyages imaginaires, songes, visions, et romans cabalistiques*, Ornés de Figures, A Amsterdam, Et se trouve à Paris, Rue et Hotel Serpente, t. xxvii, 1788 [1772].

CREVIER, Jean-Baptiste-Louis, *Rhétorique françoise*, Paris, Association des universités partiellement ou entièrement de langue française, 1972 ; réimpression de l'édition de Paris, Saillant et Desaint, 1765, 2 t.

FORMEY, Jean-Henri-Samuel, *Le Philosophe chrétien, ou Discours moraux*, Leyde, E. Luzac fils, 1752, 2 vol.

FORMEY, Jean-Henri-Samuel, *Système du vrai bonheur*, Utrecht, chez Sorli, Libraire, 1751.

GIRY DE SAINT-CYR, abbé Joseph, « Avis Utile » [Premier mémoire sur les Cacouacs], inséré dans le *Mercur de France* du mois d'octobre 1757, dans *La Secte des empoisonneurs : polémiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, textes réunis et présentés par Jean-Louis Vissière, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993, p. 40-42.

HOUDET, Jacques-Antoine, *Cours abrégé de rhétorique à l'usage du Collège de Montréal*, Leclerc et Jones, Imprimeurs, 1835.

LAMOURETTE, Abbé Antoine-Adrien, *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité, ou Réflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irréligieux de ce Siècle*, À Paris, C. Simon, 1785.

LAMOURETTE, Abbé Antoine-Adrien, *Les Délices de la Religion, ou le pouvoir de l'Évangile pour nous rendre heureux*, À Paris, Chez Méricot [le] jeune, Libraire, quai des Augustins, au coin de la rue Pavée, 1788.

LE SESNE D'ÉTEMARE, Jean-Baptiste, *Essai d'un parallèle du temps de Jésus-Christ et des nôtres, pour servir d'instruction et de consolation dans les grandes épreuves au milieu desquelles nous vivons*, (s.l.n.d.).

LINGUET, Simon-Nicolas-Henri, *Aveu sincère ou Lettre à une mère sur les dangers que court la jeunesse en se livrant à un goût trop vif pour la littérature*, À Londres & se trouve à Paris chez Louis Cellot, 1768.

LINGUET, Simon-Nicolas-Henri, *Le fanatisme des philosophes*, À Londres, & se vend à Abbeville, chez DE VÉRITÉ, Libraire, rue S. Gilles, près de la Place S. Georges, 1764.

MAISTRE, Joseph de, *Considérations sur la France*, dans *Écrits sur la Révolution*, éd. Jean-Louis Darcel, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1989.

MOREAU, Jacob-Nicolas, *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*, dans *La Secte des empoisonneurs : polémiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, textes réunis et présentés par Jean-Louis Vissière, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993 [1757], p. 42-64.

PALISSOT DE MONTENOY, Charles, *Les Philosophes*, comédie en trois actes, en vers, dans *La comédie des philosophes et autres textes*, réunis, présentés et annotés par Olivier Ferret, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Lire le dix-huitième siècle », 2002 [1760], p. 24-81.

PALISSOT DE MONTENOY, Charles, *Les Tuteurs* et « Discours préliminaire » [1754], *Le Cercle, ou les Originaux* [1755], et les *Petites lettres sur de grands philosophes* [1757], dans *Œuvres complètes*, réimpression de l'édition de Paris, L. Collin, 1809 ; Genève, Slatkine, 1971, vol. 1.

PARA DU PHANJAS, Abbé François, *Les Principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la Philosophie de la religion*, À Paris, Rue Dauphine, chez Charles-Antoine Jombert, Pere. Libraire du Roi pour l'Artillerie & le Génie, 1774.

PARA DU PHANJAS, Abbé François, *Éléments de métaphysique sacrée et profane, ou théorie des êtres insensibles*, Paris, C.-A. Jombert père, 1767.

PLUCHE, abbé Noël-Antoine, *Spectacle de la nature, ou Entretiens sur les particularités de l'Histoire naturelle qui ont paru les plus propres à rendre les Jeunes-Gens curieux, & à leur former l'esprit*, À Paris, Chez la Veuve Estienne, rue S. Jacques, à la Vertu ; & Jean Desaint, vis-à-vis le Collège de Beauvais, 1732-1750, 8 t. en 9 vol.

POINSINET DE SIVRY, Louis, *Briséis, ou la Colère d'Achille*, tragédie, par le citoyen Poinsinet-Sivry, Ci-devant Membre de plusieurs Académies : représentée pour la première fois sur le Théâtre de la comédie Française, le Lundi 25 Juin 1759, À Paris, Chez CAILLEAU, Imprimeur-Libraire, Rue Gallande, an V [1797].

POINSINET DE SIVRY, Louis, *Ajax*, tragédie par M. Poinsinet de Sivry, Représentée sur le Théâtre de la Comédie Française en 1762, À Paris, Chez Moutard, Imprimeur-Libraire de la Reine, de Madame, & de Madame Comtesse d'Artois, rue des Mathurins, Hôtel de Cluni, 1789, 3^e édition.

POINSINET DE SIVRY, Louis, *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1986 [1768].

POINSINET DE SIVRY, Louis, *L'Appel au petit nombre, ou le Procès de la multitude*, s.l., 1762.

RIGOLEY DE JUVIGNY, Jean-Antoine, *Discours sur le progrès des Lettres en France*, À Paris, Chez Saillant & Nyon, Libraires, rue S. Jean et Beauvais ; M. Lambert, Imprimeur-Libraire, rue de la Harpe près S. Côme, 1772.

RIGOLEY DE JUVIGNY, Jean-Antoine, *De la décadence des lettres et des mœurs depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, Paris, Mérigot le jeune, Libraire, Quai des Augustins, au coin de la rue Pavée, 1787.

ROLLIN, Charles, *Traité des études, ou de la manière d'enseigner et d'étudier les Belles-Lettres*, Paris, Jacques Lecoivre, 1853 [1726-1728], 3 vol.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Profession de foi du vicaire savoyard*, introd. et notes de Hervé Falcou, Utrecht, éd. Jean-Jacques Pauvert, coll. « Libertés », 1964 [1762].

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, vol. 2.

YVON, Claude, *Accord de la philosophie avec la religion, ou Histoire de la religion divisée en XII époques*, À Paris, De l'Imprimerie de VALADE, rue des Noyers, 1782.

Ouvrages avant 1800 :

ACADÉMIE FRANÇAISE, « Parallèle », *Dictionnaire*, Paris, Veuve de Bernard Brunet, imprimeur de l'Académie française, 1762, 4^e édition, t. 2, p. 294.

ALEMBERT, Jean le Rond d', *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, O. Jacob, 1996 [1751].

ARISTOPHANE, *Les nuées* et *Les guêpes*, dans *Théâtre complet*, traduction, notices et notes par Marc-Jean Alfonsi, Paris, Garnier Frères, coll. « Garnier Flammarion », 1966, 2 vol.

ARISTOTE, *Rhétorique*, introduction de Michel Meyer, traduction de Charles-Emile Ruelle, revue par Patricia Vanhemelryck, commentaires de Benoît Timmermans, Paris, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche. Classiques de la philosophie », 1991.

ARNAULD, Antoine, *De la fréquente communion*, dans *Œuvres*, t. XXVII, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964-1967.

AUGUSTIN, Augustin d'Hippone, dit saint, *Les Confessions*, éd. présentée par Philippe Sellier, trad. d'Arnauld d'Andilly établie par Odette Barenne, [Paris], Gallimard, coll. « Folio », 1993.

BARBEAU DE LA BRUYÈRE, Jean-Louis, *La Vie de M. François de Paris, diacre*, Paris, 1731.

BARRUEL, Augustin, *Les Helviennes, ou Lettres provinciales philosophiques*, À Paris, Poilleux, Libraire, rue du Cimetière-Saint-André, 1830 [1781], 7^e édition.

BATTEUX, Charles, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1989.

BAYLE, Pierre, *Pensées diverses, Ecrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, nouv. éd. corrigée, À Rotterdam, Chez les Héritiers de Reinier Léers, 1721.

BOILEAU, Nicolas, *Traité du sublime*, dans *Œuvres de Boileau*, éd. Jean-Augustin Amar Du Rivier, Paris, Lefèvre, 1821

BERGIER, Nicolas Sylvestre, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen, en forme de lettres, des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau*, Paris, J. Vrin, 1981 ; fac-sim. de la 5^e éd. de Paris, Humblot, 1771.

BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, fils et C^{ie}, 1871.

BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague de Clèves*, dans *Œuvres*, textes établis et annotés par l'abbé Velat et Yvonne Champaville, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006 [1961].

BOYER, Pierre, *La vie de M. de Paris, diacre*, Bruxelles, chez Foppens, à l'Enseigne du Saint Esprit, 1731.

BUFFIER, Claude, *Traité philosophique et pratique d'éloquence*, Paris, N. Le Clerc, 1728, 2 parties en 1 vol.

BUFFIER, Claude, *Éléments de métaphysique à la portée de tout le monde, pour accoutumer l'esprit à former des idées justes et précises*, dans *Œuvres philosophiques du Père Buffier de la Compagnie de Jésus*, notes et introd. par Francisque Bouillier, Paris, Charpentier, Libraire-Éditeur, 1843 [1724].

BURKE, Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, préface et notes de Philippe Raynaud, Hachette, coll. « Pluriel », 1989 [1790].

BURKE, Edmund, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, avant-propos, trad. et notes par Baldine Saint Girons, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990 [1757].

CHAUDON, Louis Mayeul, dit, *Dictionnaire anti-philosophique, pour servir de commentaire et de correctif au dictionnaire philosophique et aux autres livres qui ont paru de nos jours contre le christianisme, avec la notice des principaux auteurs qui l'ont attaquée et l'apologie des grands hommes qui l'ont défendu*, Avignon, 1771 [1767].

CHAUMEIX, Abraham Joseph de, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie, et essai de réfutation de ce dictionnaire*, Bruxelles, chez Hérissant, 1758-1759, 8 vol.

CHÉNIER, André, *L'Invention, Poème*, éd. Paul Dimoff, Paris, Nizet, 1966.

CICÉRON, *De l'Orateur*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1959-1962, 3 vol.

CICÉRON, *Brutus*, 3^e édition, texte établi et traduit par Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1960.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, suivi de Fragment sur l'Atlantide*, éd. Alain Pons, Paris, Flammarion, 1988.

COYER, Gabriel-François, *La découverte de l'isle frivole*, Paris, reproduction de l'édition de La Haye : J. Swart, 1751.

DACIER, Anne, *Causes de la corruption du goût*, dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, éd. établie et annotée par Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001 [1714], p. 494-518.

DEFOE, Daniel, *Robinson Crusoé*, éd. Michel Baridon, trad. de Pétrus Borel, Paris, Gallimard, coll. « classique », 1959 [1719].

DECARTES, René, *Les Méditations métaphysiques*, trad. De Florence Khodoss, 3^e édition, Paris, PUF, coll. « Les Grands textes », 1963 [1641]

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, notes et commentaires de Denis Huiman, préf. de Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Nathan, coll. « Les intégrales de philosophie », 2005 [1637].

DIDEROT, Denis, *Pensées sur l'interprétation de la nature* [1753], *Le Fils naturel* [1757], les *Entretiens avec Dorval* [1757], *Le Père de famille* [1758] et *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* [1778], dans *Oeuvres complètes de Diderot*, revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la bibliothèque de l'ermitage, notices, notes, table analytique, étude sur Diderot par J. Assezat et Maurice Tourneux, Paris, Garnier, 1966, t. 2, 3 et 7.

DIDEROT, Denis, *Discours sur la poésie dramatique*, dans *Diderot et le théâtre. La tragédie*, préface, notes et dossier par Alain Ménil, Paris, Pocket, coll. « Agora. Les Classiques », 1995 [1758].

DIDEROT, Denis, art. « Éclectisme », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome cinquième, par une société de gens de lettres, mis en ordre & publié par M. Diderot & quant à la partie mathématique, par M. D'Alembert, Paris, chez Briasson : David l'aîné : Le Breton : Durand, [1755], p. 270-293.

DIDEROT, Denis, *Les Bijoux indiscrets*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral », 1968 [1748].

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, dans *Œuvres philosophiques de Descartes*, publiées d'après les textes originaux, édition M. L. Aimé-Martin, Paris, Société du Panthéon littéraire, 1843.

DESCARTES, René, *Les Méditations métaphysiques*, trad. de Florence Khodoss, 3^e édition, PUF, coll. « Les Grands Textes », 1963.

DOYEN, Barthélémy, *Vie de M. de Pâris, diacre du diocèse de Paris*, Paris, 1731.

DUGUET, Jacques-Joseph, *Règles pour l'intelligence des S^{tes} Écritures*, À Paris, chez Jacques Estienne, 1716.

DUBOS, Abbé Jean-Baptiste, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Genève-Paris, Slatkine, 1982 [1719], 3 t.

FAVART, Charles Simon, *La Parodie au Parnasse*, opéra comique en un acte. Représenté pour la première fois sur le Théâtre de l'Opéra Comique de la Foire Saint-Germain, le 20 mars 1759 – Paris, Duchesne, 1759, 49 p.

FELLER, François Xavier de, *Catéchisme philosophique, ou recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis*, Paris, C.-P. Berton, 1777 [1773], 2^e édition.

FONTENELLE, Bernard Le Bovier de, *Nouveaux dialogues des morts*, éd. Jean Dagen, Paris, Librairie Marcel Dider, 1971.

FONTENELLE, Bernard Le Bovier de, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, éd. établie et annotée par Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001 [1688], p. 294-313.

FONTENELLE, Bernard Le Bovier de, *Nouveaux dialogues des morts*, éd. critique avec une introduction et des notes par Jean Dagen, Paris, Librairie Marcel Didier, 1971 [1683].

GENLIS, Stéphanie-Félicité Du Crest, comtesse de, *La religion considérée comme l'unique base du bonheur & de la véritable philosophie*, Orléans et Paris, Cuchet, 1787.

GENLIS, Stéphanie-Félicité Du Crest, comtesse de, *Théâtre à l'usage des jeunes personnes*, À Paris, Chez Panckoucke, 1779 ; À Paris, Chez M. Lambert & F.J. Baudouin, 1780, 4. vol.

GÉRARD, abbé Philippe-Louis, *Le Comte de Valmont ou Les Égaréments de la raison*, Paris, Moutard, 1774, 3. vol.

GIRAUD, Claude Marie, *Épître du diable à M. de Voltaire, avec des notes historiques. Aux Délices, près Genève, Aux Enfers, de l'Imprimerie de Béalzébuth [sic]*, 1760.

GRIFFET, Henri, *Lettre à Mr. D***, sur le livre intitulé : Émile, ou De l'éducation*, À Amsterdam, et se trouve à Paris, Chez Grangé, imprimeur-libraire, rue de la Parcheminerie, 1762.

GRIMM, Friedrich Melchior, baron von, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, revue sur les textes originaux, éd. Jean Maurice Tourneux, Paris, Garnier frères, libraires éditeurs.

GUYON, Abbé Claude-Marie, *L'Oracle des nouveaux philosophes, pour servir de suite et d'éclaircissement aux œuvres de M. de Voltaire*, À Berne, 1759.

HAYER, Jean-Nicolas-Hubert et Jean Soret, *La Religion vengée, ou Réfutation des auteurs impies*, par une société de gens de Lettres, Paris, Chaubert ; Hérissant, 1757-1760, 12 t. en 6 vol.

HELVÉTIUS, Claude Adrien, *De l'Esprit*, Vervier, éd. Gérard, 1973 [1758].

HOLBACH, Paul Henri Thiry, baron d', *Le Bon sens*, dans *Œuvres philosophiques*, textes établis, annotations et postface par Jean-Pierre Jackson, Paris, éd. Alive, 2001, t. 3.

HOLBACH, Paul Henri Thiry, baron d', *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral*, Paris, reprod. de l'éd. de Londres, 1770.

HORACE, *Art poétique, ou Épître aux Pisons*, trad. François Richard, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

HOUDAR DE LA MOTTE, Antoine, « Réflexions sur la critique », *Œuvres complètes*, Paris, Prault, 1754, t. III.

HOUTTEVILLE, Claude François, *La Religion chrétienne prouvée par les faits avec un Discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour et contre le christianisme depuis son origine*, Paris, G. Dupuis, 1722.

JAUCOURT, Louis, chevalier de, art. « Morale », dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome dixième, par une société de gens de lettres, mis en ordre & publié par M. Diderot & quant à la partie mathématique, par M. D'Alembert, Paris, chez Briasson : David l'aîné : Le Breton : Durand, [1759], p. 699-702.

KANT, Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 1991, p. 43-51.

KEMPIS, Thomas A, *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduit du latin par Félicité de Lammenais, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Livre de vie », 1999.

LA MENNAIS, Félicité, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, dans *Œuvres complètes de F. de La Mennais*, Paris, Paul Daubrée et Cailleux, 1836-1837 [1823], t. I et II.

LA METTRIE, Julien Offray de, *L'Homme machine*, présentation et notes de Gérard Delaloye, Utrecht, Jean-Jacques Pauvert éditeur, coll. « Libertés », 1966 [1748].

LEFRANC DE POMPIGNAN, Jean-Jacques, « Discours prononcé à l'Académie française » [1760] et *Poésies sacrées* [1751], dans *Lumières voilées : oeuvres choisies d'un magistrat chrétien du XVIII^e siècle*, anthologie préparée et présentée par Théodore E.D. Braun et Guillaume Robichez, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2007.

LEFRANC DE POMPIGNAN, Jean-Georges, *L'Incrédulité convaincue par les prophéties*, Paris, H.-D. Chaubert et C. Hérissant, 1759.

LEFRANC DE POMPIGNAN, Jean-Georges, *La Dévotion réconciliée avec l'esprit*, Montauban, impr. de Teulières ; Paris, Chaubert, 1754.

LINGUET, Simon-Nicolas-Henri, *Mémoires sur la Bastille*, dans *Mémoires de Linguet, sur la Bastille, et de Dusauls, sur le 14 juillet*, avec des notices, des notes et des éclaircissements historiques, par MM. Berville et Barrière, Paris, Baudouin fils, imprimeur-libraire, rue de Vaugirard, 1821 [1783], p. 1-236.

LOCKE, John, *Essai sur l'entendement humain*, livres I et II, trad. par Jean-Michel Vienne, Paris, J. Vrin, série « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001 [1689].

MALEBRANCHE, Nicolas, *De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1946-1947 [1674-1675], 3 vol.

MARMONTEL, Jean-François, *Éléments de littérature*, éd. établie et annotée par Sophie Le Ménahèze, Paris, Desjonquères, coll. « XVIII^e siècle », 2005 [1787].

MOLIERE, Jean-Baptiste-Poquelin, dit, « Premier placet présenté au roi sur la comédie du "Tartuffe" », *L'Impromptu de Versailles* [1663], *Le Misanthrope* [1666] et *Les femmes savantes* [1672], dans *Œuvres complètes*, textes établis, présentés et annotés par Georges Couton, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2 t., 2000.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de, *De l'esprit des lois* [1748], *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [1734] et *Lettres persanes* [1721], dans *Œuvres complètes*, préface de Georges Vedel, présentation et notes de Daniel Oster, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Intégrale », 1964.

MOREAU, Jacob-Nicolas, « De l'avantage que l'on peut tirer des écrits » [Premier discours servant d'introduction au *Moniteur français*], dans Edmond Dziembowski, *Gabriel-François Coyer, Jacob-Nicolas Moreau : écrits sur le patriotisme, l'esprit public et la propagande au milieu du XVIII^e siècle*, introduction et notes d'Edmond Dziembowski, La Rochelle, Rumeur des Âges, coll. « Repère », 1997, p. 57 à 74.

MORELLET, André, « Préface de la comédie des Philosophes », Paris, chez l'auteur de la comédie, 1760.

MORELLET, André, *Mémoire pour Abraham Chaumeix, contre les prétendus philosophes Diderot et d'Alembert, ou Réfutation par faits authentiques des calomnies qu'on répand tous les jours contre les citoyens zélés qui ont eu le courage de relever les erreurs dangereuses de l'Encyclopédie*, Amsterdam, 1759.

NONOTTE, Claude François, *Les Erreurs de Voltaire*, Liège, B. Collette, 1766.

PASCAL, Blaise, *Pensées*, chronologie, introduction, notes, archives de l'œuvre, index par Dominique Descotes, Paris, Garnier-Flammarion, 1976 [1670].

PASCAL, Blaise, *Lettres écrites à un provincial*, chronologie et introd. par Antoine Adam, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral », 1967 [1656-1657].

POINSINET, Antoine-Alexandre-Henri Poinsinet, *Le Petit philosophe*, comédie en un acte et en vers libres, Paris, Prault fils, 1760, 55 p.

POINSINET DE SIVRY, Louis, *Les Philosophes de bois*, comédie en un acte, en vers, représentée pour la première fois le 20 juillet 1760, Paris, Ballard, 1760, 34 p.

POINSINET DE SIVRY, Louis, *La Berlue*, À Londres, À l'Enseigne du Lynx, 1759.

POPE, Alexander, *La Prière universelle, traduite de l'anglois de M. Pope, par l'auteur du Discours prononcé le 10 mars à l'Académie françoise*, (s.l.), 1760.

RÉMOND DE SAINT-MARD, Trousson, « Lettre II. Sur les Causes de la décadence du goût », dans *Œuvres de Monsieur Rémond de S^t Mard*, Lettres philosophiques, t. III, À Amsterdam, Chez Pierre Mortier, 1749.

ROCHE, Antoine-Martin, *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances. Contre le système de M. Locke et de ses partisans*, Paris, chez La Veuve Lottin, & J. H. Butard, Imprimeur –

Libraires, rue S. Jacques, à la Vérité / Desaint & Saillant, Libraires, rue S. Jean de Beauvais, 1759.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les Confessions*, texte établi par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, notes de Catherine Koenig, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Lettre à Mr. d'Alembert sur les spectacles », éd. critique par M. Fuchs, Genève, Droz ; Lille, Giard, 1948 [1758].

ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Lettre de J.-J. Rousseau à M. de Voltaire », le 18 août 1756, dans *Œuvres complètes*, préface de Jean Fabre, présentation et notes de Michel Launay, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Intégrale », 1967, vol. 2.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1972.

SADE, *La philosophie dans le boudoir, ou les Instituteurs immoraux*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Classique », 1976 [1795].

STAËL-HOLSTEIN, Germaine de, *De la Littérature*, éd. établie par Gérard Gengembre et Jean Goldzink, Paris, GF Flammarion, 1991 [1800].

VOLTAIRE, Jean-Marie Arouet, dit, *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, chez Firmin-Didot frères, fils et C^{ie}, libraires, Imprimeurs de l'Institut de France, 1869, t. VII.

VOLTAIRE, Jean-Marie Arouet, dit, *Lettres de Monsieur de Voltaire à M. Palissot, avec les réponses, à l'occasion de la comédie des Philosophes*, à Genève, [Duchesne], 1760.

VOLTAIRE, Jean-Marie Arouet, dit, *La Pucelle*, chant XVI, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire, Paris, Chez Didot frères, fils et C^{ie}, 1870 [1755], t. 2.

VOLTAIRE, Jean-Marie Arouet, dit, *Le Siècle de Louis XIV*, chronologie et préf. par Antoine Adam, Paris, Garnier-Flammarion, 1966 [1752], 2. vol.

VOLTAIRE, Jean-Marie Arouet, Lettre « À M. le Comte d'Argental », dans *Œuvres complètes de Voltaire*, avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire, Paris, chez Firmin-Didot frères, libraires, 1843, t. XIII, correspondance générale, p. 4.

VOLTAIRE, Jean-Marie Arouet, dit, *Dialogue entre un brachmane et un Jésuite*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, édition Georges Avenel, Paris, Aux bureaux du siècle, 1869, t. VI.

Études critiques après 1900 :

ADAM, Antoine, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, t. 3, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1996.

ADAM, Antoine, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 1968.

ALBARIC, Michel, « Regard des jansénistes sur l'Église de France de 1780 à 1789 d'après les *Nouvelles Ecclésiastiques* », *Jansénisme et Révolution*, Actes du colloque de Versailles tenu au Palais des congrès les 13 et 14 octobre 1989, réunis par Catherine Maire, Paris, Chroniques de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, 1990, p. 65-79.

ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane, « Un apologiste mondain, le Marquis Louis-Antoine de Caraccioli », dans *Ragioni dell'anti-illumismo*, Turin, Edizioni dell'Orso, 1992.

ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane et Michel RIQUET, *Augustin de Barruel. Un jésuite face aux Jacobins francs-maçons : 1741-1820*, Paris, Beauchesne, coll. « Bibliothèque Beauchesne », 1989.

ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane, « L'apologétique catholique à l'âge des Lumières », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCV-2, 1988, p. 151-180.

ANGENOT, Marc, *La parole pamphlétaire : contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, coll. « Langages et société », 1982.

ARMOGATHE, Jean-Robert, « Exégèse et apologétique : la science biblique de l'abbé Bergier », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, mélange offert à Roland Desné, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 27-36.

AUERBACH, Erich, *Figura*, trad. et préface par Marc André Bernier, Paris, Belin, coll. « L'Extrême contemporain », 1993.

BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1978.

BAKHTIN, Mikhaïl, « Le problème du texte », dans *Esthétique de la création verbale*, traduit du russe par Alfreda Aucouturier, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1984, p. 309-338.

BALCOU, Jean, *Fréron contre les philosophes*, Genève-Paris, Droz, 1975.

BARRET-KRIEGEL, Blandine, *Jean Mabillon. Les historiens et la monarchie*, Paris, PUF, coll. « Les Chemins de l'histoire », 1988, vol. 1.

BARTHES, Roland, « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 85-164.

BARUCH, Daniel, *Linguet ou l'Irrécupérable*, Paris, Éditions François Bourrin, 1991.

BECQ, Annie, « Splendeur et misère de l'imitation au siècle des Lumières », *Sciences, musiques, Lumières. Mélanges offerts à Anne-Marie Chouillet*, sous la dir. de Ulla Kölving et Irène Passeron, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, coll. « Publications du Centre international d'étude du XVIII^e siècle », vol. 11, 2002, p. 385-391.

BÉLAVAL, Yvon et Dominique BOURREL, *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986.

BELLEGUIC, Thierry, « Palissot le polémiste ou du scandale comme un des beaux-arts », dans *États du polémique*, sous la direction de Dominique Garand et Annette Hayward, Québec, Nota bene, coll. « Cahiers du Centre de recherche en littérature québécoise de l'Université Laval », 1998, p. 61-84.

BERNIER, Marc André, « Le siècle des Lumières et la communauté des Anciens : rhétorique, histoire et esthétique », *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, sous la dir. de Marc André Bernier, Québec, Presses de l'Université Laval, « Collections de la République des Lettres », 2006, p. 1-25.

BERNIER, Marc André, « Scepticisme et rhétorique du parallèle dans les *Nouveaux dialogues des morts* de Fontenelle », *Parallèle des anciens et des modernes. Rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, sous la dir. de Marc André Bernier, Québec, Presses de l'Université Laval, « Collections de la République des Lettres », 2006, p. 49-61.

BERNIER, Marc André, *Libertinage et figures du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières : (1734-1751)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval ; L'Harmattan, Paris, « Les collections de la République des Lettres », 2001.

BINOCHE, Bertrand, *Les Trois Sources des Philosophies de l'Histoire (1764-1798)*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « La République des lettres », 2007, 2^e édition, revue et corrigée.

BINOCHE, Bertrand, *La raison sans l'histoire : échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2007.

BONNET, Jean-Claude, *Naissance du Panthéon : essai sur le culte des grands hommes*, Paris, A. Fayard, coll. « L'esprit de la cité », 1998.

BOULAD-AYOUB, Josiane, « Les idées politiques de d'Holbach et la déclaration des droits de 1789 », *Philosophiques*, vol. XVIII, n° 2, automne 1991, p. 123-137.

BOURGUINAT, Élisabeth, *Le siècle du persiflage : 1734-1789*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1998.

BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, nouv. éd. sous la dir. de François Trémolières, Grenoble, J. Millon, 2006.

BRETON, Philippe, *La parole manipulée*, préface d'André Pratte, Montréal, Éditions du Boréal ; Paris, La Découverte, 1997.

BRISSETTE, Pascal, *La Malédiction littéraire : du poète crotté au génie malheureux*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Socius », 2005.

BRUCKER, Nicolas *Une Réception chrétienne des Lumières*, Le Comte de Valmont de l'abbé Gérard, Paris, Honoré Champion, coll. « Les Dix-huitièmes siècles », 2006.

BRYKMAN, Geneviève, *Berkeley : philosophie et apologétique*, Lille, Université de Lille III, Atelier nation de reproduction des thèses, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1984, 2 vol.

CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Paris, A. Fayard, 1990.

CHANTIN, Jean-Pierre, *Le jansénisme. Entre hérésie imaginaire et résistance catholique*, Cerf, Paris, 1996.

CHARTIER, Roger et Daniel ROCHE, « Les pratiques de l'imprimé », *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, 1984, t. 2.

COMPAGNON, Antoine, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

COTONI, Marie-Hélène, « Voltaire, Rousseau, Diderot », dans *Le siècle des Lumières et la Bible*, sous la dir. de Yvon Belaval et Dominique Bourel, Paris, éd. Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps », 1986, p. 779-803.

COTTRET, Monique, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel de l'histoire », 1998.

Critique des savoirs sous l'Ancien Régime. Érosion des certitudes et émergence de la libre pensée, textes rassemblés et édités par Yves Bourassa, Alexandre Landry, Marie Lise Laquerre et Stéphanie Massé, Québec, PUL, coll. « Cahiers du CIERL » n° 4, 2008.

DANIÉLOU, Jean, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1985.

DARNTON, Robert, *Édition et sédition : l'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991.

DARNTON, Robert, « L'arbre de la connaissance : la stratégie épistémologique de l'*Encyclopédie* », *Le grand massacre des chats, attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, 1985, p. 177-200.

DELACROIX, Christian, François DOSSE et Patrick GARCIA, « Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec François Hartog », *Historicités*, Paris, La Découverte, série « Armillaire », 2009.

DELAFFARGE, Daniel, *La vie et l'œuvre de Palissot (1730-1814)*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 ; réimpression de l'édition de Paris, 1912.

DELON, Michel, *L'idée d'énergie en France au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1988.

DELON, Michel et Pierre MALANDAIN, *Littérature française du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

DELUMEAU, Jean, *L'aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1990.

DEPRUN, Jean, « Sade et l'abbé Bergier », *Raison Présente*, n° 67, 1983, p. 5-11.

DEPRUN, Jean, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1979.

DEPRUN, Jean, « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach », *Roman et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions Sociales, 1970, p. 263-267.

DEPRUN, Jean, « Les Anti-Lumières », dans *Histoire de la philosophie*, t. II, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1999 [1969], p. 717-727.

DESNOIRESTERRES, Gustave Le Brissoys, *La comédie satirique au XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1970 ; réimpression de l'éd. de Paris, 1885.

Dictionnaire européen des Lumières, sous la dir. de Michel Delon, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Dix-Huitième siècle, revue annuelle, n° 34, « Christianisme et Lumières », numéro spécial sous la direction de Sylviane Albertan-Coppola et Antony McKenna, 2002.

DOMENECH, Jacques, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 1989.

DROUIN, Sébastien, « Les opinions des jésuites sur les sociniens dans les *Mémoires de Trévoux* », dans *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Oxford, 2007, n° 12, p. 7-16.

DUCKWORTH, Colin, « Voltaire's *L'Écossaise* and Palissot's *Les Philosophes* : a strategic battle in a major war », dans *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Oxford, 1972, vol. 87, p. 333-351.

DZIEMBOWSKI, Edmond, *Gabriel-François Coyer, Jacob-Nicolas Moreau : écrits sur le patriotisme, l'esprit public et la propagande au milieu du XVIII^e siècle*, introduction et notes d'Edmond Dziembowski, La Rochelle, Rumeur des Âges, coll. « Repère », 1997.

EHRARD, Jean, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Paris, Flammarion, coll. « Science de l'histoire », 1970.

FARGE, Arlette, *Dire et mal dire : l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 1992.

FERRET, Olivier, *La fureur de nuire : échanges pamphlétaires entre philosophes et antiphilosophes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

FERRET, Olivier, « Mises en scènes satiriques des Encyclopédistes : autour de la querelle des *Philosophes* de Palissot », dans *Le Philosophe sur les planches : l'image du philosophe dans le théâtre des Lumières : 1680-1815*, réunis, présentés et annotés par Olivier Ferret, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Lire le dix-huitième siècle », 2002 [1760], p. 113-128.

FRANCE, Peter, « Lumières, politesse et énergie (1750-1776) », *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne : 1450-1950*, sous la direction de Marc Fumaroli, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 945-997.

FRANCE, Peter, *Rhetoric and truth in France: Descartes to Diderot*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, « Les *Nouvelles Ecclésiastiques* et les Lumières (année 1750) », dans *Dix-huitième siècle*, n° 34, « Christianisme et Lumières », Paris, PUF, 2002, p. 77-89.

FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et Le dernier homme*, trad. de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.

FUMAROLI, Marc, « Une *terra incognita* de l'histoire littéraire : l'éloquence sacrée du siècle des Lumières », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, PUF, 104^e année, n° 4, oct.-déc. 2004, p. 783-800.

FUMAROLI, Marc, « Les abeilles et les araignées », dans *La Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 7-218.

FUMAROLI, Marc, « The fertility and the shortcomings of Renaissance rhetoric: the Jesuit case », *The Jesuits: cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, vol. 1, John W. O'Malley (dir.), Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 90-106.

FUMAROLI, Marc, « Temps de croissance et temps de corruption : les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française au XVII^e siècle », *XVII^e siècle*, n° 131, 1981, p. 149-168.

FUMAROLI, Marc, *L'âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, coll. « Hautes études médiévales et modernes », 1980.

GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

GAUTHIER, David, *Rousseau. The Sentiment of existence*, Cambridge, Cambridge university press, 2006.

GENETTE, Gérard, « Introduction à l'architexte », *Théorie des genres*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1979.

GIEMBICKI, Dieter, *Histoire et politique à la fin de l'ancien régime : Jacob-Nicolas Moreau (1717-1803)*, Paris, A.-G. Nizet, 1979.

GOULEMOT, Jean Marie, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières ?*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'avenir du passé », 2001.

GOULEMOT, Jean Marie, *Le règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions : XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel. Idées », 1996.

GRENTÉ, Georges, *Dictionnaire des lettres françaises : le XVIII^e siècle*, édition revue et mise à jour sous la direction de François Moureau, Paris, Librairie générale française, 1996, coll. « Encyclopédies d'aujourd'hui/La pochothèque/Le livre de poche ».

GUÉNOT, Hervé, « Palissot de Montenoy un "ennemi" de Diderot et des philosophes », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol. 1, octobre 1986, p. 59-63.

GUÉNOT, Hervé, *Le Personnage du philosophe au théâtre, entre 1750 et 1772*, thèse de doctorat de 3^e cycle sous la direction de Jacques Chouillet, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris-III, 1982, 2 t.

GUÉRARD, Edmond, *Dictionnaire encyclopédique d'anecdotes modernes, anciennes, françaises et étrangères*, Paris, Librairie de Firmin Didot frères, fils et C^{ie}, vol. 2, 1872.

GUION, Béatrice, *Bossuet*, Paris, PUPS, 2008.

GÜNTHER, Horst, *Le temps de l'histoire. Expérience du monde et catégories temporelles et philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque de Dante à Rousseau*, Paris, 1995 [1993], Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

HABERMAS, Jürgen, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. de l'allemand par Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1978.

HARTOG, François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 2003.

HAZARD, Paul, *La Crise de la conscience européenne*, édition numérique réalisée par Pierre Palpant, Paris, Le livre de Poche, coll. « Références », 1994.

JACQUES, Martine, « L'œuvre de L.-A. Caraccioli, ou les anamorphoses de la littérature apologétique face aux lumières. Un parcours de la norme à la marge », dans *Les Marges des Lumières françaises (1750-1789)*, éd. Didier Masseau, Droz, Genève, 2004, p. 263-278.

JACQUES, Martine, « L.-A. Caraccioli et son œuvre : la mesure d'une avancée de la pensée chrétienne vers les Lumières », *Dix-huitième siècle*, Paris, PUF, n° 34, 2002, p. 289-302.

JAUSS, Hans Robert, « L'histoire de la littérature : un défi à la théorie littéraire », *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 21-80.

KLIBANSKY, Raymond, *Saturne et la mélancolie : études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, trad. par Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1989.

LEFÈBVRE, Philippe, *Les Pouvoirs de la parole. L'Église de Rousseau*, Paris, Le Cerf, 1992.

Le Pauvre Diable : destins de l'homme de lettres au XVIII^e siècle, Actes du colloque organisé par l'UMR CNRS 5037 ; avec la participation du CEREDI de Rouen, 15, 16 et 17 septembre 2005 ; responsable du colloque et des actes, Henri Duranton, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Lire le dix-huitième siècle », 2006.

Le Philosophe sur les planches : l'image du philosophe dans le théâtre des Lumières : 1680-1815, textes réunis par Pierre Hartmann, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « Travaux du CELUS », 2003.

Les Dérèglements de l'art : formes et procédures de l'illégitimité culturelle en France : 1715-1914, sous la direction de Pierre Popovic et Érik Vigneault, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2000.

Les Ennemis de Diderot, Actes du colloque organisé par la Société Diderot à l'Hôtel de Sully en 1991, Paris, Klincksieck, 1993.

Les marges des Lumières françaises (1750-1789), actes du colloque organisé par le Groupe de recherches histoire des représentations, 6-7 décembre 2001 (Université de Tours), sous la direction de Didier Masseau, Genève, Droz, coll. « Bibliothèque des Lumières », 2004.

Les théâtres de société au XVIII^e siècle, actes de la journée d'étude organisée en Sorbonne le 14 juin 2003, volume composé par Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval et Dominique Quéro, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, coll. « Études sur le XVIII^e siècle », 2005.

L'Europe des politesses et le caractère des nations. Regards croisés, sous la dir. de Alain Montandon, Paris, Anthropos, série « Exploration interculturelle et science sociale », 1997.

LOTTERIE, Florence, « Penser le spécifique ? L'exemple des Lumières françaises : Turgot et Rousseau », dans *Les Lumières européennes dans les relations avec les autres grandes cultures et religions*, textes édités par Florence Lotterie et Darrin M. McMahon, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 19-37.

MAINGUENEAU, Dominique, *Pragmatique pour le discours littéraire : l'énonciation littéraire II*, Paris, Nathan, coll. « Lettres Sup », 2001.

MAINGUENEAU, Dominique, *Sémantique de la polémique*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1983.

MAIRE, Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la nation : le jansénisme au dix-huitième siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

MAIRE, Catherine, « Le figurisme, de l'abbé d'Étemare à l'abbé Grégoire », dans *Politica bermetica* n° 10, *L'histoire cachée entre histoire révélée et histoire critique*, Paris, éd. L'Âge d'Homme, 1996, p. 28-50.

MAIRE, Catherine, « L'Église et la nation. Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII^e siècle », *Religion et société*, vol. 46, n° 5, 1991.

MAIRE, Catherine, « Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme », *Jansénisme et Révolution*, Actes du colloque de Versailles tenu au Palais des congrès les 13 et 14 octobre 1989, réunis par Catherine Maire, Paris, Chroniques de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, 1990, p. 103-114.

MAIRE, Catherine, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985.

MARTEL, Jacinthe, « De l'invention. Éléments pour l'histoire lexicologique et sémantique d'un concept : XVI^e-XX^e siècles », *Études françaises*, vol. 26, n° 3, 1990, p. 29-49.

MASSEAU, Didier, « Évolutions et (ou) ruptures culturelles à la fin de l'Ancien Régime », dans *Le XVIII^e siècle. Histoire, mémoire, rêve. Mélanges offerts à Jean Goulemot*, Paris, Honoré Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le dix-huitième siècle », n° 12, 2006, p. 45-59.

MASSEAU, Didier, « Un apologiste au service de l'*Encyclopédie méthodique* : Bergier et le dictionnaire de *Théologie* », dans *L'Encyclopédie méthodique (1782-1832). Des Lumières au positivisme*, Genève, Droz, coll. « Bibliothèque des Lumières », n° 68, 2006, p. 153-167.

MASSEAU, Didier, « L'Idée de décadence à la fin de l'Ancien Régime : enjeu d'une polémique ou inquiétude partagée ? », *Études sur le XVIII^e siècle (Le XVIII^e siècle, un siècle de décadence)*, éd. Valérie André et Bruno Bernard), Bruxelles, Université de Bruxelles, vol. 34, 2006, p. 81-96.

MASSEAU, Didier, « Images et interprétations contradictoires de Rousseau à la veille de la Révolution », *Les marges des Lumières françaises*, Genève, Droz, 2004, p. 123-137.

MASSEAU, Didier, « La position des apologistes conciliateurs », *Dix-huitième siècle*, Paris, PUF, n° 34, 2002, p. 121-130.

MASSEAU, Didier, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2000.

MASSEAU, Didier, *L'Invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 1994.

MASSON, Pierre-Maurice, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine Reprints, 1970 ; réimp. de l'éd. de Paris, 1916.

MAY, Georges, *Le dilemme du roman au XVIII^e siècle : étude sur les rapports du roman et de la critique, 1715-1761*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Institut d'études françaises de Yale University », 1963.

McMAHON, Darrin, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

MELLIER, Denis, *L'écriture de l'excès : fiction fantastique et poétique de la terreur*, Paris, H. Champion, coll. « Bibliothèque de littérature générale et comparée », 1999.

MEYER, Michel (dir.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 1999.

MEYER, Michel, « Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine », introduction à Aristote, *Rhétorique*, traduction de Charles-Emile Ruelle, revue par Patricia Vanhemelryck, commentaires de Benoît Timmermans, Paris, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche. Classiques de la philosophie », 1991, p. 5-70.

MICHEL, Marie-Josée, *Jansénisme et Paris (1640-1730)*, Paris, Klincksieck, 2000.

MONOD, Albert, *De Pascal à Chateaubriand, les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan, 1916 ; rééd. Genève, Slatkine, 1970.

MORTIER, Roland, *L'originalité : Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1982.

MORTIER, Roland, « "Lumière" et "Lumières". Histoire d'une image et d'une idée au XVII^e et au XVIII^e siècle », dans *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIII^e siècle littéraire*, Genève, Librairie Droz, 1969, p. 13-59.

MORTIER, Roland, « L'Idée de décadence littéraire au XVIII^e siècle », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, éd. Theodore Bestermann, vol. 57, 1967, p. 1013-1029.

NAKAGAWA, Hisayasu, « À propos d'une nouvelle conception de l'immortalité : l'abbé Bergier contre d'Holbach et Diderot », dans *Sciences, musiques, Lumières : mélanges offerts à Anne-Marie Chouillet*, sous la dir. de Ulla Kölving et Irène Passeron, Publications du Centre international d'étude du XVIII^e siècle, Ferney-Voltaire, 2001, p. 359-366.

NEVEU, Bruno, *Érudition et Religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994.

NORA, Pierre, « Entre Mémoire et Histoire », dans *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1992, vol. I, p. XVII-XLII.

O'MALLEY, John, *Les premiers jésuites (1540-1565)*, trad. Édouard Boné, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

PALMER, Robert, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Princeton University Press, 1939.

PERELMAN, Chaïm, *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1997 [1977].

PICON, Gaëtan, *L'écrivain et son ombre. Introduction à une esthétique de la littérature*, Paris, Gallimard, 1953.

PIGEAUD, Jackie, *De la Mélancolie : fragments de poétique et d'histoire*, Paris, Dilecta, 2005.

PLAGNOL-DIÉVAL, Marie-Emmanuelle, *Le théâtre de société : un autre théâtre ?*, Paris, Honoré Champion, 2003.

PLONGERON, Bernard, « Entre Bossuet et Lamennais : quelques équivoques historiques de "politique chrétienne" », *Sciences religieuses*, vol. 15, n° 3, 1986, p. 277-301.

POMEAU, René, *Voltaire en son temps*, nouvelle édition intégrale, revue et corrigée, 1759-1778-1791, Fayard, Voltaire Foundation, 1995, 2 t.

POMIAN, Krzysztof, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1999.

PORSET, Charles, « Le *Système de la nature* et la téléologie », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Oxford, The Voltaire Foundation, vol. 190, 1980, p. 502-507.

PRANCHÈRE, Jean-Yves, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Librairie Droz, 2004.

PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1967.

PUJOL, Stéphane, « Rhétorique et apologétique : le rôle du dialogue chez les défenseurs de la religion », *Les Cahiers de Fontenay*, sept. 1993, n° 71-72.

QUANTIN, Jean-Louis Quantin, « Bossuet et l'érudition de son temps », dans *Bossuet. Le Verbe et l'Histoire*, Actes du colloque international de Paris et de Meaux, pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet, publiés par Gérard Ferreyrolles, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 65-103.

QUANTIN, Jean-Louis, *Le Rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, coll. « Histoire du christianisme », 2001.

QUANTIN, Jean-Louis, *Le Catholicisme classique et les pères de l'Église : un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1999.

Raison présente, n° 67, 3^e trimestre, 1988 : « Lumières et anti-Lumières ».

RICHET, Denis, *La France moderne : l'esprit des institutions*, Paris, Flammarion, 1973.

ROCHE, Daniel, « Les primitifs du rousseauisme », *Annales E.S.C.*, janv.-fév. 1971.

SEZNEC, Jean, « Le Socrate imaginaire », dans *Essais sur Diderot et l'Antiquité*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Mary Flexner lectures », 1957, p. 1-22.

SGARD, Jean, « La presse militante au XVIII^e siècle : les gazettes ecclésiastiques », dans *Cahiers de textologie*, vol. 3, 1990.

SHOWALTER, English, « “Madame a fait un livre” : Madame de Graffigny, Palissot et *Les Philosophes* », dans *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol. 23, octobre 1997, p. 109-125.

SPINK, John Stephenson, *La libre pensée française : de Gassendi à Voltaire*, traduit de l'anglais par Paul Meier, Paris, Éditions Sociales, coll. « Ouvertures », 1966.

STENGER, Gerhardt, *L'Affaire des Cacouacs. Trois pamphlets contre les philosophes des Lumières*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, série « Lire le dix-huitième siècle », 2004.

TALLON, Alain, *Le Concile de Trente*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

TIMMERMANS, Claire, « L'abbé Bergier et l'origine des dieux du paganisme : entre érudition et apologétique », *Les Religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI^e-XVIII^e siècles*, dir. Ch. Grell et Fr. Laplanche, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988, p. 185-201.

TROUSSON, Raymond, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau : la conscience en face du mythe*, Paris, Lettres modernes Minard, coll. « Thèmes et mythes », 1967.

TRUCHET, Jacques, « Deux imitations des *Femmes savantes* au Siècle des Lumières, ou Molière antiphilosophe et contre-révolutionnaire », dans *Approches des Lumières*, Mélanges offerts à Jean Fabre, Paris, Klincksieck, 1974, p. 470-485.

VAN DELFT, Louis, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires ».

VILLAYERDE, Marie-José, « Rousseau, un antiphilosophe au siècle des Lumières, ou Rousseau contre le progrès scientifique », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. 263, 1989, p. 475-479.

VISSIÈRE, Jean-Louis, *La Secte des empoisonneurs : polémiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, textes réunis et présentés par Jean-Louis Vissière, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993.

ZUBER, Roger, « La critique classique et l'idée d'imitation », *Revue d'histoire littéraire de la France*, mai-juin 1971, n° 3, p. 385-399.